*Библейско-богословская коллекция*
**Серия «Догматическое богословие»**

**Кремлевский А.**

# ИСТОРИЯ ПЕЛАГИАНСТВА И ПЕЛАГИАНСКАЯ ДОКТРИНА

© Сканирование и создание электронного варианта:
издательство «Аксион эстин» (www.axion.org.ru), 2009

*Аксион эстин*
Санкт-Петербург
2009

# ИСТОРІЯ ПЕЛАГІАНСТВА

## И

## ПЕЛАГІАНСКАЯ ДОКТРИНА.

---

**А. Кремлевскій.**

**КАЗАНЬ.**
Типо-литографія Императорскаго Университета
**1898.**

# ОГЛАВЛЕНІЕ.

*Стр.*

Предисловіе . . . . . 1—7.

## ЧАСТЬ I.

**Исторія пелагіанства.**

1. Личность Пелагія. Источники заблужденій его. 8—26

2. Начало пелагіанскаго движенія. Дѣятельность Пелагія въ Римѣ. Целестій. Устная и литературная полемика Пелагія и Целестія противъ ученія о поврежденности человѣческой природы въ Адамѣ. Вліяніе идей Ѳеодора Мопсуестійскаго на характеръ этой полемики. Руфинъ сиріецъ, посредникъ между Ѳеодоромъ и римскими пелагіанами. Символъ Руфина . . . . 26—47.

3. Пелагій и Целестій оставляютъ Римъ. Целестій въ Карѳагенѣ. Осужденіе Целестія и ученія его на Карѳагенскомъ соборѣ 412 г. Пелагій въ Палестинѣ. Анніанъ, спутникъ Пелагія. Собраніе палестинскихъ пресвитеровъ 27 Іюля 415 г. по дѣлу Пелагія. Діоспольскій соборъ палестинскихъ епископовъ по дѣлу Пелагія въ Декабрѣ 415 г. Оправданіе Пелагія на этомъ соборѣ вслѣдствіе лживости поведенія его. Новые успѣхи пелагіанства въ

Палестинѣ. Осужденіе Пелагія на антіохійскомъ соборѣ . . . . . 47—82.

4. Африканскіе соборы 416 и 417 годовъ. Иннокентій и Зосима. Императорскіе эдикты противъ пелагіанъ. Окончательное осужденіе пелагіанства на Карѳагенскомъ соборѣ 418 г. . . 82—122.

5. Юліанъ Экланскій. Оппозиція италійскихъ епископовъ съ Юліаномъ во главѣ „окружному посланію“ Зосимы. Символъ вѣры пелагіанствующихъ италійскихъ епископовъ. Удаленіе ихъ на востокъ. Папа Бонифацій. Отношеніе его къ пелагіанамъ. Отношеніе римскаго общества къ пелагіанству. Пелагіанскіе епископы на востокѣ. Сношенія ихъ съ Несторіемъ Константинопольскимъ въ 429 г. Изгнаніе ихъ изъ Константинополя императоромъ Ѳеодосіемъ въ 429 г. Осужденіе ихъ на Ефесскомъ, третьемъ вселенскомъ, соборѣ 431 г. Попытки Юліана войти въ общеніе съ римскою церковію послѣ 431 г. и смерть его . . . . . 122—154.

6. Подавленіе пелагіанства въ Италіи папами Львомъ I-мъ и Геласіемъ. Пелагіанство въ Галліи. Монахъ Лепорій. Пелагіанство въ Британіи. . . . . 154—163.

## ЧАСТЬ II.

### Пелагіанская доктрина.

1. Пелагіанскій экзегезисъ . . . . . 164—171.

2. Ученіе пелагіанъ о совершенствѣ и цѣлостности человѣческой природы въ настоящемъ со-

стояніи ея. Положительные доводы въ пользу этого ученія . . . . . 171—185.

3. Ученіе пелагіанъ о свободѣ воли и о грѣхѣ. Полемика противъ ученія о поврежденіи человѣческой природы въ Адамѣ . . . . . 185—213.
4. Ученіе пелагіанъ о спасеніи. Смыслъ закона и совершеннаго Христомъ искупленія человѣчества . . . . . 213—227.
5. Ученіе пелагіанъ о благодати . . . . . 227—239.
6. Краткія критическія замѣчанія по поводу пелагіанской доктрины . . . . . 239—250.

Приложеніе.

Письмо Пелагія къ Димитріадѣ . . . . . I—XLIII.

# ТЕЗИСЫ

**Къ сочиненію А. Кремлевскаго на тему — „Исторія пелагіанства и пелагіанская доктрина“.**

I. Основная идея пелагіанизма, идея тожества современнаго состоянія человѣческой природы съ состояніемъ природы первозданной, возникла на западѣ на почвѣ ученія о спасеніи, какъ наградѣ за добрыя дѣла, и о свободѣ воли, какъ преимущественномъ факторѣ въ совершеніи добрыхъ дѣлъ: весьма вѣроятно, что преувеличенный взглядъ на свободу воли сложился не безъ вліянія ученія восточныхъ отцовъ о свободѣ воли и широкаго распространенія классической литературы въ западномъ обществѣ.

II. Пелагіанское движеніе началось съ протеста противъ ученія о безсиліи человѣка къ дѣланію добра и совершенію собственнаго спасенія; этотъ протестъ былъ поднятъ въ виду мнимой опасности для вѣры и нравственности, усмотрѣнной нѣкоторыми въ означенномъ ученіи. Этотъ протестъ естественно перешелъ въ полемику противъ ученія церкви о падшей природѣ и противъ ученія Августина о благодати, какъ исключительномъ факторѣ въ совершеніи добрыхъ дѣлъ.

III. Во главѣ движенія стали Пелагій, Целестій и Руфинъ сиріецъ. Пелагій былъ краснорѣчивый и начитанный монахъ, но съ посредственными умственными способностями и невысокими нравственными понятіями.

IV. Целестій—блестящій ораторъ, первый полемистъ противъ ученія о первородномъ грѣхѣ и первый общественный пропагандистъ пелагіанства.

V. Руфинъ сиріецъ, по всей вѣроятности, палестинскій пресвитеръ, вращавшійся на западѣ въ началѣ V вѣка, сообщаетъ Пелагію и Целестію ученіе Ѳеодора Мопсуестійскаго о тожествѣ современнаго состоянія человѣческой природы съ состояніемъ природы первозданной и чрезъ то даетъ новый толчекъ къ развитію пелагіанскаго движенія. Ученіе свое Руфинъ изложилъ въ символѣ вѣры.

VI. Около 410 года вожди пелагіанства оставили Римъ, Целестій въ 412 г. осуждается въ Карѳагенѣ.

VII. Пелагій пропагандируетъ свои заблужденія въ Палестинѣ и вводитъ палестинскихъ пресвитеровъ и епископовъ на двухъ соборахъ 415 года въ заблужденіе своими темными и двусмысленными объясненіями, почему и провозглашается православнымъ.

VIII. Пелагіанство осуждается въ Африкѣ на Карѳагенскомъ и Милевитскомъ соборахъ 416 г., и папою Иннокентіемъ.

IX. Окончательное осужденіе пелагіанства на Карѳагенскихъ соборахъ 417 и 418 г.

X. Папа Зосима держитъ сначала сторону Целестія и Пелагія, но когда африканскіе епископы склонили на свою сторону гражданскую власть, осуждаетъ пелагіанъ и преслѣдуетъ италійскихъ епископовъ, раздѣлявшихъ пелагіанскія мнѣнія.

XI. Пелагіанство подавляется императорскими эдиктами.

XII. Изгнанные изъ Италіи Зосимою пелагіанствующіе епископы удаляются на востокъ, но здѣсь попытки ихъ войти

въ церковное общеніе оказались тщетными. Третій вселенскій соборъ окончательно осуждаетъ пелагіанство.

XIII. Преемники Зосимы, Бонифацій, Целестинъ I и Сикстъ III не допускаютъ пелагіанъ къ церковному общенію.

XIV. Пелагіанскія идеи неоднократно обнаруживаются въ Италіи въ срединѣ и концѣ V вѣка и подавляются папами Львомъ I и Геласіемъ.

XV. Пелагіанство проникло въ Галлію и Британію.

### Ученіе пелагіанъ.

XVI. Пелагіанскій экзегесисъ характеризуется отрѣшенностію отъ святоотеческаго авторитета и произволомъ.

XVII. Центральная идея пелагіанства—ученіе о цѣлостности человѣческой природы въ настоящемъ состояніи. Главные доводы въ защиту этой идеи: ученіе о происхожденіи душъ непосредственно изъ рукъ Творца, голосъ совѣсти, примѣры добродѣтельныхъ язычниковъ и особенно ветхозавѣтныхъ праведниковъ.

XVIII. Отрицательная защита этой идеи заключалась въ опроверженіи ученія о вліяніи грѣха на природу человѣка. Формальный взглядъ на грѣхъ, какъ актъ воли.

XIX. Формальное понятіе о свободѣ воли, какъ всегда тожественной себѣ способности нравственнаго самоопредѣленія.

XX. Особенно нападаютъ пелагіане на ученіе Августина о передачѣ всѣмъ людямъ перваго грѣха Адама. Главный ихъ доводъ—въ исторіи суда Божія надъ падшими прародителями нѣтъ никакого указанія на передачу грѣха.

XXI. О спасеніи пелагіане учатъ съ формально-юридической точки зрѣнія; Богъ—законодатель и судія. Воплоще-

ніе Сына Божія объясняютъ историческими причинами, а не универсальною потребностію человѣчества въ искупленіи.

XXII. Благодатію пелагіане называютъ свободу воли, божественное откровеніе, примѣръ Христа, прощеніе грѣховъ въ таинствѣ крещенія и особенные дары силы Божіей, каковы были дары апостольскіе.

XXIII. Благодать предлагаетъ человѣческой волѣ мотивы къ исполненію воли Божіей, но не воздѣйствуетъ непосредственно на волю.

Печатано по опредѣленію Совѣта Казанской Духовной Академіи 15 іюня 1898 года.

КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1898.

Печатано по опредѣленію Совѣта Казанской Духовной Академіи 15 іюня 1898 года.

# ПРЕДИСЛОВІЕ.

Пелагіанство затронуло важнѣйшій догматъ въ системѣ христіанскаго вѣроученія и нравоученія, догматъ о человѣческой природѣ. Высокое догматическое значеніе вопроса о состояніи человѣческой природы очевидно: отъ такого или иного рѣшенія этого вопроса зависитъ то или иное пониманіе смысла совершеннаго воплотившимся Сыномъ Божіимъ искупленія рода человѣческаго, равно какъ и пониманіе законовъ внутренней духовной жизни и условій спасенія человѣка. Если смотрѣть на человѣческую природу съ естественной, пелагіанской точки зрѣнія, то все дѣло Христа необходимо будетъ ограничить дарованіемъ высшаго вѣдѣнія и примѣра высшей святости. Если человѣкъ рождается съ неповрежденными духовными силами, съ природою чистою, цѣлостною и святою, если все зло въ человѣкѣ происходитъ отъ невѣдѣнія и дурныхъ примѣровъ, то для спасенія человѣка достаточно открыть ему, въ чемъ состоитъ истинная святость, и дать наглядный примѣръ осуществленія идеала святости. То и другое съ помощію Бога могъ сдѣлать и простой человѣкъ, достигшій высокой степени духовнаго совершенства. Зачѣмъ нужно было приходить на землю Самому Богу, это остается совершенно непонятнымъ.

Но если принять православное ученіе о глубокой порчѣ и извращеніи человѣческой природы въ Адамѣ, то необходимость боговоплощенія и смыслъ совершеннаго Христомъ искупленія человѣчества будутъ ясны. Изъ этого ученія безспорно слѣдуетъ, что человѣкъ не можетъ самъ спасти себя, не мо-

жетъ уврачевать своей природы, потомучто не можетъ стать выше самого себя, не можетъ совершить того, что превышаетъ его силы. Спасти человѣка, исцѣлить его отъ духовной немощи и грѣховности, можетъ только Творецъ его, Богъ. Отсюда христіанство учитъ о необходимости молитвы и благодати. Прежде уврачеванія человѣкъ долженъ сознать свою болѣзнь и обратиться къ Богу съ молитвою объ исцѣленіи, чтобы принять это исцѣленіе сознательно, ибо сознательнымъ только оно и можетъ быть. Но сказать человѣку, что онъ болѣнъ и потому долженъ просить Бога объ уврачеваніи, могъ и пророкъ по вдохновенію Божію. Даже сами люди, лучшіе умы въ язычествѣ, доходили до этого сознанія; гимны Веды, религіозные гимны аккадійцевъ и древнихъ сирійцевъ, не говоримъ о псалмахъ Давида, проникнуты глубокимъ сознаніемъ немощи человѣческой и необходимости помощи Божіей. Почему одного этого сознанія и молитвы о помощи недостаточно было для того, чтобы Богъ всѣмъ, молитвенно обращающимся къ Нему, посылалъ благодать Духа Своего Святаго и такимъ образомъ совершалъ спасеніе ихъ Самъ такимъ же образомъ, какъ совершаетъ нынѣ, по явленіи Христа, спасеніе ищущихъ Его? Зачѣмъ нужно было еще, чтобы Самъ Царь небесный явился на землѣ и съ человѣками пожилъ? Близокъ былъ Богъ къ людямъ и въ ветхомъ завѣтѣ и угоденъ Ему былъ дѣлающій правду во всякомъ народѣ. Не было непроходимой стѣны между Богомъ и человѣкомъ и въ ветхомъ завѣтѣ, ибо и тамъ видимъ непосредственное воздѣйствіе Божіе не только на пророковъ и праведниковъ церкви ветхозавѣтной, но и на язычниковъ. И тамъ Слово, Которое было въ началѣ, просвѣщало всякаго человѣка, приходящаго въ міръ. Почему же это просвѣщеніе не могло перейти въ то освящающее и очищающее воздѣйствіе Духа Святаго, коимъ спасаются люди по явленіи въ міръ Сына Божія?

Это можно отчасти уяснить, исходя изъ ученія о падшей природѣ. Легко было сказать людямъ: молитесь Богу объ

освященіи и Онъ освятитъ васъ, но не такъ легко исполнить это ученіе. Чтобы человѣкъ не мыслію только, а всею душою могъ исполнить то, что сказано Богомъ чрезъ пророка: обратитесь ко Мнѣ и Я исцѣлю васъ, для этого нужно было привлечь сердце человѣка къ Богу. Чтобы обратить сердце человѣка къ Богу, отнюдь недостаточно простого наученія, а нужно было совершить нѣчто такое, при видѣ чего содрогнулось бы сердце человѣка отъ живѣйшей любви и благодарности къ Богу и все существо его стремительно обратилось бы къ Богу, какъ единственному источнику духовной жизни. Это и было совершено, когда не ходатай, не ангелъ, но Самъ Господь, воплотившись отъ Дѣвы, намъ явился, чтобы омраченныхъ просвѣтить и собрать разсѣянныхъ по распутіямъ лжеученій. Явленіе въ міръ Сына Божія было актомъ высочайшей любви Бога къ людямъ. Всѣхъ, честно ищущихъ истины, оно способно воспламенить чистою любовію къ Богу и такимъ образомъ сдѣлать ихъ способными свободно и сознательно принять помощь Божію для постепеннаго возстановленія своей испорченной природы. Возстановленіе это состоитъ въ томъ, что, возлюбивъ Бога всѣмъ сердцемъ и получая чрезъ молитву дѣйствительную помощь Божію, человѣкъ постепенно, путемъ долговременныхъ подвиговъ, приводитъ разслабленную прежде волю въ полное согласіе съ волею Божіею и освящается духомъ настолько, что становится земнымъ ангеломъ, небеснымъ человѣкомъ. Такимъ образомъ, въ православномъ пониманіи совершеннаго Спасителемъ искупленія уже само собою заключается православное рѣшеніе вопроса о спасеніи, о законахъ духовной жизни человѣка, о спасительномъ пути: спасеніе наше не отъ насъ, а отъ Бога. Богъ совершаетъ спасеніе, очищаетъ и освящаетъ всѣхъ, увѣровавшихъ во Христа и чрезъ эту вѣру усвоившихъ спасительные плоды искупленія, т. е. дѣйствительно возлюбившихъ Бога и умоляющихъ Его о ниспосланіи помощи для возстановленія падшей природы. Отсюда смиреніе въ системѣ христіанскаго нравоученія является исходною добродѣтелію, а молитва душою духовной жизни.

Отвергнувъ ученіе о поврежденіи человѣческой природы въ Адамѣ, пелагіанство извратило христіанское міровоззрѣніе въ существеннѣйшихъ пунктахъ его вѣроученія и нравоученія. Въ вопросѣ о смыслѣ и цѣли боговоплощенія оно является обратною стороною аріанства: то спасеніе, въ какомъ нуждается чистая, омрачаемая невѣдѣніемъ и дурными примѣрами природа человѣческая, могло быть совершено и не Богомъ, а тѣмъ тварнымъ существомъ, какимъ аріане считали Сына Божія, потому что это спасеніе заключается лишь во внѣшнемъ просвѣщеніи, а не въ томъ привлеченіи и освященіи сердца человѣческаго, какое возможно только для всемогущаго Творца людей. Равнымъ образомъ и для аріанъ не могло быть понятно ученіе о паденіи человѣческой природы въ Адамѣ, потому что при такомъ ученіи не могло достигнуть своей цѣли пришествіе въ міръ Сына Божія: тварное существо не могло возстановить природу. При отсутствіи исторической связи между аріанствомъ и пелагіанствомъ послѣднее несомнѣнно является въ существѣ дѣла лишь примѣненіемъ аріанскаго христологическаго принципа въ области антропологіи: аріанская христологія неизбѣжно вела къ пелагіанской антропологіи.—Точно также и въ правоученіи, по вопросу о законахъ внутренней духовной жизни человѣка, пелагіанство существеннымъ образомъ извращаетъ чистую христіанскую истину. При пелагіанскомъ понятіи о человѣческой природѣ необходимо и на взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ смотрѣть съ формально-юридической, законнической точки зрѣнія: Богъ далъ человѣку законъ, въ которомъ выразилъ Свою волю, и предоставилъ человѣку на выборъ или исполнить эту Его волю и наслѣдовать спасеніе или же творить свою человѣческую волю и наслѣдовать осужденіе. Такъ какъ человѣкъ обладаетъ чистыми, неповрежденными духовными силами, то онъ имѣетъ полную возможность исполнить волю Божію во всей ея полнотѣ и потому совершенно неизвинителенъ, и никоимъ образомъ не можетъ получить спасеніе, если

грѣшитъ. Смиренію и молитвѣ здѣсь нѣтъ никакого мѣста. Такъ пелагіанство, по выраженію боровшихся съ нимъ африканскихъ епископовъ, „ниспровергало самыя основы христіанской вѣры“.

Какое значеніе для православной догматики можетъ имѣть историко-критическое изслѣдованіе сущности пелагіанства, это ясно видно уже изъ самой важности затронутыхъ пелагіанами вопросовъ. Подробное раскрытіе заблужденія составляетъ обратную сторону подробнаго раскрытія православной истины.

# ЧАСТЬ I.

## Исторія пелагіанства.

### I.

Первымъ и главнымъ выразителемъ пелагіанскихъ идей и вождемъ пелагіанскаго движенія въ V вѣкѣ былъ монахъ Пелагій, отъ имени котораго получила свое историческое имя и самая ересь. Историческія свѣдѣнія о личности и дѣятельности Пелагія довольно скудны и отличаются отрывочнымъ характеромъ. По происхожденію Пелагій былъ британецъ. Время его рожденія слѣдуетъ относить приблизительно къ половинѣ IV-го вѣка, такъ какъ въ началѣ V вѣка, когда онъ выступилъ на историческую спену, онъ былъ уже въ преклонномъ возрастѣ, „при дряхлѣющемъ тѣлѣ и падающихъ силахъ“. Судя по литературнымъ произведеніямъ Пелагія и по громадному вліянію его на современниковъ, слѣдуетъ признать, что онъ обладалъ значительною образованностію, былъ знакомъ съ лучшими греческими и латинскими какъ церковными, такъ и свѣтскими писателями и прекрасно владѣлъ даромъ слова; онъ свободно владѣлъ и разговорнымъ греческимъ языкомъ [1]).

---

[1]) Британское происхожденіе Пелагія безспорно. Блаж. Августинъ Иппонскій свидѣтельствуетъ, что Пелагій по своему происхожденію получилъ прозваніе британца въ отличіе отъ какого то другаго извѣстнаго въ

Гдѣ провелъ Пелагій свою юность и зрѣлый возрастъ, совершенно неизвѣстно. Первое извѣстіе о Пелагіи относится

---

то время Пелагія. Тарентскаго (Epist. 186 inter August. Edit. Benedict. 1836). Марій Меркаторъ выражается о немъ—«gente Britannus», Орозій—«Britannicus noster», Проспоръ—«colubor Britannus» (Vide in append. p. 2. t. X s. August. oper. Edit. Benedict. Paris. 1839). Изъ какой именно британской области происходилъ Пелагій, неизвѣстно. Что британецъ получилъ при рожденіи греческое имя, въ этомъ нѣтъ ничего страннаго и нѣтъ никакой необходимости предполагать съ Гарнеріемъ, что природное имя Пелагія было Морганъ, что значитъ приморскій, и что лишь впослѣдствіи это имя было замѣнено равнозначущимъ греческимъ Пелагій. При широкомъ распространеніи въ то время греческой культуры по всей римской имперіи, при господствующемъ значеніи греческой литературы во всемъ тогдашнемъ христіанскомъ мірѣ, наконецъ, при повсемѣстномъ распространеніи греческихъ колонистовъ по всѣмъ областямъ имперіи, было совершенно естественно, что британцы, родители Пелагія, быть можетъ, греки по происхожденію, дали своему сыну греческое имя.

О юности Пелагія ничего неизвѣстно. Тѣ извѣстія, какія передаются у нѣкоторыхъ позднѣйшихъ британскихъ писателей, будто Пелагій еще въ юности началъ вести монашескій образъ жизни и за свою святость былъ избранъ въ настоятели древнѣйшаго и обширнѣйшаго изъ британскихъ монастырей, Бангорскаго, и имѣлъ подъ своею властію свыше 2-хъ тысячъ монаховъ (См. у Garnier. Dissert. I. c. IV. in t. 48 patrol. lat. Migne), бенедиктинцы, ученые издатели твореній блаж Августина (въ 30-хъ годахъ настоящаго вѣка) справедливо называютъ невѣроятными баснями (Praefatio t. X s. August. Oper. p. 11).—Что Пелагій въ началѣ V вѣка былъ въ преклонномъ возрастѣ, объ этомъ свидѣтельствуетъ Августинъ (Epist. 186 int. August. in tomo II s. August. oper.).

Источниками, изъ которыхъ заимствуются свѣдѣнія о личности и дѣятельности Пелагія, равно какъ и о другихъ дѣятеляхъ, извѣстныхъ въ исторіи пелагіанства, служатъ главнымъ образомъ противопелагіанскія сочиненія блаж. Августина, писанныя имъ съ 413 года до самой смерти его, т. е. до 430 г. Историческія свѣдѣнія о времени и обстоятельствахъ составленія каждаго изъ этихъ сочиненій собраны въ бенедиктинскомъ изданіи твореній блаж. Августина въ предисловіяхъ къ этимъ сочиненіямъ, въ 1-й и 2-й частяхъ X-го тома. Здѣсь противопелагіанскія сочиненія Августина расположены въ слѣдующемъ хронологическомъ порядкѣ. 1. De peccatorum meritis et remissione et de baptismo infantorum libri tres (412 г.); 2. De spiritu et littera (413 г.); 3. De natura et gratia (415 г.); 4 De perfectione justitiae hominis (415 г.); 5. De Gestis Pelagii (417); 6. De gratia Christi et de peccato originali libri duo (418); 7. De nuptiis et concupiscentia libri duo (419); 8. Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium, Romanae ecclesiae episcopum, libri

къ концу IV-го или къ началу V-го вѣка, когда мы видимъ-сго въ Римѣ во времена папы Анастасія (398—402 г.). Въ-

quatuor (429); 9. Contra Iulianum, haeresis pelagianae defensorem, libri sex (421); 10. De gratia et libero arbitrio ad Valentinum (426); 11. De correptione et gratia ad eumdem Valentinum et cum illo monachos Adrumetinos (427); 12. De praedestinatione sanctorum et de dono perseverentiae (послѣ 428 г.); 13. Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum, sex libros complectens (429—430). Кромѣ этихъ сочиненій важное историческое значеніе имѣютъ письма Августина къ разнымъ лицамъ, написанныя въ періодъ пелагіанскаго движенія; таковы особенно epistolae 124. 139. 140. 141. 145. 146. 149. 157. 168. 169. 177. 179. 183. 186. 188. 190—194. 202, по бенедикт. изд. Въ бенедиктинскомъ изданіи писемъ Августина (in tomo II) помѣщены и письма другихъ лицъ, имѣющія отношеніе къ пелагіанству, какова, напр., обширная переписка между африканскими епископами и папами Иннокентіемъ и Зосимой. Затѣмъ, важное историческое значеніе имѣютъ двѣ докладныя записки (commonitorium) свѣтскаго западнаго писателя, жившаго въ 428—430 г. въ Константинополѣ, Марія Меркатора, написанныя съ тою цѣлью, чтобы выяснить происхожденіе и сущность пелагіанства предъ византійскимъ правительствомъ, къ которому обратились за помощію изгнанные изъ Италіи пелагіанствующіе епископы; полный текстъ этихъ записокъ приведенъ у Migne in tomo 48 patrol. latinae, а выдержки есть in append. p. 2. t. X. s. August. oper. edit. Bened. Извѣстія о дѣятельности Пелагія въ Палестинѣ заимствуются частію изъ Апологетика Павла Орозія (текстъ см. у бенедикт. in app. p. 2. t. X), частію изъ двухъ противопелагіанскихъ сочиненій блаж. Іеронима: письмо къ Ктезифону и діалогъ противъ пелагіанъ (оба есть въ русскомъ переводѣ), частію же изъ сочиненій блаж. Августина. Что касается ученія пелагіанъ, то оно возстановляется главнымъ образомъ по сочиненіямъ блаж. Августина, въ коихъ часто буквально приводятся обширныя выдержки изъ утраченныхъ произведеній Пелагія, Целестія и Юліана; затѣмъ по обширному посланію Пелагія къ Димитріадѣ (текстъ см. in app. t. II s. August. oper. edit. Bened. а переводъ—въ прилож. къ настоящему сочиненію) и по комментаріямъ Пелагія на посланія ап. Павла; отрывки изъ этихъ комментаріевъ сохранились у Августина и Меркатора. Исправленные писателемъ VI вѣка, Кассіодоромъ, эти комментаріи изданы въ собраніи произведеній Кассіодора (in tomo 70 patrol. latinae, Migne).

Изъ историческихъ изслѣдованій о пелагіанствѣ наиболѣе цѣнными являются слѣдующія. 1. *Garnerii* Dissertationes septem, quibus integra continetur historia pelagiana multaeque populares opiniones refelluntur. Vide in tomo 48 patrol. lat., Migne. Здѣсь эти Dissertationes приведены, какъ appendix ad primam partem operum Marii Mercatoris; 2. *Tillemont.* Memoires pour

виду того обстоятельства, что въ указанное время Пелагій пользовался въ Римѣ широкою извѣстностію и связями въ обществѣ, слѣдуетъ думать, что здѣсь онъ поселился уже давно. Очень возможно, что Пелагій былъ въ Римѣ еще при папѣ Дамасѣ (366—384 г.), когда здѣсь жилъ блаж. Іеронимъ, съ коимъ Пелагій, повидимому, былъ здѣсь лично знакомъ и даже друженъ [1]).

---

sèrvir a l'histoire ecclesiastique. T. XIII. 3. *Walch.* Entwurf Historie der Ketzereien. T. IV. 1768; 4. *Wiggers.* Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. B. I. 1821. 5. *Iacobi*, Die Lehre des Pelagius. Leipzig. 1842. 6. *Wörter.* Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre. Freiburg. 1874. 7. *Klasen.* Die innere Entwickelung des Pelagianismus. Freiburg. 1882. 8. *Neander.* Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. B. IV. Hamburg. 1846. 9. *Praefatio* ad t. X Benedict. edit. operum s. Augustini. Къ менѣе цѣннымъ относятся: Norisii, Historia pelagiana; Vossii, Historiae de controversiis quas Pelagius ejusque reliqui moverunt, libri septem; Bowers, Unparteische Historie der römischen Päpsten. T. I—II; Fuchs, Bibliotek der Kirchenversammlungen. T. III. 1873; Hefele, Consilgeschichte. B. II; Darras, Histoire générale de l'Eglise T. XII; Dogmengeschichten Schwane, Baur, Tomasius, Marheineke, Harnack Во всей этой обширной и весьма цѣнной литературѣ о пелагіанствѣ замѣтны два важныхъ пробѣла. Съ одной стороны, не достаточно основательно выяснено самое зарожденіе пелагіанскихъ идей, а съ другой—не обращено надлежащаго вниманія на принципіальное значеніе въ пелагіанской доктринѣ понятія о цѣлостности человѣческой природы въ ея настоящемъ состояніи, вслѣдствіе чего въ системахъ пелагіанскаго ученія нѣтъ желательной логической стройности. Цѣль нашей работы—по возможности обстоятельно изложить историческіе факты, безпристрастно объяснить происхожденіе ихъ и представить въ цѣлостномъ и полномъ видѣ пелагіанское лжеученіе. Руководясь такою цѣлію и обращая вниманіе прежде всего на основательное изученіе первоисточниковъ, мы принимали во вниманіе по возможности всѣ мнѣнія ученыхъ изслѣдователей по затронутымъ вопросамъ, но избѣгали вступать въ малополезную, обременительную для читателя полемику съ тѣми или иными мнѣніями ученыхъ, оставляя черновую работу при себѣ

[1]) Августинъ увѣряетъ, что въ Римѣ Пелагій жилъ весьма долго: diu vixerat, diutissime vixerat (De pec. origin. n. 9. 24). О знакомствѣ Пелагія съ Іеронимомъ въ Римѣ можно догадываться на основаніи выраженія Іеронима, что ему не слѣдуетъ бояться «оказаться нарушителемъ старой дружбы, поражая мечемъ высокомѣрную ересь» (предисл. къ IV кн. толков. на прор. Іеремію). Въ этихъ словахъ Іеронима можно видѣть намекъ на старое зна-

Къ какому классу монаховъ принадлежалъ Пелагій? Монахи его времени раздѣлялись, по образу своей жизни, на три рода: на киновитовъ, жившихъ въ монастыряхъ, отшельниковъ или еремитовъ, жившихъ въ пустыняхъ, и мірянъ—аскетовъ, не выходившихъ изъ общества, но проводившихъ монашескій образъ жизни среди него съ цѣлію не только личнаго спасенія, но и благотворнаго, просвѣтительнаго вліянія на самое общество. Монаховъ послѣдняго рода было въ то время на западѣ весьма много; къ числу ихъ слѣдуетъ отнести и Пелагія [1]).

Какое общественное положеніе занималъ въ Римѣ Пелагій и у кого жилъ, неизвѣстно; можно сказать только, что онъ былъ знакомъ съ многими лицами изъ знатныхъ римскихъ фамилій или же выдающимися по своему общественному положенію и пользовался ихъ покровительствомъ. Извѣстность и знакомство съ такими лицами Пелагій пріобрѣлъ благодаря своимъ литературнымъ трудамъ и благочестивой жизни [2]). Особенную же славу Пелагій стяжалъ себѣ своимъ

---

комство его съ Пелагіемъ, которое могло быть не позже 385 года, когда, послѣ смерти папы Дамаса, Іеронимъ удалился въ Палестину. Однако слѣдуетъ имѣть въ виду, что указанныя слова Іеронима съ равнымъ удобствомъ могутъ быть относимы и къ Іоанну, еп. Іерусалимскому, котораго Іеронимъ считалъ защитникомъ Пелагія въ Палестинѣ.

[1]) Монахомъ называютъ Пелагія отцы Діоспольскаго собора и Меркаторъ. Если Орозій (въ Апологет.) называетъ Пелагія мірянином., то это означаетъ только то, что Пелагій не имѣлъ священнаго сана. Мірянину противоположенъ не монахъ, а клирикъ; получая священный санъ, монахъ уже назывался по этому сану пресвитеромъ или епископомъ. Если, затѣмъ, Августинъ говоритъ, что пелагіанская ересь произошла не отъ епископовъ, не отъ пресвитеровъ и вообще не отъ клириковъ, а отъ людей «вродѣ монаховъ» (veluti monachi. De Gest. Pel. n. 61), то это столь же мало говоритъ противъ монашества Пелагія, какъ выраженіе того же Августина о пелагіанскихъ епископахъ—«veluti episcopi» нисколько не говоритъ о томъ, что послѣдніе не были епископами. Это выраженіе указываетъ только на несоотвѣтствіе поведенія лицъ съ ихъ званіемъ.

[2]) На Діоспольскомъ соборѣ Пелагій въ доказательство своего православія показывалъ массу лестныхъ писемъ къ нему отъ многихъ славныхъ епископовъ, каковы, напр., Августинъ Иппонскій, Павлинъ Нолянскій, Кон-

краснорѣчіемъ, которое было дѣйствительно выдающимся изъ ряда. Силою своего краснорѣчія Пелагій умѣлъ увлекать слушателей до полной рѣшимости оставить міръ и посвятить себя на служеніе Богу. Извѣстно, что благодаря его увѣщаніямъ два богатыхъ юноши, Тимазій и Іаковъ, оставили всѣ свои богатства и начали вести монашескій образъ жизни. Особенно же краснорѣчивъ былъ Пелагій въ обличеніи недостатковъ и пороковъ современнаго ему общества. Краснорѣчивая проповѣдь святости нравовъ и энергичныя обличенія общественныхъ пороковъ, особенно лицемѣрія, доставили Пелагію славу великаго ревнителя благочестія, святаго мужа.

Молва о благочестіи и святости Пелагія достигла и до Августина. „Имя Пелагія, еще пребывавшаго въ Римѣ, я зналъ, пишетъ онъ, съ великою похвалою для него.—Недавно я прочиталъ комментаріи Пелагія, мужа, какъ слышу, святаго, престарѣлаго подвижника.—Пелагій, мужъ, какъ говорятъ знающіе его, благостный и славный, аргументацію противъ первород-

---

станцій и др. Сохранился и самый текстъ одного изъ этихъ писемъ, именно, письма Августина (vide in De gestis Pel. n. 52). Затѣмъ извѣстно, что Пелагій близко стоялъ и пользовался высокимъ уваженіемъ со стороны членовъ такой знатной фамиліи, какъ Анпціанская; къ этой фамиліи, принадлежала та знатная дѣвица Димитріада, которой Пелагій написалъ свое извѣстное посланіе (Epist. ad Demetr. c. 21).—Изъ литературныхъ произведеній Пелагія отъ того времени, когда еще не было никакого сомнѣнія въ его православіи, извѣстны: три книги о вѣрѣ въ Св. Троицу (утрач.) и «Capitulae»—главы, сочиненіе назидательнаго характера, представляющее изъ себя сборникъ нѣкоторыхъ нравоучительныхъ изреченій св. Писанія съ краткими толкованіями; отрывки изъ этихъ главъ сохранились въ сочиненіяхъ Августина и собраны изъ послѣднихъ Гарнеріемъ въ Dissert. VI. c. II. Въ Римѣ же Пелагій написалъ и первое свое еретическое произведеніе, комментаріи на посланія св. Павла; это было незадолго до оставленія имъ Рима, т. е. немного ранѣе 410 года. Историческія свѣдѣнія о комментаріяхъ Vide in lib. de pecc. merit. III, 1, 2. 21; De gest. Pel. n. 32; Commonit. M. Mercat. c. 2; De haeres. 88. Отрывки изъ комментаріевъ собраны у Гарнерія in loco cit.

наго грѣха приводитъ не отъ своего имени.—Думаю, что тотъ превосходный христіанинъ (Пелагій) совершенно не раздѣляетъ этого нечестія [1]). Таковы осторожные отзывы Августина о Пелагіи. Но святость Пелагія, какъ можно предполагать на основаніи того, что извѣстно объ его убѣжденіяхъ и дѣятельности, состояла лишь въ умѣренности и внѣшнемъ благоповеденіи. Въ Пелагіѣ мы не найдемъ того всецѣлаго отрѣшенія отъ всего мірскаго, того пламеннаго стремленія къ тѣснѣйшему внутреннему богообщенію, того постояннаго сознанія своей глубокой немощности и нечистоты предъ Богомъ, какія характеризуютъ истинно великихъ подвижниковъ—аскетовъ. Пелагій проповѣдуетъ умѣренность и золотую средину. Онъ учитъ, что „тѣло должно быть управляемо, а не порабощаемо, и что излишество и въ добрыхъ вещахъ есть порокъ“. Онъ ничего не имѣетъ противъ умѣреннаго употребленія вина и мяса, противъ разумнаго пользованія банями и другими удобствами жизни. Самая наружность его не свидѣтельствовала объ аскетическомъ образѣ жизни. По описаніямъ современниковъ, Пелагій былъ массивнаго сложенія, тучный и высокій ростомъ. Пресвитеръ испанскій Орозій, имѣвшій дѣло лично съ нимъ въ 415 году, описываетъ его, какъ человѣка упитаннаго и изнѣженнаго изысканною пищею и омовеніями и увѣреннаго въ легкости спасенія при употребленіи вина и мяса, человѣка исполинскаго роста, съ широкими плечами, съ крѣпкой шеей, съ широкимъ и полнымъ лицомъ [2]). Несправедливо было бы на основаніи такой наружности считать Пелагія плотоугодникомъ и сластолюбцемъ, чему явно проти-

[1]) De gest. Pel. n. 36; De pec. mer. III, 1. 5. 6; Cf. Epist. 140. n. 83 inter August.

[2]) P. Orosii Apologet 27. Подобнымъ образомъ описываетъ Пелагія и Іеронимъ: «ipse mutus (ep. Iohannes Ierusal.) latrat per Albinum (вм. Albionem) canem (Pelag.), grandem et corpulentem, qui calcibus magis posset saevire, quam dentibus». Предисл. къ 3 кн. толк. на прор. Іеремію.

ворѣчатъ отзывы современниковъ о нравственной чистотѣ Пелагія, но еще болѣе несправедливо было бы отрицать существенное отличіе аскетическаго воззрѣнія Пелагія отъ воззрѣній истинныхъ аскетовъ.

Легко осуществляя означенный свой идеалъ святости, какъ умѣреннаго и спокойнаго исполненія заповѣдей Божіихъ, Пелагій не понималъ той тяжелой внутренней борьбы съ грѣхомъ, которая необходима вездѣ тамъ, гдѣ человѣкъ представляетъ идеаломъ святости совершенную свободу отъ всякихъ грѣховныхъ помысловъ и тѣснѣйшее внутреннее единеніе съ Богомъ. Путь спасенія казался ему легкимъ, а врагъ нашего спасенія, діаволъ, слабосильнымъ: „слабъ, говоритъ онъ, тотъ врагъ, который побѣждаетъ насъ только тогда, когда мы сами желаемъ быть побѣжденными“. По мнѣнію Пелагія, всего труднѣе человѣку возобладать надъ чувственными страстями, сластолюбіемъ и плотскою похотью. Усмиривши эти двѣ главныхъ страсти, человѣкъ уже легко идетъ путемъ спасенія. О духовныхъ страстяхъ, о самомнѣніи и эгоизмѣ, у него очень мало говорится. Предложивъ человѣку свѣтоносный источникъ духовнаго вѣдѣнія въ божественномъ откровеніи и одаривъ его свободною волею, Богъ, по представленію Пелагія, имѣетъ судить людей исключительно по дѣламъ ихъ и дастъ вѣчное спасеніе праведникамъ, какъ награду за заслуги добрыхъ дѣлъ.

Такіе взгляды не свидѣтельствуютъ о способности Пелегія къ глубокому умозрѣнію и къ великимъ духовнымъ подвигамъ, къ высокому совершенству. При своемъ узко практическомъ направленіи мысли онъ не былъ способенъ понять всю глубину христіанскаго міровоззрѣнія, а при своей спокойной, уравновѣшенной, чуждой всякихъ увлеченій натурѣ не былъ способенъ постигнуть ту неизмѣримую бездну грѣховности, въ какой находится всякій человѣкъ съ момента вступленія въ міръ. Чтобы дойти до убѣжденія въ ничтожествѣ и безсиліи зла, въ постоянной возможности для человѣка

владѣть собою и всегда легко исполнять волю Божію, Пелагію нужно было обладать натурою очень спокойною, чуждою глубокихъ потрясеній и страстей и чуждою высокихъ порывовъ и тоски по недостижимомъ идеалѣ святости, и нужно было слишкомъ мало знать другихъ людей. Однимъ словомъ, изъ всего ученія Пелагія ясно видна посредственность его натуры и интеллектуально-моральнаго развитія.—Это же подтверждается и тѣми извѣстіями, какія сохранились о дѣятельности Пелагія. Въ жизни, въ періодъ своей ересической дѣятельности, Пелагій является всюду человѣкомъ скрытнымъ, уклончивымъ и осторожнымъ до предосудительности. Своимъ близкимъ ученикамъ наединѣ онъ подробно раскрывалъ свои религіозныя воззрѣнія, а въ обществѣ, при лицахъ мало знакомыхъ, по вопросамъ вѣроученія онъ ограничивался такими общими выраженіями, которыя не давали возможности открыть подлинный смыслъ его убѣжденій. Когда ему приходилось публично исповѣдывать свою вѣру, то онъ имѣлъ обычай пространно излагать вѣру въ Св. Троицу и вообще въ то, о чемъ его не спрашивали, и ограничиваться самыми общими выраженіями въ тѣхъ пунктахъ, въ коихъ подозрѣвалось его православіе и въ коихъ потому требовалась особенная ясность въ выраженіяхъ. При этомъ онъ охотно и пространно осуждалъ всѣхъ, осужденныхъ церковію еретиковъ, чтобы показать себя строго православнымъ. Если ему указывали, что лица, завѣдомо близкія ему и единомышленныя съ нимъ уличены въ томъ или иномъ заблужденіи, то онъ не стѣснялся публично отрекаться отъ всякой солидарности съ ними. Палестинскихъ епископовъ онъ не постѣснился сознательно ввести въ обманъ посредствомъ своихъ двусмысленныхъ и лживыхъ объясненій. По всему этому хорошіе отзывы современниковъ Пелагія о послѣднемъ слѣдуетъ объяснять отчасти недостаточнымъ знакомствомъ съ Пелагіемъ вслѣдствіе скрытности его при безупречномъ внѣшнемъ поведеніи, отчасти же вообще низкимъ нравственнымъ уровнемъ общества; при всеобщемъ лицемѣріи и

распущенности достаточно было для Пелагія быть просто добропорядочнымъ монахомъ, чтобы пріобрѣсть уваженіе въ обществѣ. А его обширная начитанность, литературные труды и выдающееся краснорѣчіе стяжали ему славу великаго учителя и ревнителя благочестія.

Въ указанныхъ индивидуальныхъ особенностяхъ Пелагія, при руководствѣ нѣкоторыхъ положительныхъ историческихъ данныхъ, можно найти ключъ къ пониманію условій зарожденія антропологическихъ заблужденій Пелагія. Есть основанія думать, что заблужденія эти зародились въ Пелагіѣ задолго до начала пелагіанскаго движенія и были выработаны имъ самостоятельно на почвѣ односторонняго, юридическаго понятія о праведности и спасеніи. На это есть довольно ясныя указанія въ уцѣлѣвшихъ отрывкахъ изъ его „главъ“. Изъ этихъ отрывковъ видно, что Пелагій еще въ то время, когда православіе его ни въ комъ не вызывало сомнѣній, высказывалъ такой взглядъ на спасеніе, который неизбѣжно долженъ былъ привести къ раціоналистическому воззрѣнію на человѣческую природу, какъ только будетъ поднятъ вопросъ о природѣ. Въ этомъ сочиненіи Пелагій высказывалъ между прочимъ слѣдующія сужденія: „человѣкъ можетъ быть безъ грѣха, если хочетъ; кто не знаетъ закона, тотъ не можетъ быть безъ грѣха; всѣ царствуютъ собственною волей; нечестивымъ въ день суда не должно быть пощады; царство небесное было обѣщано святымъ и въ ветхомъ завѣтѣ [1])“. Здѣсь очевидно придается слишкомъ большое, едвали даже не исключительное значеніе субъективному фактору въ дѣлѣ спасенія и достиженія святости, свободной волѣ человѣка: воля имѣетъ царственное значеніе въ духовной жизни человѣка; просвѣщенная закономъ Божіимъ, она всегда имѣетъ полную возможность избѣжать грѣха. Но, если свободу человѣка въ выборѣ добра и зла понимать безъ всякаго ограниченія, какъ

[1]) De gest. Pel. n. 2—16; Gennadius. Liber de script. eccles c. 42.

абсолютно независимую возможность во всякое время избрать добро или зло, то о природной склонности ея къ злу, въ чемъ главнымъ образомъ и состоитъ порча человѣческой природы, не можетъ быть и рѣчи: если человѣкъ обладаетъ волею чистою и неповрежденною, то чистою же нужно представлять и вообще природу духа человѣческаго. Этотъ поверхностный, преувеличенный взглядъ на значеніе свободной воли въ дѣлѣ спасенія, т. е. въ достиженіи праведности, Пелагій продолжалъ развивать и въ позднѣйшихъ своихъ произведеніяхъ, защищая ту мысль, что человѣкъ силою дарованной ему отъ Бога свободной воли легко можетъ избѣгать всѣхъ грѣховъ и исполнять всѣ заповѣди Божіи, аргументируя въ томъ смыслѣ, что Богъ не могъ приказать человѣку невозможнаго, что самый фактъ существованія заповѣдей и возмездія за такое или иное отношеніе къ нимъ свидѣтельствуетъ о возможности исполненія ихъ во всей полнотѣ собственными силами человѣка.

Здѣсь естественно возникаетъ вопросъ, какимъ же образомъ могло случиться, что благочестивый монахъ, человѣкъ, посвятившій всю свою жизнь изученію св. Писанія и законовъ внутренней, духовной жизни христіанина, могъ прійти къ столь грубому, поверхностному, совершенно противному и ученію св. Писанія и всеобщему жизненному опыту представленію о свободѣ воли и о духовной жизни христіанина? На этотъ вопросъ можно отвѣчать лишь гадательно, такъ какъ объ условіяхъ воспитанія и образованія Пелагія никакихъ опредѣленныхъ извѣстій нѣтъ. То обстоятельство, что первоначально Пелагій впалъ въ заблужденіе именно по вопросу о духовной жизни и спасеніи человѣка, даетъ основаніе думать, что источникъ этого заблужденія коренится въ личныхъ особенностяхъ природы самого Пелагія. А тотъ фактъ, что ученіе Пелагія встрѣтило весьма сочувственный пріемъ на западѣ, показываетъ, что это ученіе вообще соотвѣтствовало духовному складу западнаго человѣка, его формально-юридическимъ воззрѣніямъ, унаслѣдованнымъ отъ языческаго Рима.

Не случайно формально-юридическій взглядъ на праведность, какъ на сумму добрыхъ дѣлъ, а на спасеніе, какъ на награду за эти заслуги, сдѣлался впослѣдствіи господствующимъ въ римской церкви: это—историческое наслѣдіе запада.

Юридическому складу ума западнаго человѣка, привыкшему оцѣнивать поступки людей по строгимъ нормамъ закона, только какъ проявленія доброй или злой воли, должны были быть особенно понятны всѣ тѣ весьма немалочисленныя изреченія св. Писанія, въ коихъ ясно говорится, что спасеніе достигается добрыми дѣлами, что Богъ воздастъ каждому человѣку по дѣламъ его. Въ параллель этимъ изреченіямъ въ св. Писаніи находится много рѣшительныхъ выраженій въ пользу свободы воли и независимой способности человѣка грѣшить или не грѣшить, исполнять волю Божію или не исполнять ея. Дѣйствительно, какъ выражался Пелагій, „томы обоихъ завѣтовъ полны свидѣтельствами такого рода“, какъ напр. извѣстныя слова Господа чрезъ прор. Исаію: *аще хощете и послушаете Мене, благая земли снѣсте, аще ли же не хощете, ни послушаете, мечь вы поястъ, уста бо Господня глаголаша сія.* (I, 19—20). Въ преувеличеніи значенія свободы воли въ дѣлѣ спасенія человѣка и въ пониманіи сего спасенія, какъ награды за добрыя дѣла, нѣтъ еще догматическаго заблужденія; это только низменное воззрѣніе, встрѣчающееся въ христіанскомъ мірѣ во всѣ времена и свойственное вообще людямъ, недостаточно глубоко понимающимъ законы духовной жизни человѣка. Но когда, при такомъ воззрѣніи, человѣкъ попытается раціонально-догматически установить извѣстныя положенія о духовной природѣ человѣка и его спасеніи, то опасность такого воззрѣнія въ смыслѣ возможности уклониться къ пелагіанству очевидна. Такъ именно и случилось при возбужденныхъ Пелагіемъ спорахъ. Для того, чтобы рѣшить одинъ изъ глубочайшихъ вопросовъ догматики и вмѣстѣ аскетики, вопросъ о взаимоотношеніи субъективнаго и объективнаго факторовъ спасенія, свободы и благодати, для

того, чтобы правильно понять и примирить ученіе Писанія о духовномъ безсиліи человѣка, о необходимости постоянной помощи Божіей въ дѣлѣ спасенія—съ одной стороны, и столь же ясное ученіе Писанія о свободѣ воли—съ другой, требовалась *особенная осмотрительность, особенная внимательность* къ указаніямъ Писанія на свободу человѣка и сверхъестественную благодать Божію и на ихъ взаимоотношеніе. Къ сожалѣнію, этого не случилось. Что великая проблема о законахъ духовной жизни христіанина была поднята на западѣ, *это весьма естественно: она соотвѣтствовала практическому* складу ума западнаго человѣка. Но достойно сожалѣнія то, что какъ пелагіанство умалило значеніе благодати Божіей въ дѣлѣ спасенія человѣка, такъ, напротивъ, Августинъ впалъ уже въ другую крайность, не умалилъ, а совсѣмъ отвергъ значеніе свободной воли человѣка въ дѣлѣ его спасенія.

Глубоко коренясь въ особенностяхъ личной природы Пелагія, отличавшейся свойственною вообще западному человѣку склонностію къ формализму и юридизму, преувеличенное воззрѣніе Пелагія на духовныя силы человѣка развилось и окрѣпло, повидимому, не безъ вліянія со стороны ученія нѣкоторыхъ восточныхъ отцовъ о свободѣ воли. Въ борьбѣ *съ гностицизмомъ, манихействомъ и распущенностію* общественныхъ нравовъ восточные отцы съ особенною силою настаивали на свободѣ человѣческой воли, на полной независимости ея отъ всякихъ внутреннихъ и внѣшнихъ условій въ дѣлѣ исполненія воли Божіей. Въ противоположность гностико-манихейскому *воззрѣнію на матерію, какъ на источникъ грѣха*, они настойчиво доказывали совершенство и величіе богосозданной человѣческой природы какъ тѣлесной, такъ и духовной, и единственный источникъ зла указывали въ человѣческомъ произволеніи, въ дурномъ направленіи человѣческой воли, обусловливаемомъ различными причинами. Такъ, по *Клименту Александрійскому*, „грѣхъ есть произвольная несправедливость,

грѣхъ происходитъ изъ моей собственной воли“ [1]). Вопреки гностикамъ, Климентъ отрицаетъ мысль, что на человѣкѣ лежитъ проклятіе отъ самаго его рожденія, такъ какъ у ребенка нѣтъ еще свободной воли [2]). „Еслибы, разсуждаетъ *св. Иринеи Ліонскій*, отъ природы одни были добры, а другіе злы, то ни тѣ не заслуживали бы похвалы, ни эти осужденія; но такъ какъ всѣ имѣютъ одну и туже природу и способность избирать и дѣлать добро, или же не дѣлать, то одни награждаются Богомъ за избраніе добра, а другіе наказываются за отверженіе добра“ [3]). Отцы IV вѣка еще рѣшительнѣе выражались о свободѣ воли. „Зло, разсуждаетъ св. *Кириллъ Іерусалимскій*, есть произведеніе собственнаго произволенія.— Грѣшимъ самопроизвольно. Что такое грѣхъ? Не внѣ тебя, человѣкъ, сей борющійся врагъ, напротивъ, изъ тебя произрастаетъ злая отрасль. Взирай правыми очами и не будетъ похоти“ [4]). „Если, пишетъ *св. Григорій Нисскій*, кто воспользуется стремленіями своей природы надлежащимъ образомъ, то, какъ нѣкій царь, пользующійся содѣйствіемъ множества рукъ своихъ подданныхъ, удобно преуспѣетъ, по желанію, въ добродѣтели. Если же увлечется ими, какъ бы при возстаніи на владѣтеля рабовъ, будетъ ими порабощенъ“ [5]). „Сотворившій человѣка по образу своему, разсуждаетъ тотъ же отецъ, вложилъ въ естество твари начатки всѣхъ благъ, такъ что не отвнѣ входитъ въ насъ хорошее, но въ нашей волѣ брать какое намъ угодно благо изъ естества, какъ бы изъ нѣкоторой сокровищницы.—Получить желаемое, обрѣсти искомое—въ нашей волѣ, какъ скоро захотимъ сего, и зависитъ

---

[1]) Clem. Alex. Strom. II. p. 463. Ср. св. Іуст. Мучен Аполог. 1-я. 43; Ѳеофила книга къ Автолику. II. 27.

[2]) Strom. III. p. 557.

[3]) Св. Иринея Книга противъ ересей. IV. 37. 2.

[4]) Св. Кирилла Іерус. 2-е огласит. слово. гл. 1—2.

[5]) Св. Григорія Нисск. Разговоръ съ Макриною о душѣ. стр 245.

отъ нашего произволенія. Равнымъ образомъ и наклонность къ худому происходитъ не отвнѣ по какой либо понуждающей необходимости; зло происходитъ вмѣстѣ съ самымъ соизволеніемъ на зло, приходя въ бытіе тогда, когда мы избираемъ его; само же по себѣ, въ собственной своей сущности, внѣ произволенія зло не существуетъ. Изъ сего ясно открывается самоправная и свободная сила, какую Господь естества создалъ въ естествѣ человѣческомъ для того, чтобы отъ нашего произволенія зависѣло все и доброе и худое“ [1]. „Произволеніе, пишетъ *св. Іоаннъ Златоустъ*, есть движеніе, рождающееся изъ насъ самихъ, которое мы направляемъ, куда хотимъ. Воля сама въ себѣ есть природная способность, данная отъ Бога, но воля, направленная къ извѣстной цѣли, есть нѣчто наше собственное, дѣйствіе нашего расположенія“ [2]. Указывая на блуднаго сына въ извѣстной притчѣ Спасителя, Златоустъ говоритъ, что этотъ сынъ „сдѣлался разслабленнѣе всякаго больнаго и помѣшаннаго въ умѣ, но какъ только родилось въ немъ желаніе, достаточно было одного произволенія и перемѣны мыслей, чтобы стать опять юнымъ“ [3].

Подобныя сужденія о свободѣ волѣ легко могли быть поняты и истолкованы въ превратномъ, преувеличенномъ смыслѣ, если разсматривать ихъ съ заранѣе сложившимся преувеличеннымъ взглядомъ на значеніе добрыхъ дѣлъ въ достиженіи спасенія. Они легко могли повести къ пелагіанскому формальному понятію о свободѣ воли и ложному воззрѣнію на духовныя силы человѣческой природы. Западная богословская мысль всегда слѣдовала за восточною и отсюда нѣтъ ничего невѣроятнаго въ предположеніи, что въ концѣ IV-го вѣка нѣкоторые изъ западныхъ учителей, каковъ былъ, напр., Пелагій, односторонне поняли ученіе восточныхъ отцовъ о сво-

---

[1]) Св. Григорія Нисск. о блаженствѣ слово 5.

[2]) Бесѣда 13-я на посл. ап. Павла къ Римл.

[3]) Бесѣда на Римл. VI, 6.

бодѣ воли и, оставивъ безъ вниманія ясное ученіе послѣднихъ о поврежденіи человѣческой природы въ Адамѣ, начали учить во духѣ пелагіанства. Несомнѣнно извѣстно, что какъ самъ Пелагій, такъ и другіе вожди пелагіанства, были знакомы съ произведеніями восточныхъ отцовъ и ссылались на нихъ, особенно на Златоуста, въ подтвержденіе именно своего ученія о свободѣ воли.

Наконецъ, очень естественно предположить вліяніе классической литературы на возникновеніе заблужденій Пелагія. О широкомъ увлеченіи тогдашняго западнаго общества классическою литературою свидѣтельствуютъ единогласно всѣ западные церковные писатели IV-го вѣка. Натуралистическое воззрѣніе языческихъ писателей очень легко могло повліять и и отразиться на воззрѣніяхъ христіанскихъ читателей помимо желанія и сознанія послѣднихъ. Пелагіанскій же взглядъ на человѣческую природу очень близокъ къ естественному, натуралистическому воззрѣнію классическихъ писателей на природу человѣка [1]).

---

[1]) Между современниками Пелагія существовали три различныхъ взгляда на происхожденіе заблужденій его: взглядъ блаж. Іеронима, мнѣніе Марія Меркатора и взглядъ блаж. Августина. Что касается Іеронима, то несомнѣнно, что онъ не имѣлъ никакихъ опредѣленныхъ историческихъ свѣдѣній о зарожденіи пелагіанскихъ идей. Онъ указываетъ самые разнообразные источники послѣднихъ, основываясь лишь на случайномъ сходствѣ, какое находилъ между ученіемъ пелагіанъ и мнѣніями лжеучителей прежняго времени, а не на какихъ-либо достовѣрныхъ историческихъ извѣстіяхъ о взаимной связи между ними. Такъ, учителями Пелагія онъ называетъ стоиковъ (ихъ ученіе о безстрастіи), Оригена, Руфина Аквилейскаго, Іовиніана, Евагрія, Палладія Гелленопольскаго и др. Безспорно, что тѣ или иныя частныя мысли указанныхъ лицъ имѣли сходство съ ученіемъ Пелагія, напр. ученіе Оригена о свободѣ воли, но фактически установить историческую связь между ними невозможно.

По извѣстію Меркатора, Пелагій заимствовалъ свое лжеученіе отъ идей Ѳеодора Мопсуестійскаго, занесенныхъ въ Римъ чрезъ нѣкоего сирійца Руфина, который пришелъ въ Римъ во времена папы Анастасія и внушилъ здѣсь Пелагію мысли своего учителя, Ѳеодора (Common. adr. haer. Pel. App.

Каковы бы ни были факторы зарожденія основныхъ идей Пелагія, несомнѣнно слѣдуетъ признать, что эти факторы были самаго общаго характера, а никакъ не случайнаго, вродѣ случайнаго занесенія идей какого-нибудь восточнаго учителя, потомучто эти же факторы подготовили въ западномъ обществѣ благопріятную почву для распространенія выяснившаго-

---

p. 2 t X. s. August. oper. Edit. Bened. p. 2289.). Но это извѣстіе въ томъ видѣ, въ какомъ передаетъ его Меркаторъ, совершенно неправдоподобно. Невозможно предположить, чтобы человѣкъ преклонныхъ лѣтъ, богословски образованный, самъ писавшій богословскія сочиненія, вдругъ, подъ вліяніемъ случайнаго знакомства, рѣшился кореннымъ образомъ измѣнить свое христіанское міровоззрѣніе. Извѣстіе Меркатора можно принять въ томъ только смыслѣ, что Пелагій дѣйствительно былъ знакомъ съ Руфиномъ, но не заимствовалъ отъ послѣдняго свои заблужденія, а лишь нашелъ у него подтвержденіе и, быть можетъ, отчасти раціонально-экзегетическое обоснованіе своему воззрѣнію на человѣческую природу. Въ такомъ видѣ извѣстіе Меркатора заслуживаетъ, какъ увидимъ далѣе, полнаго довѣрія.

Болѣе другихъ знакомый съ пелагіанствомъ, Августинъ, источникъ послѣдняго видѣлъ въ дошедшей до крайности оппозиціи противъ упадка нравовъ со стороны нѣкоторыхъ, не по разуму пламенныхъ ревнителей благочестія. Замѣтивъ, что многіе извиняютъ свои пороки указаніемъ на природную слабость духовныхъ силъ человѣка, эти ревнители возстали и противъ самого ученія о поврежденіи человѣческой природы въ Адамѣ (De nat. et gratia. c. 1). Это мнѣніе страдаетъ тѣмъ же недостаткомъ, какъ и мнѣніе Меркатора; оно не указываетъ самого источника возникновенія пелагіанскаго понятія о природѣ, а указываетъ лишь одинъ изъ факторовъ въ развитіи пелагіанскаго движенія: оппозиція противъ распущенности нравовъ потому, конечно, и приняла характеръ полемики противъ низкаго понятія о силахъ человѣческой природы, что у самихъ виновниковъ этой оппозиціи заранѣе составилось преувеличенно высокое мнѣніе о силахъ человѣка. Откуда же возникло самое это мнѣніе, вопросъ остается открытымъ.

Историки пелагіанства въ объясненіи происхожденія послѣдняго доселѣ примыкали къ которому-нибудь изъ указанныхъ трехъ взглядовъ современниковъ пелагіанскаго движенія. Такъ, кардиналъ Норисъ защищалъ взглядъ Іеронима, Гарнерій раздѣлялъ мнѣніе Меркатора; къ Гарнерію примыкаютъ бенедиктинцы. Два лучшихъ новѣйшихъ историка пелагіанства, Неандеръ и Вертеръ, развиваютъ взглядъ Августина, не отрицая доли истины и за свидѣтельствомъ Меркатора. Они раздѣлили и ошибку Августина, принявъ одинъ изъ факторовъ развитія пелагіанскаго движенія за источникъ самого зарожденія пелагіанизма.

ся лжеученія. Не подъ вліяніемъ, конечно, какихъ-либо глубокомысленныхъ, неоспоримыхъ доводовъ со стороны вождей пелагіанскаго движенія римско-италійская церковь примкнула къ пелагіанству, а потомучто въ ней были заложены и давно уже подготовляли почву тѣ самые факторы, которые вызвали и самое зарожденій пелагіанскихъ идей, именно: сложившіяся національныя особенности западнаго міра, выразившіяся въ одностороннемъ, преувеличеннымъ взглядѣ на значеніе свободной воли въ проявленіи человѣческой дѣятельности, а затѣмъ, одностороннее усвоеніе ученія восточныхъ отцовъ о свободѣ воли и безсознательное проникновеніе духомъ языческаго натурализма вслѣдствіе увлеченія классическими писателями. Обозрѣвая исторію борьбы церкви съ пелагіанствомъ, мы встрѣчаемся съ замѣчательнымъ явленіемъ: собственно западная, римско-италійская церковь не принимала въ этой борьбѣ почти никакого участія. Ни одинъ изъ италійскихъ епископовъ не написалъ какого-нибудь трактата противъ еретиковъ и не принималъ какихъ-либо суровыхъ мѣръ по отношенію къ послѣднимъ, хотя этого прямо требовали императорскіе эдикты противъ пелагіанъ. Правда, римскіе папы осудили пелагіанство, но не слѣдуетъ забывать, что папа Иннокентій осудилъ только отвергающихъ крещеніе дѣтей и помощь благодати Божіей, чего никогда не отвергали пелагіане. Преемникъ его, Зосима, несомнѣнно самъ былъ пелагіанецъ и осудилъ пелагіанъ лишь изъ страха предъ гражданскою властію; преемники же Зосимы лишь повторяли сужденія послѣдняго относительно пелагіанства, такъ какъ иначе дѣйствовать и нельзя было. Подозрѣвать ихъ въ принадлежности къ пелагіанству нѣтъ никакихъ основаній, но и считать мнѣнія ихъ за выраженіе голоса всей италійской церкви еще менѣе основаній.

Сказать, что италійскіе епископы, современники пелагіанства, пассивно относились къ послѣднему, мало. Исторія свидѣтельствуетъ, что весьма многіе италійскіе епископы открыто сочувствовали ученію пелагіанъ. Извѣстенъ слѣдующій фактъ.

Въ 418 году папа Зосима потребовалъ отъ италійскихъ епископовъ подписи къ своему окружному посланію, содержавшему осужденіе Пелагія и Целестія и ученія ихъ. „Весьма многіе“ (plurimi) епископы отказались отъ подписи и послѣдняя была „вымучена“ у многихъ лишь угрозою лишенія каѳедръ. Но на 18 епископовъ и эта угроза не могла повліять; они рѣшительно отказались отъ подписи, обличили Зосиму въ измѣнѣ своимъ прежнимъ убѣжденіемъ и открыто заявили въ своемъ публичномъ исповѣданіи вѣры твердое убѣжденіе въ неповрежденности человѣческой природы. „Свидѣтельствуемъ, говорятъ они, что природа человѣка—благая и цѣльная, какъ созданная благимъ Богомъ.—Утвердивъ благо природы и благословеніе и честь брака, мы послѣдовательно отвергаемъ природный грѣхъ, какимъ бы именемъ онъ ни назывался, чтобы не причинить оскорбленія Творцу всѣхъ, Богу, утвержденіемъ, что Имъ можетъ быть творимо что-либо съ грѣхомъ“ [1]). Такое отношеніе италійскихъ епископовъ къ пелагіанству краснорѣчиво свидѣтельствуетъ, что почва для распространенія пелагіанскихъ идей была уже подготовлена на западѣ.

## II.

Пелагіанское движеніе началось въ Римѣ въ началѣ V вѣка съ нападокъ Пелагія на ученіе о слабости и поврежденности человѣческой природы, о безсиліи ея въ дѣлѣ достиженія святости и о благодати, какъ исключительномъ факторѣ спасенія. Нападки эти были вызваны ошибочнымъ мнѣніемъ Пелагія объ опасности этого ученія для общественныхъ

[1]) Libellus fidei S. I. C. Vide in App. p. 2 p. 2367. Объ отношеніи италійскихъ епископовъ къ посланію Зосимы см. o. Mercat. common. aliud. p. 2302.

нравовъ, ошибочнымъ представленіемъ, будто человѣкъ не можетъ начать дѣло внутренняго самоисправленія и внѣшняго упорядоченія своей жизни, пока не убѣдится, что все это дѣло зависитъ отъ него самого, находится въ его собственной власти.

Въ Римѣ Пелагій пріобрѣлъ извѣстность, какъ ревностный проповѣдникъ благочестивый жизни и строгій обличитель испорченныхъ нравовъ римскаго общества. Основной тонъ проповѣди его заключался въ призывѣ къ самоуглубленію и самоисправленію; каждый долженъ самъ совершать свое спасеніе, а не надѣяться на благодать Божію. Мнѣніе, что Богъ проститъ намъ грѣхи наши въ виду природной нашей немощи и удобопреклонности къ грѣху, возмущало Пелагія въ высшей степени и онъ не находилъ достаточно словъ для порицанія его. „Жестоко, тяжело, мы не можемъ, мы обременены слабою плотію“—съ ироніей повторяетъ Пелагій сужденія тѣхъ, кои собственное небреженіе о спасеніи извиняли указаніями на слабость природы. [1]). Другіе извиняли себя указаніями на среду, въ которой они жили, и на мірскія занятія, отвлекавшія ихъ отъ заботъ о спасеніи [2]). Многіе, не надѣясь и не стремясь къ достиженію истинной святости, довольствовались внѣшнимъ благочестіемъ и вводили другихъ въ заблужденіе своею мнимою праведностію. Мѣтко и язвительно бичуетъ Пелагій этотъ широко распространенный въ тогдашнемъ обществѣ порокъ лицемѣрія. „Очень не трудно, пишетъ онъ, носить какой-нибудь дурной плащъ, почтительнѣйшимъ образомъ привѣтствовать встрѣчныхъ, цѣловать руки и колѣни, выражать смиреніе и кротость склоненной къ землѣ головой и опущенными взорами, произносить слова едва внятнымъ и нѣжнымъ голосомъ, очень часто вздыхать и при каждомъ словѣ называть себя грѣшнымъ и окаяннымъ. А если такого сми-

[1]) Epist. ad. Demetr. c. 16.

[2]) Pelagii comment. in Ephes. IV, 4—5.

ренника оскорбить самымъ ничтожнымъ словомъ, то онъ сейчасъ же поднимаетъ брови, выпрямляетъ шею и быстро измѣняетъ кроткій тонъ рѣчи въ безумный крикъ. Не такому смиренію училъ насъ Христосъ“ [1]). При пониженіи общаго уровня нравовъ въ сознаніи людей исчезало самое различіе между добродѣтелями и пороками и многіе часто принимали за добродѣтель лишь тѣнь ея, подкрашенный порокъ. „Многіе гордость считаютъ свободой, лесть смиреніемъ, злость принимаютъ за умъ, глупость называютъ простотой“ [2]). Многіе считали своимъ несчастіемъ уже то, что они созданы съ возможностію грѣшить; имъ казалось, что было бы гораздо лучше, если бы Богъ создалъ человѣка такъ, чтобы онъ не могъ грѣшить. Противъ этого заблужденія Пелагій доказывалъ, что добродѣтель, какъ таковая, возможна только тогда, когда она добровольна [3]). Многіе, полагаясь на милосердіе Божіе и преувеличивая свое безсиліе, вслѣдъ за Оригеномъ раздѣляли идею апокатастасиса и думали, что свящ. Писаніе учитъ о вѣчности мученій только для устрашенія и что въ дѣйствительности Богъ не можетъ допустить вѣчныхъ мученій [4]). Были и такіе, кои по теоріи безусловнаго предопредѣленія думали, что спасеніе ихъ обезпечено, разъ Богъ допустилъ ихъ увѣровать, получить крещеніе и принимать участіе въ евхаристіи [5]).

Но главную опасность для чистоты нравовъ Пелагій увидѣлъ въ ученіи о природной склонности человѣка къ грѣху, о наслѣдственной испорченности самой природы человѣка. Преувеличивая эту испорченность, многіе считали себя безсильными бороться съ грѣхомъ и спокойно предавались влеченію

---

[1]) Epist. ad. Dem. c. 20.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid.
[4]) Comment. in 1 Cor. III. 13; cp. De gest. Pel. n. 10.
[5]) Comment. in. Ephes. V. 6; Cp. in. 1 Cor. X, 1.

дурныхъ привычекъ и страстей. Это воззрѣніе, по мнѣнію Пелагія, становилось особенно опаснымъ для общественныхъ нравовъ вслѣдствіе того, что многіе возводили ученіе о духовномъ безсиліи человѣка на степень догмата, и между ними всего болѣе блаж. Августинъ. Подъ вліяніемъ отчасти своей пламенной, склонной къ крайностямъ природы, отчасти же подъ вліяніемъ чудесныхъ обстоятельствъ своего обращенія въ христіанство Августинъ пришелъ къ убѣжденію, что человѣкъ, предоставленный естественнымъ своимъ силамъ, можетъ быть только рабомъ влеченій чувственной природы, какимъ былъ самъ онъ, прежде чѣмъ коснулась его благодать Божія, и что отъ этого рабства грѣху можетъ освободить человѣка *только сила Божія, благодать Божія*. Откуда же въ человѣческой природѣ такое ненормальное явленіе, какъ сильное влеченіе къ грѣху, вопреки богоподобію ея? Откуда зло? Вопросъ о злѣ въ высшей степени интересовалъ Августина еще прежде принятія христіанства и привелъ его къ манихейству. Убѣдившись въ явной несостоятельности манихейскаго воззрѣнія на зло, Августинъ, по принятіи христіанства, обратилъ особенное вниманіе на ученіе ап. Павла о глубокомъ поврежденіи человѣческой природы въ лицѣ Адама. Еще въ своихъ противоманихейскихъ сочиненіяхъ Августинъ уже вполнѣ опредѣленно высказывалъ мысль, что источникъ зла въ родѣ человѣческомъ лежитъ въ грѣхѣ перваго человѣка, что этимъ грѣхомъ повреждена человѣческая природа до потери способности дѣлать чистое добро, такъ что люди или не понимаютъ, въ чемъ состоитъ истинное благо, или, если и понимаютъ, не могутъ слѣдовать ему. Это—справедливое наказаніе человѣчеству за совершенный имъ въ Адамѣ грѣхъ [1]). Въ 397 году

---

[1]) См. соч. Авг. De arbitrio libero; de Genesi; De moribus catholicorum. Пелагіане находили, что въ этихъ сочиненіяхъ Августинъ высказывалъ мысли, противоположныя тѣмъ, какія сталъ высказывать въ полемикѣ съ ними: такъ, напр., Августинъ выражался здѣсь, что «природа никого не

Августинъ написалъ сочиненіе „de diversis quaestionibus, ad Simplicianum“ (О различныхъ вопросахъ, къ Симпліціану). Въ первой книгѣ этого сочиненія между прочимъ Августинъ изъясняетъ 7-ю и 9-ю главы посл. къ Римл. Здѣсь онъ совершенно опредѣлено высказываетъ мысль о peccatum originale (первородный грѣхъ, собственно—грѣхъ происхожденія, грѣхъ, получаемый при самомъ происхожденіи), какъ о причинѣ всеобщаго, глубокаго извращенія человѣческой природы. Здѣсь же высказываются и тѣ крайніе выводы изъ этой мысли, которые были потомъ подробно развиты имъ въ полемикѣ съ пелагіанами и которые возмущали послѣднихъ въ высшей степени, именно, мысли объ осужденіи всего человѣчества за этотъ грѣхъ на вѣчную погибель, на вѣчное рабство грѣху и діаволу и на раздѣленіе участи послѣдняго. Спасаются отъ этой погибели лишь тѣ немногіе, которыхъ избралъ, призвалъ и оправдалъ Богъ, не потому, что предвидѣлъ подвиги святости ихъ, къ коимъ они были и неспособны совершенно прежде призванія, а потому, что, по непостижимымъ для насъ планамъ, Ему угодно было спасти именно этихъ людей [1]).

---

побуждаетъ грѣшить; грѣхъ справедливо вмѣняется только грѣшащему, т. е. свободно хотящему» и т. п. (De arb. lib. III, 46. 49. 50). Но что противорѣчія здѣсь никакого нѣтъ, это. Августинъ вполнѣ ясно доказалъ въ своихъ Retractiones, lib. I. IX. Насколько Августинъ въ ученіи о поврежденности человѣческой природы отличался отъ ученія церковныхъ писателей III и IV вѣковъ, это легко можно видѣть, если сравнить его ученіе съ ученіемъ тѣхъ писателей; это послѣднее можно найти у Schvane, Dogmengeschichte. s 615—637. Neander, Allgem Gesch. 1051—1063; Marheineke, Dogmengesh. B. IV. s. 537—549 Ср. August. Contra Iulianum. lib. II.

[1]) De divers. quaest. lib. I; cf. lib. II. 2—22. Здѣсь Августинъ еще не далъ точнаго понятія о первородномъ грѣхѣ, хотя и здѣсь уже можно замѣтить, что подъ первороднымъ грѣхомъ онъ не разумѣлъ самой поврежденности природы, такъ какъ считалъ ее наказаніемъ за первородный грѣхъ. Впослѣдствіи, въ полемикѣ съ пелагіанами, Августинъ опредѣленно высказался въ томъ смыслѣ, что подъ первороднымъ грѣхомъ онъ разумѣетъ именно тотъ самый первый грѣхъ Адама, который причинилъ разстройство въ природѣ послѣдняго. Съ переходомъ разстройства переходитъ и самый

Подобныя воззрѣнія естественно должны были показаться не только ошибочными, но и въ высшей степени опасными для вѣры и благочестія тѣмъ лицамъ, кои, подобно Пелагію, не раздѣляли ученія о слабости духовныхъ силъ человѣка. Если это послѣднее казалось имъ плодомъ невѣжества и развращенности, то въ теоріи Августина, возводившей это ученіе на степень догмата, они увидѣли величайшую опасность для общественныхъ нравовъ. По мнѣнію Пелагія, ученіе о слабости и поврежденности человѣческой природы вело къ совершенному квіетизму и фатализму, къ извиненію всѣхъ пороковъ слабостію природы и къ предоставленію всего дѣла спасенія на волю Божію. Если грѣхъ коренится въ природѣ человѣка, то напрасны всѣ усилія бороться съ нимъ: мысль о неизбѣжности и непреодолимости грѣха совершенно парализуетъ нравственную энергію человѣка. „Мы не можемъ, разсуждаетъ Пелагій, стать на путь добродѣтели, если не имѣемъ надежды достигнуть ея, такъ какъ отчаяніе въ достиженіи желаемаго парализуетъ всякую попытку къ дѣятельности.— Напротивъ, увѣренность въ достиженіи желаемаго служитъ высшимъ побужденіемъ стремиться.—Первыя основанія святой и духовной жизни заключаются въ томъ, чтобы познать свои силы, коими хорошо можемъ пользоваться только тогда, когда поймемъ, что дѣйствительно обладаемъ ими“ [1]). И вотъ при всякомъ удобномъ случаѣ и устно и письменно Пелагій внушаетъ своимъ сушателямъ, что не нужно жаловаться на слабость своихъ силъ, что силы человѣка вполнѣ достаточны для осуществленія всей воли Божіей, что Богъ и не могъ дать человѣку заповѣдей неосуществимыхъ во всей ихъ полнотѣ,

---

грѣхъ, какъ причина его, и прощается лишь въ крещеніи (De nupt. et concup. II, 58). Подробное разсмотрѣніе содержанія сочиненій Августина, написанныхъ до полемики съ пелагіанами, см. у Неандера въ Allgem. Gesch. s. 1066—1076.

[1]) Epist. ad. Dem. c. 2

что никакой природной порчи не можетъ быть въ человѣкѣ, котораго творитъ святой Богъ. Онъ самъ увѣряетъ, что „во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда ему приходилось говорить объ упорядоченіи нравовъ и святой жизни, онъ имѣлъ обыкновеніе прежде всего указывать на величіе и силы человѣческой природы“ [1]).

Какое важное значеніе въ возникновеніи пелагіанскаго движенія имѣла оппозиція ученію о слабости человѣческой природы, предпринятая Пелагіемъ въ практическихъ интересахъ съ цѣлію укрѣпленія основъ нравственности, объ этомъ выразительно свидѣтельствуетъ самъ Августинъ. „Изъ сочиненія Пелагія—„о природѣ“ (утрач.) я узнаю, пишетъ онъ, въ Пелагіѣ человѣка, объятаго пламенною ревностію противъ тѣхъ, которые, будучи обязаны обвинять въ своихъ грѣхахъ свою волю, охотнѣе обвиняютъ природу человѣческую и ею осмѣливаются извинять себя. Онъ слишкомъ сильно воспламенился противъ этой заразы, которую порицали даже языческіе писатели, говоря: „напрасно жалуется человѣчество на свою природу“ [2]). Это мнѣніе онъ преслѣдовалъ всѣми силами своего таланта, но боюсь, что онъ раздѣлилъ участь тѣхъ, которые имѣютъ ревность по Богѣ, но не по разуму“ [3]).

Полемика противъ тѣхъ, кои въ содѣланныхъ ими грѣхахъ „охотно обвиняютъ природу человѣческую,“ неизбѣжно по самому существу своему должна была привести къ полемикѣ и противъ тѣхъ теоретическихъ воззрѣній какія лежали въ основѣ всѣхъ ссылокъ на слабость природы, т. е., главнымъ образомъ противъ ученія о первородномъ грѣхѣ, о поврежденіи грѣхомъ Адама всей человѣческой природы. И дѣйствительно, мы видимъ, что въ частныхъ бесѣдахъ Пелагій вы-

---

[1]) Ibid.

[2]) Sallust. De bello Jugurt. c. 1.

[3]) De natura et gratia. c. 1.

сказывался рѣшительно противъ первороднаго грѣха. При этомъ онъ аргументировалъ слѣдующимъ образомъ. „Если грѣшникъ родилъ грѣшника, такъ что рожденный нуждается въ прощеніи своего природнаго грѣха чрезъ крещеніе, то и праведный долженъ рождать праведнаго. Если родителямъ послѣ обращенія не вредятъ личные грѣхи (т е. не уничтожаютъ силу крещенія?), то тѣмъ болѣе грѣхи ихъ не могутъ повредить дѣтямъ ихъ. Если случилось, что первый человѣкъ произвелъ причину смерти, то вслѣдствіе пришествія Христа должна исчезнуть необходимость умирать. Если смерть произошла чрезъ грѣхъ Адама, то мы ни въ какомъ случаѣ не умирали бы послѣ прощенія грѣховъ, дарованнаго намъ Освободителемъ. Еслибы такъ, то грѣхъ Адама, убивъ всѣхъ людей безъ исключенія, болѣе имѣлъ бы силы, чѣмъ благодать Христа въ спасеніи, которая помогаетъ не всѣмъ, но только вѣрующимъ, ибо не всѣ, рождающіеся въ Адамѣ, возрождаются во Христѣ“ [1]). Полемическій тонъ этихъ разсужденій ясно показываетъ, что они сложились именно въ противовѣсъ ученію о передачѣ грѣха Адама всѣмъ потомкамъ послѣдняго. Въ основѣ ихъ очевидно лежатъ ранѣе сложившіяся пелагіанскія воззрѣнія на природу человѣка, на грѣхъ и смерть; необходимость защищать эти воззрѣнія повела къ полемикѣ съ противоположными взглядами и такимъ образомъ дала толчекъ къ началу пелагіанскаго движенія.

А такъ какъ въ тѣсной связи съ ученіемъ о поврежденности природы стояло ученіе объ освящающей и содѣйствующей человѣку благодати Божіей, то Пелагій вооружился и противъ излишняго, какъ ему казалось, упованія на благодать. Значеніе благодати, какъ главнаго фактора въ дѣлѣ спасенія человѣка, особенно сильно выражено Августиномъ въ его „ис-

---

[1]) Эти сужденія Пелагія были кѣмъ-то записаны и попали въ руки папы Зосимы, который помѣстилъ ихъ въ своемъ окружномъ посланіи. См. M. Mercator commonit. aliud, n. 8—9.

повѣди". Здѣсь Августинъ дѣйствительно „все отнялъ у человѣка, чтобы все приписать Богу". Пораженный чудеснымъ проявленіемъ благодати Божіей на себѣ, онъ пришелъ къ убѣжденію, что все добро, совершаемое человѣкомъ, совершается въ дѣйствительности силою Божіею, а что самъ человѣкъ, предоставленный естественнымъ своимъ силамъ, можетъ только грѣшить. Такая философія была совершенно несродна натурѣ Пелагія и онъ возсталъ противъ нея. Услыхавъ однажды, какъ одинъ епископъ привелъ изъ исповѣди Августина выраженіе: „дай, Боже, что приказываешь, и прикажи, что хочешь", Пелагій возмутился и сталъ съ ожесточеніемъ порицать это выраженіе; онъ увидѣлъ въ немъ совершенное уничтоженіе свободы воли [1]). Въ обществѣ стали распространяться слухи, что „Пелагій диспутируетъ противъ благодати" [2]).

Нравообличительная и полемическая дѣятельность Пелагія встрѣтила сочувственный пріемъ въ римскомъ обществѣ. Около него образовался кружокъ послѣдователей, между которыми особенно выдѣлялся нѣкто Целестій. Это былъ человѣкъ знатнаго римскаго происхожденія и блестящаго свѣтскаго образованія. Онъ занимался въ Римѣ адвокатурою, но еще съ ранней юности весьма интересовался богословскими вопросами и даже самъ написалъ въ молодости сочиненіе назидательнаго характера—„о монастырской жизни" (de monasterio). Когда и при какихъ обстоятельствахъ познакомился онъ съ Пелагіемъ и сталъ раздѣлять его воззрѣнія, совершенно неизвѣстно. По своему характеру Целестій представлялъ совершенную противоположность Пелагію: насколько Пелагій былъ скрытенъ и остороженъ, настолько Целестій откровененъ и прямъ [3]). Изъ сочиненій Целестія въ немъ видны замѣчательныя діалектическія способности, развитыя, быть можетъ, адово-

[1]) Da, quod jubes, et jube, quod vis. Confess. c. x. De dono persever. c. 20.
[2]) De gest. Pel. n. 46.
[3]) De pecc. orig. n. 13.

катской практикой, но не обнаруживающія въ немъ надлежащей силы умозрѣнія. Эти способности Целестія въ связи съ его рѣшительнымъ характеромъ оказали большую услугу пелагіанству и весьма способствовали распространенію пелагіанскаго движенія въ обществѣ. Целестій настолько энергично пропагандировалъ свои воззрѣнія и пріобрѣлъ такую массу приверженцевъ въ римскомъ обществѣ, что сталъ во главѣ пелагіанскаго движенія: Іеронимъ называетъ его „учителемъ и вождемъ всего воинства“. Въ свое время пелагіане были извѣстны также и подъ именемъ целестіанъ, какъ они названы и на третьемъ вселенскомъ соборѣ [1]).

Въ то время какъ Пелагій усиленно защищалъ ученіе о совершенствѣ человѣческой природы, Целестій предпринялъ отрицательную защиту этой же идеи, полемизируя „противъ

---

[1]) Іерон. посл къ Ктезиф.-Меркаторъ о Целестіи разсказываетъ слѣдующее. «Къ Пелагію примкнулъ нѣкто Целестій, аристократъ по рожденію (nobilis natu), адвокатъ (scholasticus auditorialis), но случайности природы—скопецъ отъ рожденія. Утвердившись отъ Пелагія въ вышесказанномъ, онъ еще полнѣе пропитался этимъ нечестивѣйшимъ пониманіемъ и при посредствѣ невѣроятной болтливости (incredibilis loquacitas) весьма многихъ сдѣлалъ участниками своего безумія. Онъ дерзнулъ даже въ народѣ распространять такое воззрѣніе» (Common. adv. Pelag. n. 3). Неандеръ полагаетъ, что подъ вліяніемъ Пелагія Целестій принялъ монашество и въ оправданіе своего поступка написалъ тѣ три книжки «о монастырской жизни», о которыхъ упоминаетъ Геннадій (Lib. de script. eccles. c. 44; Neander, lib. cit. s. 1089). Но съ этимъ мнѣніемъ нельзя согласиться, такъ какъ книжки эти, по словамъ того же Геннадія, написаны Целестіемъ въ ранней молодости, гораздо ранѣе знакомства съ Пелагіемъ, и о самомъ содержаніи этихъ книжекъ ничего неизвѣстно. О монашествѣ Целестія нисколько не говоритъ и замѣчаніе Августина о происхожденіи пелагіанской ереси отъ людей «вродѣ монаховъ». Это выраженіе можетъ указывать только на то, что, увлекшись пелагіанскими идеями, Целестій началъ вести образъ жизни странствующаго монаха, для чего не было никакой необходимости принимать монашескіе обѣты. Противъ монашества Целестія рѣшительнымъ образомъ свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что ни Августинъ, ни папы, ни Меркаторъ и никто изъ современниковъ его не называютъ его монахомъ, тогда какъ Пелагій всюду именуется монахомъ Пелагіемъ.

передачи грѣха". Онъ рѣшительно и открыто выступилъ на защиту чисто вѣроучительныхъ интересовъ. Онъ первый, по свидѣтельству Меркатора, сталъ открыто проповѣдывать въ римскомъ обществѣ, что грѣхъ Адама повредилъ только одному Адаму, что новорожденныя дѣти находятся въ состояніи Адама до паденія, что смерть произошла въ родѣ человѣческомъ не какъ наказаніе за первый грѣхъ, а есть естественное слѣдствіе устройства тѣлеснаго организма и пр. Целестій же первый выступилъ и на литературномъ поприщѣ съ защитой и пропагандой этихъ идей. Такимъ образомъ онъ собственно положилъ начало открытой борьбѣ съ церковію на почвѣ вѣроученія.

Вслѣдъ за Целестіемъ выступилъ на литературное поприще и Пелагій, но, какъ человѣкъ осторожный, не сталъ открыто нападать на ученіе о первородномъ грѣхѣ, а обратился къ экзегезису св. Писанія съ цѣлію заимствовать изъ Писанія неоспоримыя доказательства въ пользу своихъ воззрѣній. Онъ написалъ толкованія на посланія св. ап. Павла. Сохранился слѣдующій образикъ толкованій Пелагія. „Дойдя до словъ Апостола: *одним человѣкомъ грѣхъ вошелъ въ міръ, и грѣхомъ смерть* (Римл. V, 12), Пелагій говоритъ, что „Апостолъ воспользовался примѣромъ или подобіемъ: какъ несуществовавшій прежде грѣхъ вошелъ въ міръ чрезъ Адама, такъ и чрезъ Христа уготована жизнь, когда ни у кого не оставалось праведности. — *Смерть перешла на всѣхъ людей*: кои грѣшатъ, тѣ и умираютъ, ибо смерть не пребыла на Авраамѣ, Исаакѣ и Іаковѣ, о коихъ Господь сказалъ: *у него всѣ живы* (Лук. XX, 38). Здѣсь апостолъ называетъ всѣхъ мертвыми потому, что при множествѣ грѣшниковъ не берутся во вниманіе немногіе праведники: *нѣтъ дѣлающаго добро* (Псал. LII, 2), или: *всякій человѣкъ ложь* (Псал. CXV, 2). Смерть перешла на всѣхъ тѣхъ, кои жили по человѣческому обычаю, а не по божественному. И немного далѣе: *Смерть царствовала отъ Адама до Моисея и надъ несогрѣшившими подобно пре-*

*ступленію Адама* (V, 14): смерть господствовала надъ всѣми потому, что тогда не было различающаго праведное и неправедное, или же надъ тѣми, кои преступили заповѣдь, какъ Адамъ, т. е. надъ сынами Ноя, коимъ дана была заповѣдь—не ѣсть душу въ крови, и надъ сынами Авраама, коимъ заповѣдано обрѣзаніе, равно какъ и надъ тѣми, которые помимо заповѣди пренебрегли естественнымъ закономъ.—*Который* (Адамъ) *есть образъ будущаго*: какъ Адамъ произошелъ не отъ супружескаго сношенія, такъ и Христосъ родился отъ Дѣвы по дѣйствію Св. Духа, или же, какъ говорятъ нѣкоторые, образъ по противоположности, т. е., какъ Адамъ—глава грѣха, такъ Христосъ—глава праведности. *По даръ благодати не какъ преступленіе*,—чтобы не увидѣли равенства въ образѣ. Ибо *если преступленіемъ одного подверглись смерти многіе, то тѣмъ болѣе благодать Божія и даръ по благодати одного человѣка, Іисуса Христа, преизбыточествуютъ для многихъ*. Болѣе имѣетъ силы благодать въ оживленіи, чѣмъ грѣхъ въ умерщвленіи, потомучто Адамъ умертвилъ только себя и своихъ потомковъ, Христосъ же освободилъ и тѣхъ, кои тогда были въ тѣлѣ, и тѣхъ, кои потомъ имѣли быть“ [1]). Основная мысль всѣхъ этихъ разсужденій Пелагія совершенно ясна: грѣхъ Адама не произвелъ перемѣны въ состояніи человѣческой природы и не былъ причиною появленія въ мірѣ смерти. Путемъ такого отрѣшеннаго отъ разума церкви экзе-

---

[1]) Здѣсь Меркаторъ, приводящій указанныя выдержки (commonit. adv. haer. Pelag.), останавливается и поясняетъ, въ какомъ смыслѣ Пелагій сказалъ, что грѣхъ Адама повредилъ и потомкамъ его: потомками Адама Пелагій называетъ тѣхъ, кои подражаютъ Адаму въ нарушеніи воли Божіей.—Комментаріи Пелагія написаны незадолго до оставленія имъ Рима, т. е. до 410 года, такъ какъ въ 411 году, когда состоялась встрѣча Пелагія съ Августиномъ, послѣднему комментаріи еще не были извѣстны. Если бы они были написаны задолго до 410 года, то Августинъ безъ сомнѣнія зналъ бы ихъ и тогда встрѣча между этими столь противоположными лицами не могла бы носить того дружественнаго характера, какимъ она отличалась въ дѣйствительности.

гезиса Пелагій имѣлъ въ виду въ корнѣ подорвать ученіе своихъ противниковъ, хотѣлъ показать, что они ошибочно основываютъ свое ученіе на словахъ Апостола. Такой пріемъ борьбы былъ, конечно, гораздо опаснѣе для православныхъ, чѣмъ всѣ блестящія, діалектическія построенія Целестія противъ передачи грѣха.

Въ этихъ же комментаріяхъ Пелагій не отъ своего имени, а отъ имени „тѣхъ, которые противъ передачи грѣха", привелъ и всю аргументацію послѣднихъ, конечно, не безъ задней цѣли распространенія этихъ мнѣній въ средѣ своихъ читателей. Вотъ эта аргументація. „Если грѣхъ Адама повредилъ даже не грѣшащимъ, то и праведность Христа помогаетъ даже невѣрующимъ, поелику равнымъ образомъ и даже болѣе, говоритъ Апостолъ, освобождаются чрезъ Одного, чѣмъ чрезъ одного прежде погибли. Затѣмъ, если крещеніе очищаетъ тотъ древній неважный грѣхъ, то тѣ, кои рождены отъ крещеныхъ родителей, должны быть свободны отъ этого грѣха, ибо родители не могутъ передавать дѣтямъ то, чего сами не имѣютъ. Затѣмъ, если душа происходитъ не по передачѣ, какъ это и есть на самомъ дѣлѣ, если одна только плоть подвержена передачѣ грѣха, то одна она заслуживаетъ и наказанія. Ибо несправедливо, чтобы душа, только что созданная не отъ Адама, понесла столь древній, чужой грѣхъ, потому что несправедливо, чтобы Богъ, прощающій личные грѣхи, вмѣнялъ одинъ чужой грѣхъ" (M. Mercat). Что Пелагій вполнѣ раздѣлялъ эти мысли, это ясно видно изъ буквальнаго почти сходства ихъ съ тѣми вышеприведенными мыслями его, какія онъ высказывалъ въ Римѣ устно въ интимномъ обществѣ.

Третьимъ, послѣ Пелагія и Целестія, вождемъ пелагіанства былъ нѣкто Руфинъ сиріецъ, загадочная личность, вліяніе которой на возникновеніе пелагіанскаго движенія было, повидимому, болѣе значительно, чѣмъ сколько можно съ несомнѣнностію установить это на основаніи опредѣленныхъ исто-

рическихъ данныхъ. Руфинъ былъ, повидимому, главнымъ изъ „тѣхъ, которые противъ передачи грѣха“, и былъ учителемъ Целестія болѣе, чѣмъ Пелагій, и отчасти былъ учителемъ самого Пелагія. Установить личность этого Руфина вполнѣ опредѣленно невозможно. Наиболѣе вѣроятнымъ является то предположеніе (Гарнерія), по которому это былъ палестинскій пресвитеръ Руфинъ, посланный въ 399 году Іеронимомъ въ Миланъ, къ Венерію, епископу Миланскому, по дѣлу объ оригенистахъ и жившій нѣкоторое время въ Римѣ у сенатора Паммахія, гдѣ онъ и могъ познакомиться съ Пелагіемъ и Целестіемъ [1]). Раздѣляя ученіе Θеодора Мопсуестійскаго о тоже-

---

[1]) Кардиналъ Норисъ Руфина сирійца отожествлялъ съ Руфиномъ Аквилейскимъ. Въ основѣ этого мнѣнія лежитъ ошибочный взглядъ Нориса на происхожденіе пелагіанства изъ оригенизма. Если связывать заблужденія Пелагія съ ученіемъ Оригена, то генетическая связь между Руфиномъ Аквилейскимъ и Пелагіемъ становится вполнѣ естественной, такъ какъ извѣстно, что Руфинъ Аквилейскій, переведшій на латинскій языкъ сочиненіе Оригена «περὶ ἀρχῶν», былъ подозрѣваемъ во оригенизмѣ и по этому подозрѣнію даже отлученъ отъ церкви римскимъ епископомъ Анастасіемъ. Въ подтвержденіе своего мнѣнія Норисъ ссылался еще на то, что Руфинъ Аквилейскій одновременно съ Пелагіемъ вращался въ Римѣ въ томъ обществѣ, къ какому принадлежалъ и Пелагій. Такъ, оба были близко знакомы съ патриціанскимъ семействомъ Аниціевъ и пользовались большимъ уваженіемъ отъ послѣдняго, оба были близко знакомы съ Меланіей, Альбиной и Пиніаномъ, оба были друзьями Павлина Нолянскаго (Norisii Hist. Pelag lib. I. c 2). Но изъ этого обстоятельства можно только съ большимъ правдоподобіемъ заключать о взаимномъ знакомствѣ между Пелагіемъ и Руфиномъ, а никакъ не о вліяніи Руфина на Пелагія. Руфинъ сиріецъ былъ посредникомъ между Θеодоромъ Мопсуестійскимъ и Пелагіемъ, а не между Оригеномъ и Пелагіемъ. О Руфинѣ же Аквилейскомъ ниоткуда неизвѣстно, что онъ былъ послѣдователемъ Θеодора и отрицалъ первородный грѣхъ.

Гарнерій въ пользу своего мнѣнія приводитъ слѣдующія соображенія. 1. Увлекшій Пелагія Руфинъ называется у Меркатора сирійцемъ, тогда какъ Руфинъ Аквилейскій былъ итальянецъ и по мѣсту своего жительства получилъ прозваніе Аквилейскаго. 2. Руфинъ Аквилейскій пользовался въ свое время широкою извѣстностію, между тѣмъ какъ о Руфинѣ сирійцѣ Меркаторъ выражается, какъ о человѣкѣ малоизвѣстномъ—Rufinus quidam, какой-то Руфинъ. 3. Руфинъ Аквилейскій пришелъ въ Римъ при папѣ Сириціи (384—398 г.), тогда какъ Руфинъ сиріецъ при Анастасіи. 4. Пресви-

ствѣ современнаго состоянія человѣческой природы съ состояніемъ природы первозданной, Руфинъ передалъ это ученіе Пелагію и самъ принялъ дѣятельное участіе въ поднятой Пелагіемъ полемикѣ противъ ученія о поврежденности человѣческой природы во Адамѣ. Объ этой передачѣ Меркаторъ свидѣтельствуетъ слѣдующее. „Нѣкоторые сирійцы, особенно Феодоръ, епископъ города Мансистена (Мопсуестіи), предприняли давно уже изслѣдованіе противъ православной вѣры, которое доселѣ вращалось между немногими и не провозглаша-

---

теръ Руфинъ, на котораго ссылался Целестій на Карѳагенскомъ соборѣ и котораго потому можно принять за учителя Целестіева, жилъ въ Римѣ у извѣстнаго друга Іеронимова, сенатора Паммахія (De pecc. orig. с. 3), который не могъ относиться благорасположенно къ Руфину Аквилейскому. Паммахій побуждалъ папу Анастасія осудить Руфина Аквилейскаго за оригенизмъ и потому не могъ, конечно, имѣть его своимъ гостемъ. 6. Сиріецъ отвергалъ передачу грѣха, тогда какъ Аквилейскаго Іеронимъ обвиняетъ въ ученіи о безстрастіи. 7. Противъ упомянутаго Целестіемъ Руфина пресвитера діаконъ Павлинъ ничего не сказалъ на Карѳагенскомъ соборѣ, тогда какъ противъ Руфина Аквилейскаго могъ сказать многое, такъ какъ послѣдній былъ подозрѣваемъ въ оригенизмѣ и даже осужденъ за это папой Анастасіемъ. Объ этомъ осужденіи Павлинъ не могъ не знать, такъ какъ одновременно съ Анастасіемъ осудилъ оригенистовъ и Венерій Миланскій, у котораго Павлинъ въ то время былъ діакономъ. 8. Целестій, повидимому, ссылался на Руфина, бывшаго еще въ живыхъ, тогда какъ Руфинъ Аквилейскій скончался ранѣе 412 г. 9. Руфина Аквилейскаго, какъ отлученнаго отъ церкви, Целестій не могъ назвать святымъ пресвитеромъ (Garner. Dissert. I. с. 3). Изъ всѣхъ этихъ соображеній Гарнерія можно убѣдиться только въ томъ, что Руфинъ сиріецъ и Руфинъ Аквилейскій—не одно и тоже лицо, но изъ нихъ не видно, что Руфинъ сиріецъ тожественъ съ пресвитеромъ палестинскимъ Руфиномъ. Объ этомъ тожествѣ можно догадываться только при томъ предположеніи, что Целестій подъ именемъ «святаго пресвитера Руфина» указывалъ на Карѳагенскомъ соборѣ на Руфина сирійца; это предположеніе вполнѣ естественно, такъ какъ этотъ пресвитеръ Руфинъ отвергалъ передачу грѣха, что извѣстно и о сирійцѣ. Кромѣ того можно думать, что тотъ «святой пресвитеръ Руфинъ», о которомъ говорилъ Целестій, былъ хорошо извѣстенъ Павлину и именно съ хорошей стороны, такъ какъ этотъ послѣдній ничего не возразилъ противъ ссылки на него. Но пресвитеръ палестинскій Руфинъ, посланный къ Венерію, именно и могъ быть хорошо извѣстенъ Павлину, такъ какъ въ Миланѣ они безъ сомнѣнія должны были встрѣчаться.

лось открыто. Пребывая въ церкви, какъ православные, они учили: „прародители человѣческаго рода, Адамъ и Ева, созданы Богомъ смертными и никому изъ своихъ потомковъ не повредили передачею своего преступленія, но повредили только самимъ себѣ и виновны предъ Богомъ въ нарушеніи заповѣди стали только они, а не кто-либо другой". Это нелѣпое и враждебное православной вѣрѣ разсужденіе первымъ занесъ въ Римъ нѣкто сирієцъ Руфинъ при папѣ Анастасіи (398—402 г.). Но такъ какъ онъ былъ остороженъ, то, ограждая себя отъ непріятностей, не дерзнулъ самъ провозглашать свое мнѣніе, а соблазнилъ монаха Пелагія, британца по происхожденію, тщательно внушилъ ему эту нечестивую нелѣпость и утвердилъ его въ ней" (M. Mercat. Comm. I n. 1). Въ ученіи Θеодора дѣйствительно заключалась идея тожества современнаго состоянія человѣческой природы съ состояніемъ природы первозданной.

Антропологическія воззрѣнія Θеодора въ общемъ представляются въ слѣдующемъ видѣ. Богъ создалъ человѣка по Своему образу въ томъ смыслѣ, что сдѣлалъ его представителемъ всей вселенной, раздѣленной на двѣ великія половины, міръ чувственный и міръ духовъ, невидимый. Состоя изъ тѣла и души, человѣкъ есть микрокосмъ творенія (σύνδεσμος τῆς κτίσεως). Какъ таковой, человѣкъ не могъ быть созданъ безсмертнымъ и неизмѣннымъ, потомучто въ такомъ случаѣ онъ не отличался бы отъ неразумныхъ тварей. Смертность и измѣнчивость связаны съ самой природой. Настоящая жизнь является предварительною ступенью и подготовленіемъ къ будущей. „Богъ раздѣлилъ твореніе на два состоянія, настоящее и будущее, намѣреваясь въ послѣднемъ все привести къ безстрастію и неизмѣняемости, а въ настоящемъ оставляя намъ смерть и измѣнчивость" [1]). Если-бы Богъ вначалѣ создалъ

[1]) Migne, Patrol. lat. t. 48. p. 220. Excerpta ex libro quarto de creatura. Num 57.

насъ безсмертными и неизмѣняемыми, то мы не отличались бы отъ неразумныхъ тварей, такъ какъ не отличали бы добра отъ зла и ничего не знали бы о собственномъ благѣ: не зная измѣняемости, мы не поняли бы блага неизмѣняемости, не зная смерти, не поняли бы блага безсмертія, не испытавъ тяжести страданій, не оцѣнили бы безстрастія, однимъ словомъ, не испытавъ зла, мы не въ состояніи были бы сознательно наслѣдовать блага безсмертія и неизмѣняемости. Однако то, чего не могло быть впачалѣ, должно было явиться потомъ, какъ предѣлъ и цѣль человѣческаго развитія. Постепенное приближеніе къ состоянію неизмѣняемости должно совершаться свободною волею человѣка. Воля же для того, чтобы осуществлять свое назначеніе, т. е. избирать добро, должна предварительно отличить добро отъ зла. Отсюда является необходимость въ законѣ, и Богъ далъ человѣку въ раю законъ, заповѣдь. Указавъ на зло, какъ на непозволенное, законъ тѣмъ самымъ вызвалъ и сознаніе добра, какъ послушанія, и чрезъ то далъ волѣ возможность осуществиться. Повѣривъ словамъ искусителя, человѣкъ согрѣшилъ. Послѣ перваго грѣха Богъ открылъ людямъ, что они смертны, открылъ для того, чтобы они ясно увидѣли всю свою слабость и чтобы утѣшились сознаніемъ, что это состояніе слабости и измѣнчивости не будетъ удѣломъ ихъ навсегда, а кончится вмѣстѣ съ разрушеніемъ ихъ организма, со смертію. Сама же смерть произошла не какъ наказаніе за грѣхъ, а была естественнымъ слѣдствіемъ самаго устройства тѣлесной природы человѣка. Богъ не сказалъ людямъ послѣ грѣха: „будете смертны“, но сказалъ—„умрете“: такъ какъ они смертны по природѣ, то Онъ устрашаетъ ихъ опытнымъ познаніемъ смерти, чего они доселѣ не знали, подобно тому какъ и всякому убійцѣ Богъ объявляетъ не то, что онъ будетъ смертенъ, но что своимъ поступкомъ онъ заслуживаетъ смерть [1]).

[1]) Symbolum Theodori et ejus refutatio. Castigationes et notae. Loc. cit. Cf. Wörter, Der Pelagianismus, s. 17—30; П. Гурьева, Феодоръ Мопсуест., Москва.

Изъ этого общаго очерка ясно, что Ѳеодоръ со всею рѣшительностію, хотя совершенно на иныхъ основаніяхъ, чѣмъ Пелагій, высказывалъ центральную идею пелагіанства, мысль о нормальномъ состояніи человѣческой природы въ настоящее время, о тожествѣ современнаго состоянія природы съ состояніемъ природы первозданной. Эту мысль усвоилъ отъ него Руфинъ сиріецъ и развилъ ее настолько, что сужденія его легли въ основу всей полемики пелагіанъ противъ первороднаго грѣха. Мысли свои Руфинъ изложилъ въ пространномъ символѣ вѣры. Хотя изъ рѣзко полемическаго тона, въ какомъ излагаются въ символѣ антропологическія воззрѣ-

---

1890. стр. 152—160, 270—297. Впослѣдствіи, послѣ возникновенія пелагіанскаго движенія, познакомившись съ ученіемъ Августина о первородномъ грѣхѣ, Ѳеодоръ рѣшительнымъ образомъ возсталъ противъ этого ученія и написалъ особое сочиненіе «противъ увѣряющихъ, что человѣкъ грѣшитъ природой, а не волей». Это, по мнѣнію Гарнерія, то самое сочиненіе «de natura», отрывки изъ котораго сохранились, по коимъ главнымъ образомъ и возстановляется ученіе Ѳеодора. Если даже и согласиться съ этою догадкою, то отсюда нельзя заключать, что въ концѣ IV вѣка Руфинъ не могъ заимствовать у Ѳеодора то ученіе, которое высказано Ѳеодоромъ гораздо позже; въ сочиненіи «противъ увѣряющихъ» Ѳеодоръ выразилъ, конечно, не новыя, а давно уже сложившіяся свои воззрѣнія, безъ сомнѣнія высказываемыя имъ и ранѣе устно и письменно. Въ сочиненіи «противъ увѣряющихъ», т. е. противъ защитниковъ ученія о первородномъ грѣхѣ, Августина, Іеронима и др., Ѳеодоръ, по свидѣтельству патр. Фотія, опровергалъ пять слѣдующихъ положеній. 1, «Люди грѣшатъ по природѣ, а не волей, по природѣ не той, въ которой созданъ Адамъ, но которую получилъ послѣ грѣха, когда чрезъ преступленіе и чрезъ грѣхъ получилъ злую вмѣсто доброй и смертную вмѣсто безсмертной. 2. Даже новорожденныя дѣти не чисты отъ грѣха, такъ какъ по причинѣ преступленія Адама на всѣхъ потомковъ его перешла грѣховная или, какъ они выражаются, распространяется грѣшащая природа (natura peccatrix). 3. Святое крещеніе и евхаристія совершаются въ отпущеніе грѣховъ даже для дѣтей. 4. Никто изъ смертныхъ, посему, не праведенъ. 5. Утверждаютъ, что бракъ и плотское вожделѣніе, чрезъ кои распространяется человѣческій родъ, суть явленія извращенной природы. Получивъ такую природу чрезъ грѣхъ, Адамъ вслѣдствіе порочности природы началъ испытывать всѣ бѣдствія». Biblioth. cod. 177. Латин. текстъ in app. p. 2. t. X s August. oper. p. 2290.

нія, ясно можно видѣть, что символъ этотъ написанъ никакъ не ранѣе возникновенія пелагіанскихъ споровъ [1]), однако несомнѣнно, что изложенныя здѣсь мысли Руфинъ заимствовалъ ни въ какомъ случаѣ не отъ Пелагія или Целестія, а именно отъ своего учителя, Ѳеодора, какъ свидѣтельствуетъ Меркаторъ. Въ своемъ символѣ Руфинъ высказываетъ слѣдующія чисто пелагіанскія мысли.

„Тѣ первые люди, Адамъ и Ева, хотя были созданы безсмертными по духу, но смертными по тѣлу, никогда не вкусили бы смерти, еслибы пожелали сохранить заповѣдь Господню, какъ заслужилъ блаж. Энохъ. Ибо онъ, хотя былъ смертенъ, однако *перенесенъ былъ такъ, что совершенно не видѣлъ смерти* (по русс. тексту: *не стало его, потому что Богъ взялъ его* [2]). А что Адамъ и Ева были созданы смертными по тѣлу, объ этомъ свидѣтельствуетъ и Моисей, говоря: *и насадилъ Господь Богъ рай въ Эдемѣ на востокѣ и помѣстилъ тамъ человѣка, котораго создалъ: и произрастилъ Господь Богъ изъ земли всякое дерево, пріятное на видъ и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая и дерево познанія добра и зла* [3]). Ибо никогда Богъ и не насадилъ бы дерево жизни, еслибы Адамъ былъ созданъ безсмертенъ по тѣлу. И затѣмъ, еслибы Адамъ и Ева были безсмертны по плоти, то никогда не услышали бы отъ Бога: *возрастайте и умножайтесь и наполняйте землю* [4]). Совершенно не могли быть безсмертными тѣ, коимъ приказано ѣсть и пить, coire et crescere.—Смерть дана людямъ не въ наказаніе за зло, какъ мыслятъ необразованные (indocti), но для пресѣченія превратности мысли. (Гл. V. О тѣлѣ).

Говоримъ, что Богъ на благо первому человѣку опредѣлилъ трудъ и потъ при воздѣлываніи земли, поелику не

---

[1]) Какъ пытался доказать Гарнерій. Dissert. I с. 3.

[2]) Быт. V, 24.

[3]) Быт. II, 8—9.

[4]) Быт. I, 28.

иначе можемъ побѣдить невидимыхъ враговъ, противъ коихъ имѣемъ непрестанную брань, какъ утомленные тѣлесными трудами.—Первые люди спасены были отъ грѣха тѣлесными трудами и скорбями, кои опредѣлилъ имъ Богъ на пользу душамъ. Посему, Писаніе потомъ уже не упоминаетъ о грѣхахъ ихъ. А что Богъ простилъ имъ грѣхъ, какъ простилъ даже Каину, это ясно указалъ Моисей въ томъ милосердіи, какое проявилъ имъ Богъ послѣ грѣха, ибо Моисей говоритъ: *и сдѣлалъ Господь Богъ Адаму и женѣ его одежды кожаныя и одѣлъ ихъ.*— Не ради дѣтей спаслась Ева, равно какъ и дѣти ея не осуждаются ради матери или отца, Адама, какъ утверждаютъ нездравомыслящіе. Ибо каждый человѣкъ, обладая свободнымъ рѣшеніемъ, имѣетъ получить или похвалу или осужденіе отъ качества дѣлъ своихъ.

Что дѣти не наказываются за родителей и родители за дѣтей, это ясно выразилъ Господь чрезъ пророка Моисея: *отцы не должны быть наказываемы смертію за дѣтей и дѣти не должны быть наказываемы смертію за отцовъ; каждый долженъ быть наказываемъ смертію за свое преступленіе* [1]). И чрезъ Іезекіиля Богъ говоритъ: *всѣ души Мои, какъ душа отца, такъ и душа сына—Мои. Душа согрѣшающая та умретъ. Сынъ не понесетъ вины отца, и отецъ не понесетъ вины сына* [2]).

Послѣ такихъ свидѣтельствъ безумствуютъ тѣ, кои за одного человѣка, Адама, осуждаютъ всю землю на нечестіе и преступленія. Утверждающіе это провозглашаютъ Бога несправедливымъ или же считаютъ діавола сильнѣйшимъ, чѣмъ Богъ, такъ какъ діаволъ чрезъ преступленіе могъ сдѣлать злою ту природу, которую Богъ создалъ благою. Пусть считающіе себя благоразумными и не понимающіе того, что говорятъ, скажутъ намъ, почему Адамъ и Ева, согрѣшивъ въ первый

---

[1]) Второз. XXIV, 16.
[2]) Іезек. XVIII, 4. 20.

разъ, не приложили больше грѣха, если природа ихъ совершенно не могла воздерживаться отъ грѣха, сдѣлавшись чрезъ преступленіе грѣшащею (natura peccatrix)? Ибо божественное Писаніе не упоминаетъ о вторичномъ грѣхѣ Адама, не преминувъ однако упомянуть о грѣхѣ Каина, Авеля же прямо называетъ чуждымъ грѣховъ. А что скажутъ они объ Энохѣ и Иліи, коимъ преступленіе Адама не воспрепятствовало быть безсмертными? Что скажутъ о Ноѣ, котораго Самъ Богъ называетъ праведнымъ? Онъ съ семействомъ своимъ заслужилъ то самое спасеніе, которое мы получаемъ чрезъ крещеніе, какъ свидѣтельствуетъ блаж. ап. Петръ: *которымъ* (оживотвореннымъ духомъ) *Онъ* (Христосъ) *и находящимся въ темницѣ духамъ, сошедъ, проповѣдалъ, нѣкогда непокорнымъ ожидавшему ихъ Божію долготерпѣнію, во дни Ноя, во время строенія ковчега, въ которомъ немногіе, именно восемь душъ, спаслись отъ воды; такъ и насъ нынѣ подобное сему образу крещеніе спасаетъ* [1]).

Если, какъ они увѣряютъ, дѣти умираютъ за грѣхъ Адама, то пусть отвѣтятъ намъ, почему иногда умираютъ только что крещеныя дѣти, не имѣющія никакого грѣха? И если дѣти христіанскихъ родителей получаютъ крещеніе ради грѣха Адама, то они совершенно не должны креститься и должны считаться святыми, по Апостолу: *иначе дѣти ваши были бы нечисты, а теперь святы* [2]). Посему, дѣти получаютъ крещеніе не ради грѣховъ, но чтобы, имѣя духовное созданіе, какъ бы вновь возсоздаться во Христѣ чрезъ крещеніе и стать участниками царства небеснаго.—

Нѣкоторые по незнанію божеств. Писанія впадаютъ въ нечестивое заблужденіе по отношенію ко Христу, увѣряя, что Онъ подвергнетъ некрещеныхъ дѣтей наказанію вѣчнымъ огнемъ, который въ свящ. Писаніи называется обыкновенно

---

[1]) 1 Петр. III, 19—21.

[2]) 1 Кор. VII, 14.

геенною. Пусть они научатся изъ Писанія, что наказаніе вѣчнымъ огнемъ не уготовано для невинныхъ, но уготовано для тѣхъ, кои обличены въ преступленіи закона Божія (Глава VI. О грѣхѣ первыхъ родителей)“ [1])

Въ основѣ всѣхъ этихъ сужденій Руфина очевидно лежитъ мысль Ѳеодора о тожествѣ современнаго и первозданнаго состояній человѣческой природы. Усвоивъ эту мысль и встрѣтившись на западѣ съ ученіе о первородномъ грѣхѣ, Руфинъ развилъ свои взгляды въ полемической формѣ и такимъ образомъ предложилъ западнымъ пелагіанамъ, особенно Целестію, сильное оружіе для борьбы съ противниками. Близкое знакомство и зависимость Целестія отъ Руфина обнаружились особенно ясно изъ тѣхъ шести положеній Целестія, которыя были осуждены на Карѳагенскомъ соборѣ 412 года, будучи заимствованы изъ собственныхъ сочиненій его. Открыто же съ пропагандой своихъ пелагіанскихъ воззрѣній осторожный Руфинъ не выступалъ, почему и не обратилъ на себя вниманіе Августина и другихъ современниковъ Пелагія. Къ тому же и о самой внѣшней дальнѣйшей судьбѣ его ничего неизвѣстно.

Итакъ, пелагіане сами первые подняли полемику противъ церковнаго ученія и такимъ образомъ сами вызвали пелагіанское движеніе. Полемика эта была поднята ими въ ложно понятыхъ интересахъ нравственности и чистоты вѣры.

## III.

Въ самомъ началѣ своемъ пелагіанское движеніе было подавлено политическими обстоятельствами. Опасность, которой подвергался въ началѣ V вѣка Римъ отъ готовъ, произвела страшное потрясеніе въ римскомъ обществѣ и вызвала безпорядочное бѣгство изъ Рима и его окрестностей всѣхъ, болѣе или менѣе состоятельныхъ гражданъ. Бѣжали изъ Рима

[1]) Garnerius, Dissert. V, De libellis fidei, scriptis ab auctoribus haeresis pelagianae.

около 409 года и вожди пелагіанства. Однако дѣятельность ихъ въ Римѣ не прошла безслѣдно, такъ какъ впослѣдствіи мы встрѣчаемъ массу пелагіанъ среди римскаго населенія. Пелагій отправился изъ Рима, повидимому, въ Сицилію, куда бѣжало множество римскихъ гражданъ изъ страха предъ Аларихомъ. Въ пользу этого предположенія говоритъ фактъ широкаго распространенія въ то время въ Сициліи пелагіанскихъ заблужденій [1]). Весною 411 года Пелагій прибылъ въ Африку, въ Иппонъ, съ цѣлію повидаться съ Августиномъ; но свиданіе не состоялось, такъ какъ Августинъ въ это время жилъ въ Карѳагенѣ, занятый борьбою съ донатистами. Сюда отправился и Пелагій и здѣсь имѣлъ одно или два краткихъ и дружественныхъ свиданій съ Августиномъ, послѣ чего отправился моремъ на востокъ. Въ 414 году мы видимъ его въ Палестинѣ; гдѣ провелъ онъ предыдущіе годы, совершенно неизвѣстно [2]).

Что касается Целестія, то очень возможно, что изъ Рима онъ отправился прямо въ Карѳагенъ, гдѣ въ 411 году онъ началъ домогаться пресвитерскаго сана: чтобы рѣшиться на это, нужно было во всякомъ случаѣ прожить въ городѣ не менѣе года. Дѣятельность Целестія въ Карѳагенѣ была весьма успѣшна. Онъ посылалъ своихъ приверженцевъ для пропаганды даже въ окрестные города и селенія и всюду пріобрѣталъ послѣдователей. Ересь, по свидѣтельству Августина, усиливалась

---

[1]) См. Epist. 156 inter August. Письмо къ Августину Діонисія, монаха Сиракузскаго. Впрочемъ, пелагіанство могло быть занесено въ Сицилію и другими бѣглецами изъ Рима

[1]) Время прибытія Пелагія въ Карѳагенъ опредѣляется временемъ собора противъ донатистовъ (De gest. Pel. n. 46). Гарнерій безъ всякихъ доказательствъ утверждаетъ, что Пелагій оставилъ Римъ и прибылъ въ Африку вмѣстѣ съ Целестіемъ (Diss. I. p. 275). Но въ дѣйствительности неизвѣстно даже и то, видѣлся ли Пелагій и имѣлъ ли какое-нибудь общеніе съ Целестіемъ въ Карѳагенѣ. Тотъ фактъ, что ни Августинъ, ни Меркаторъ ничего не говорятъ о совмѣстномъ путешествіи Пелагія и Целестія, значительно подрываетъ достовѣрность догадки Гарнерія.

въ Карѳагенской церкви со дня на день, такъ что трудно было предвидѣть, какимъ образомъ впослѣдствіи она можетъ быть искоренена [1]). По всей вѣроятности, эти успѣхи и дали Целестію смѣлость домогаться въ Карѳагенѣ пресвитерскаго сана; но тогда на него обращено было вниманіе церковныхъ властей, его схватили какіе то Карѳагенскіе клирики и представили на епископскій судъ. Это было въ началѣ 412 года, по всей вѣроятности, на весеннемъ годичномъ провинціальномъ соборѣ Проконсульской Африки. Соборъ состоялъ изъ „весьма многихъ“ епископовъ, въ числѣ которыхъ Августина не было [2]).

Обвинителемъ Целестія выступилъ на соборѣ діаконъ Миланской церкви Павлинъ, жившій уже давно въ Карѳагенѣ и, подобно Целестію, домогавшійся здѣсь пресвитерскаго сана [3]). Когда Целестій былъ схваченъ и представленъ на епископскій судъ (вѣроятно при дѣятельномъ участіи Павлина) то Павлинъ предложилъ епископу Карѳагенскому Аврелію обвинительную записку противъ Целестія, въ которой ученіе послѣдняго было изложено въ слѣдующихъ шести положеніяхъ.

I. Адамъ созданъ былъ смертнымъ и умеръ бы независимо отъ того, согрѣшилъ ли бы онъ или нѣтъ.

---

[1]) Epist. 157. n. 22 inter August.; cf. De gest. Pel. n. 62; Merc. comm. 1.

[2]) De gest. Pel. n. 23; P. Orosii Apolog. c. 3; Epist. 157. n. 22. Время этого собора приблизительно опредѣляется изъ письма отцовъ Карѳагенскаго собора 416 года къ папѣ Иннокентію. Изъ этого письма видно, что первый епископскій судъ надъ Целестіемъ происходилъ въ Карѳагенѣ «почти за 5 лѣтъ» до собора 416 года (Epist. 175. n. 1. 5. inter August). Соборные акты сохранились только въ отрывкахъ у Августина и Меркатора, при чемъ послѣдній свидѣтельствуетъ, что у него была въ рукахъ копія съ подлинныхъ дѣяній собора.

[3]) Этотъ Павлинъ пріобрѣлъ себѣ извѣстность составленнымъ имъ жизнеописаніемъ св. Амвросія, діакономъ котораго онъ былъ въ Миланѣ. Когда и зачѣмъ прибылъ онъ въ Карѳагенъ, достовѣрно неизвѣстно. Можно думать, что онъ былъ присланъ въ Карѳагенъ епископомъ Миланскимъ Венеріемъ на просьбу отцовъ Карѳагенскаго собора 401 года къ Венерію— прислать опытныхъ церковныхъ учителей (Concil. gener. T. II, p. 1642). Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что въ Карѳагенѣ Павлинъ жилъ уже довольно давно.

II. Грѣхъ Адама повредилъ только ему одному, а не роду человѣческому.

III. Дѣти рождаются въ томъ состояніи, въ какомъ былъ Адамъ до преступленія.

IV. Весь родъ человѣческій не умираетъ чрезъ смерть и преступленіе Адама, равно какъ и не воскресаетъ чрезъ воскресеніе Христа.

V. Законъ ветхозавѣтный такъ же ведетъ въ царство небесное, какъ и евангеліе.

VI. И до пришествія Господа были безгрѣшные люди [1]).

---

[1]) Судя по самой формѣ этихъ шести положеній, слѣдуетъ полагать, что формулировка ихъ принадлежала самому Павлину, а не заимствована была послѣднимъ изъ собственныхъ выраженій Целестія. Противъ такого предположенія нисколько не говоритъ то обстоятельство, что Целестій, по Меркатору, проповѣдывалъ эти же самыя положенія еще въ Римѣ, такъ какъ при изложеніи ученія Целестія въ Римѣ Меркаторъ могъ руководствоваться тѣми же актами собора 412 года, въ коихъ выражена Павлиномъ вообще сущность ученія Целестія. Нѣкоторое недоразумѣніе вызываетъ только то обстоятельство, что, перечисливъ 6 положеній Павлина, Меркаторъ замѣчаетъ, что отцы собора воспротивились этимъ 6 членамъ «семью равными». Излагая ученіе Целестія въ Римѣ, Меркаторъ тоже указываетъ семь положеній, именно онъ прибавляетъ положеніе, что «некрещеные младенцы имѣютъ жизнь вѣчную», а V и VI члены разсматриваетъ, какъ доказательства въ пользу положенія что «человѣкъ можетъ быть безъ грѣха и легко исполнять заповѣди Божіи». По свидѣтельству Орозія (Apolog.) послѣднее положеніе Целестія дѣйствительно было осуждено на Карѳагенскомъ соборѣ 412 г. Отсюда историки разногласятъ въ изложеніи членовъ Павлина: одни принимаютъ шесть (Walch, Historie der Ketsereien. T. IV. p. 577., а другіе семь (Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Velagianismus. Berlin. 1821. B. I. s. 60). Седьмымъ положеніемъ ставятъ осужденіе объ участи некрещенныхъ младенцевъ, положеніе же, что человѣкъ можетъ быть безъ грѣха, замѣняютъ равнозначущими ему V-мъ и VI-мъ членами. Но для послѣдняго мнѣнія нѣтъ достаточныхъ основаній. Въ замѣчаніи Меркатора, что на изложенные (шесть) члены Целестія епископы постановили семь противоположныхъ положеній, очевидно заключается ошибка, вѣроятно, по описке переписчика. Но ошибку гораздо естественнѣе предположить въ измѣненіи слова шесть въ семь, чѣмъ въ пропускѣ цѣлаго положенія. Кромѣ того, Августинъ, имѣвшій, по собственному его свидѣтель-

Что отвѣтилъ Целестій на первое положеніе обвинительной записки, неизвѣстно. Возможно, что онъ совсѣмъ не пожелалъ отвѣчать на него, имѣя въ виду, что состоятельность или несостоятельность этого общаго, основного положенія выяснится изъ дальнѣйшихъ разсужденій. О ходѣ слѣдующихъ разсужденій Августинъ, по актамъ собора, разсказываетъ такъ. „Когда было прочитано, что грѣхъ Адама повредилъ только ему одному, а не всему роду человѣческому, то Целестій заявилъ: я сказалъ, что относительно передачи грѣха сомнѣваюсь, однако я не отказываюсь согласиться съ тѣмъ, кому Богъ даровалъ благодать разумѣнія: я слышалъ по этому вопросу различныя мнѣнія отъ тѣхъ, кои поставлены въ православной церкви пресвитерами.—Назови намъ имена ихъ, предложилъ Павлинъ.—Целестій назвалъ: святой пресвитеръ Руфинъ, который жилъ въ Римѣ со святымъ Паммахіемъ; я слышалъ, какъ онъ говорилъ, что передачи грѣха нѣтъ.—Нѣтъ ли еще кого, спросилъ Павлинъ.—Целестій отвѣтилъ: я слышалъ и очень многихъ другихъ, утверждающихъ тоже.—Назови намъ имена ихъ, снова предложилъ Павлинъ.—Развѣ тебѣ недостаточно одного священника, отвѣчалъ Целестій. Послѣ нѣкоторыхъ иныхъ разсужденій еп. Аврелій предложилъ читать обвинительную записку далѣе. И было прочитано, что рождающіяся дѣти находятся въ томъ же состояніи, въ какомъ былъ Адамъ прежде преступленія, и далѣе до конца малой записки. По прочтеніи Аврелій обратился къ Целестію съ вопросомъ, училъ ли ты, Целестій, когда-нибудь, какъ утверждаетъ діаконъ Павлинъ, что рождающіяся дѣти находятся въ томъ состояніи, въ какомъ былъ Адамъ прежде преступленія? Целестій отвѣтилъ—пусть онъ объяснитъ, что

---

ству, подлинные акты собора 412 года, указываетъ тоже только шесть членовъ и пропускаетъ тотъ же самый членъ о судьбѣ некрещеныхъ младенцевъ (De gest. Pel. n. 23) Если и здѣсь предположить описку и случайный пропускъ члена, то такое совпаденіе будетъ очень страннымъ.

значитъ выраженіе—„прежде преступленія“. Павлинъ сказалъ: скажи, что ты не училъ такъ; одно изъ двухъ, или пусть онъ скажетъ, что не училъ такъ, или же пусть осудитъ это.— Повторяю, отвѣтилъ Целестій, пусть онъ объяснитъ, въ какомъ смыслѣ онъ употребляетъ выраженіе—„прежде преступленія“.—Скажи, что ты не училъ такъ, повторилъ Павлинъ.— Тогда епископъ Аврелій замѣтилъ: сколько я понимаю, это значитъ, что Адамъ поставленъ былъ сначала неповрежденнымъ, но потомъ чрезъ преступленіе заповѣди сдѣлался плѣннымъ; это ты хочешь сказать, братъ Павлинъ?—Это, господинъ, отвѣчалъ тотъ.—Обращаясь къ Целестію, Аврелій сказалъ: діаконъ Павлинъ хочетъ слышать, таково ли состояніе дѣтей, подлежащихъ крещенію, каково было состояніе Адама прежде преступленія, иначе говоря, влечетъ ли ребенокъ вину преступленія отъ того начала грѣха, отъ котораго рождается?— Училъ ли онъ этому и хочетъ ли отречься, спросилъ Павлинъ.—О передачѣ грѣха, отвѣтилъ Целестій, я уже сказалъ, что слышалъ, какъ между православными очень многіе отрицаютъ, а другіе признаютъ ее. Пусть это будетъ вопросомъ изслѣдованія, а не ереси. Я всегда говорилъ, что дѣти нуждаются въ крещеніи и должны быть крестимы“ [1]). Подобнымъ же образомъ уклончиво, двусмысленно, въ общихъ выраженіяхъ Целестій отвѣчалъ и на остальныя положенія обвинительной записки. Тогда Павлинъ представилъ какія то собственныя сочиненія Целестія, чтобы безспорно обличить его въ заблужденіяхъ. Въ этихъ сочиненіяхъ онъ нашелъ буквальныя выраженія Целестія, что „природа человѣческая сама по себѣ имѣетъ достоточно силъ для достиженія совершенства, что человѣкъ можетъ достигнуть такой праведности, что можетъ даже быть безъ грѣха, если хочетъ; Адамъ созданъ былъ смертнымъ, такъ что имѣлъ умереть, согрѣшилъ ли бы

[1]) De pecc. orig. n. 3.

онъ или нѣтъ; законъ велъ въ царство небесное такъ же, какъ и евангеліе; дѣти, по правилу вселенской церкви, должны быть крестимы въ оставленіе грѣховъ; грѣхъ Адама нисколько не повредилъ роду человѣческому". На всѣ эти выдержки Целестій далъ странный и очевидно лживый отвѣтъ, что онъ не можетъ осудить всѣхъ этихъ положеній, такъ такъ многія изъ нихъ раздѣляетъ [1]). Епископы, по всей вѣроятности, предложили ему разъяснить, что же именно онъ признаетъ своимъ и отъ чего отрекается, но не могли дождаться опредѣленныхъ отвѣтовъ, откуда видна вся лживость поведенія Целестія на этомъ соборѣ. Соборъ отлучилъ Целестія отъ церкви, осудилъ изложенныя въ запискѣ Павлина положенія и выразилъ православное ученіе въ противоположныхъ членахъ, кои утрачены вмѣстѣ съ соборными актами. Эти члены, по всей вѣроятности, послужили для африканскихъ епископовъ руководствомъ въ дальнѣйшей борьбѣ съ пелагіанами и легли въ основаніе двухъ первыхъ каноновъ Карѳагенскаго собора 418 года.

Упорствуя въ своихъ заблужденіяхъ, Целестій послалъ къ римскому епископу Иннокентію апелляцію на соборное рѣшеніе, но апелляція эта была оставлена безъ послѣдствій. Тогда онъ оправился въ Ефесъ, гдѣ и достигъ пресвитерскаго сана [2]).

Пелагій въ 411 году, какъ мы видѣли, отправился изъ Карѳагена на востокъ. Отправился ли онъ прямо въ Палестину, или въ Египетъ, или въ Малую Азію, и гдѣ провелъ около трехъ лѣтъ, неизвѣстно. Всего вѣроятнѣе, что онъ отправился прямо въ Палестину, такъ какъ уже въ 413 году здѣсь оказалось множество послѣдователей его, такъ что блаж. Іеронимъ вынужденъ былъ въ этомъ году написать обширный трактатъ противъ новаго лжеученія, въ формѣ посланія къ

---

[1]) De haeres. 88.

[2]) Mercat. Comm. al. n. 1—2; Epist. 175. 1. int. August.

нѣкоему Ктезифону. Въ Палестинѣ, быть можетъ, жилъ еще въ то время Руфинъ сиріецъ, съ которымъ Пелагій былъ давно знакомъ, и во всякомъ случаѣ въ Палестинѣ Пелагій могъ надѣяться встрѣтить не мало людей, подобныхъ Руфину, подготовленныхъ къ принятію его воззрѣній благодаря идеямъ Ѳеодора Мопсуестійскаго. Объ этой подготовленности ясно свидѣтельствуетъ самый успѣхъ пропаганды Пелагія въ Палестинѣ. Отчасти этотъ успѣхъ, отчасти же тѣ близкія отношенія, въ какія вступилъ Пелагій съ еп. Іерусалимскимъ Іоанномъ, противъ котораго Іеронимъ въ то время жестоко враждовалъ, вызвали рѣзкія нападенія на Пелагія и его ученіе со стороны Іеронима [1]). Пелагій не отвѣчалъ Іерониму письменно, однако не оставлялъ литературной пропаганды. Такъ, въ это время онъ написалъ два главныхъ своихъ произведенія, посланіе къ Димитріадѣ и книгу „о природѣ“.

Спутникомъ и ближайшимъ сотрудникомъ Пелагія во время пребыванія его на востокѣ былъ Анніанъ, діаконъ Целеннской церкви (въ Италіи), примкнувшій къ Пелагію, по всей вѣроятности, еще въ Римѣ. Личность Анніана и значеніе его въ исторіи пелагіанскаго движенія невозможно выяснить опредѣленно, за отсутствіемъ опредѣленныхъ историческихъ данныхъ; однако есть нѣкоторыя основанія думать, что Анніанъ былъ не только довѣреннымъ ученикомъ Пелагія, но и дѣятельнымъ защитникомъ идей послѣдняго на литературномъ поприщѣ. Достовѣрно извѣстно объ Анніанѣ то, что

---

[1]) Тѣ рѣзкія и ругательныя выраженія противъ пелагіанъ, коими полны противопелагіанскія сочиненія Іеронима, письмо къ Ктезифону и діалогъ противъ пелагіанъ, могутъ быть объяснимы только крайнимъ личнымъ раздраженіемъ Іеронима противъ Пелагія. Іеронимъ былъ недоволенъ уже одною близостью Пелагія къ Іоанну. Кромѣ того, Пелагій осмѣлился порицать толкованія Іеронима на посл. ап. Павла къ Ефес. (См. предисл. 1-й кн. толков. Іерон. на Іеремію). Въ этихъ краткихъ толкованіяхъ Пелагію, по всей вѣроятности, не нравилось настойчивое увѣреніе Іеронима о спасеніи одною вѣрою (см. Patrolog. lat. cursus. compl., Migne, T. XXX, p. 823—840).

онъ написалъ полемическое сочиненіе (утрач.) противъ посланія Іеронима къ Ктезифону. Въ письмѣ къ Августину и Алипію, еп. Тагастенскому, другу Августина, Іеронимъ въ 419 году пишетъ, между прочимъ, слѣдующее. „Вы спрашиваете, написалъ ли я отвѣтъ на книги Анніана, псевдодіакона Целеденскаго (Целеннскаго, въ Кампаніи), который въ изобиліи доставляетъ легкомысленныя слова чужому нечестію Знайте, что книги, присланныя въ рукописяхъ святымъ братомъ, пресв. Евсевіемъ, я получилъ недавно, но оставилъ ихъ пока безъ вниманія, будучи пораженъ болѣзнями и скорбью о смерти святой и досточтимой дочери вашей Евстохіи († 28 Сент. 419 г.). Авторъ погрязъ въ томъ же самомъ (пелагіанскомъ) болотѣ и за исключеніемъ громкихъ и изощренныхъ словъ, ничего не говоритъ. Однако мы много сдѣлали для того, чтобы онъ высказался откровеннѣе, когда онъ пытался отвѣтить на мое письмо (къ Ктезиф.) и обнаружилъ свое нечестіе предъ всѣми. Ибо въ этомъ произведеніи онъ исповѣдуетъ все то, что онъ не признавалъ своимъ на томъ жалкомъ Діоспольскомъ соборѣ; отвѣчать на эти нелѣпыя отрицанія очень не трудно. Если Богъ дастъ здоровья и если не буду имѣть недостатка въ переписчикахъ, постараюсь дать краткій отвѣтъ, не для того, чтобы поразить уже пораженную ересь, но чтобы посрамить его невѣжество и хулу“ [1]).

Изъ этого письма видно, что Анніанъ писалъ противъ Іеронима, защищая мысли Пелагія, и что онъ былъ на Діоспольскомъ соборѣ, гдѣ, единодушно съ Пелагіемъ, скрылъ свои подлинныя убѣжденія, которыя потомъ и обнаружилъ въ сочиненіи противъ Іеронима. Присутствіе Анніана на Діоспольскомъ соборѣ даетъ основаніе думать, что онъ присутствовалъ и на предыдущемъ, Іерусалимскомъ соборѣ. Къ Анніану всего вѣроятнѣе отнести замѣчаніе Орозія объ оруженосцѣ Пелагія, при помощи котораго Пелагій давалъ отвѣты

[1]) Epist. 202 int. August

на Іерусалимскомъ соборѣ, и о переводчикѣ, недобросовѣстно передававшемъ на этомъ соборѣ слова Пелагія и палестинскихъ пресвитеровъ. Съ замѣчаніемъ Орозія объ оруженосцѣ Пелагія стоитъ въ согласіи выраженіе Іеронима объ Анніанѣ, обильно доставлявшемъ слова чужому нечестію, и неоднократно высказываемая Іеронимомъ же (въ Посл. къ Ктез. и Діалог.) мысль, что Пелагій для выраженія своихъ сужденій въ изящной литературной формѣ пользовался чужими талантами. Все это наводитъ на подозрѣніе, что Пелагій, по своей старческой немощи, дѣйствительно пользовался услугами Анніана въ составленіи своихъ литературныхъ произведеній, особенно такого крупнаго, какъ посланіе къ Димитріадѣ. При этомъ Анніанъ, повидимому, относился къ своему дѣлу не вполнѣ добросовѣстно; онъ позволялъ себѣ измѣнять и дополнять мысли учителя собственными сужденіями, а быть можетъ даже и самъ писалъ сочиненія, издаваемыя имъ съ именемъ Пелагія. Извѣстно, что Пелагій жаловался на искаженіе своихъ сочиненій интерполяціями и на то, что ему ложно приписываются нѣкоторыя сочиненія, и въ обществѣ не было достовѣрно извѣстно, принадлежатъ ли Пелагію различныя приписываемыя ему молвою сочиненія [1]).

Изъ всего этого легко понять, что ученики Пелагія пошли дальше своего учителя въ заблужденіяхъ и пользовались именемъ Пелагія для приданія авторитета своимъ мыслямъ и сочиненіямъ. По всей вѣроятности, къ числу такихъ учениковъ Пелагія принадлежалъ и Анніанъ, который тѣмъ легче могъ ввести общество въ обманъ, тѣмъ удобнѣе могъ выдавать свои измышленія за мнѣнія Пелагія, что былъ извѣстенъ въ обществѣ, какъ ближайшій и довѣренный ученикъ Пелагія. А что Анніанъ былъ способенъ къ такой апокрифической

---

[1]) De grat. Chr. n. 2; De gestis Pel. n. 19. 22. 30. 54. 56; De pecc. orig. n. 15.

литературѣ, на это указываетъ недобросовѣстность его поведенія на палестинскихъ соборахъ.

Быть можетъ уже по смерти Пелагія Анніанъ вошелъ въ общеніе съ изгнанными изъ Италіи пелагіанствующими епископами и по просьбѣ одного изъ нихъ, Оронція, перевелъ съ греческаго языка на латинскій восемь бесѣдъ Златоуста на еванг. Матоея, находя, что Златоустъ былъ вполнѣ единомысленъ съ ними въ убѣжденіяхъ. По просьбѣ другого пелагіанца, пресвитера Евангела, Анніанъ съ тою же цѣлью перевелъ на латинскій языкъ семь бесѣдъ Златоуста въ похвалу св. ап. Павла [1]). Наконецъ, Анніана же наиболѣе пра-

---

[1]) Сохранились письма Анніана къ Оронцію и Евангелу по поводу этихъ переводовъ. Вотъ текстъ письма къ Оронцію. «Господину, поистинѣ святому и блаженному епископу, Оронцію, Анніанъ. Ты проявилъ по отношенію ко мнѣ чувство благостнѣйшаго отца и въ равной мѣрѣ искусство мудрѣйшаго учителя; ты избавляешь меня отъ скорби и отчаянія въ тѣхъ буряхъ бѣдствій, какія мы терпимъ вмѣстѣ съ вами по любви къ вѣрѣ, и привлекаешь ослабѣвшій въ страданіяхъ духъ къ изученію Св. Писанія. Ты приказываешь, блаженнѣйшій, перевести мнѣ на латинскій языкъ, сколько я въ силахъ, толкованіе св. Іоанна, епископа Константинопольскаго, на св. Матоея, написанное въ 91-й бесѣдѣ. О, если бы я могъ столь же легко исполнить это, сколь благовременно и полезно ты приказываешь! Ибо, что можетъ быть для слуха нашихъ (единомышл.) полезнѣе и утѣшительнѣе этихъ славныхъ произведеній знаменитаго ума? И особенно въ настоящее время, когда, по случаю нѣкоторыхъ слишкомъ трудныхъ вопросовъ, столь нагло шумятъ противъ устроенія нравовъ и церковной дисциплины. За это именно устроеніе, за евангельское совершенство, боролся повидимому съ нами и блаж. Іоаннъ. Ибо, о чемъ онъ всего болѣе настойчиво напоминалъ людямъ, какъ не о величіи природы ихъ, каковое величіе восхваляется единодушно всѣми мудрецами вопреки нечестію манихеевъ? Восхваляется же природа или для прославленія дивнаго Творца, или для возбужденія усердія къ добродѣтели, или для очищенія плотскихъ пороковъ. Что онъ доказываетъ болѣе выразительно, чѣмъ славу дарованной намъ отъ Бога свободы, исповѣданіе которой составляетъ преимущественное отличіе между нами и язычниками, кои думаютъ, что созданный по образу Божію человѣкъ побѣжденъ насиліемъ рока и необходимостію грѣшить, такъ что приходится завидовать даже скотамъ? Что онъ, вопреки тѣмъ же учителямъ, внушаетъ столь сильно, какъ мысль, что заповѣди Господни возможны для исполненія и что человѣкъ способенъ къ достиженію всей той

вдоподобно считать переводчикомъ и не сохранившейся бесѣды Златоуста къ неофитамъ, небольшая выдержка изъ которой сохранилась въ исповѣданіи вѣры 18 пелагіанскихъ епископовъ; по извѣстности Анніана, какъ переводчика, по времени происхожденія перевода (около 418 г.), наконецъ по самому характеру бесѣды въ высшей степени правдоподобно переводчикомъ ея считать именно Анніана Целенскаго [1]).

Дѣятельность Пелагія и Анніана на востокѣ была не безуспѣшна. По свидѣтельству Іеронима, ересь распространилась въ Палестинѣ весьма сильно и увлекла многихъ; Іеронимъ первый заклеймилъ послѣдователей Пелагія именемъ пелагіанъ. Опасность, какою угрожало новое ученіе миру церкви, вызвала необходимость разсмотрѣть ученіе Пелагія соборнымъ путемъ. Внѣшнимъ поводомъ къ составленію собора послужило извѣстіе, принесенное въ Палестину весною

---

доблести, какая или предписывается или совѣтуется Богомъ? Уже чрезъ это и приказывающій освобождается отъ обвиненія въ нечестіи и преступникъ обличается въ винѣ.

Но когда онъ, слава ученыхъ, разсуждаетъ о благодати Божіей, то съ какою полнотою и въ тоже время съ какою осторожностію восхваляетъ ее! И въ томъ и въ другомъ онъ соблюдаетъ мѣру. Свободную волю онъ такъ изъясняетъ, что всюду признаетъ въ тоже время необходимою для соблюденія заповѣдей Божіихъ и помощь божественной благодати, а постоянную помощь благодати такъ утверждаетъ, что не уничтожаетъ и усилій воли. И во всѣхъ почти частяхъ ученія, особенно же въ нравственныхъ увѣщаніяхъ и правилахъ церковной дисциплины, настолько во всемъ согласенъ съ мнѣніями нашихъ, что, повидимому, онъ предсказалъ путь къ пониманію Св. Писанія тѣмъ, коихъ онъ никогда не видалъ». — Вторая половина письма Анніана содержитъ восторженныя похвалы личнымъ нравственнымъ достоинствамъ св. Іоанна Златоуста и выдающимся, превосходнымъ качествамъ его литературныхъ произведеній, благодаря коимъ (качеств.) «уже всѣ церковныя библіотеки грековъ, послѣ столь разнообразныхъ и блистательныхъ сокровищъ древнихъ писателей, послѣ столь славныхъ свѣтилъ знаменитыхъ учителей, украшаются по преимуществу произведеніями его» (Злат.). Такимъ же характеромъ отличается и письмо къ Евангелу (Garner. Diss. VI, c. 5).

[1]) Garner. Diss. VI, c. 5.

415 года пресвитеромъ испанскимъ Орозіемъ, извѣстіе о волненіяхъ, произведенныхъ въ Африкѣ ученіемъ Целестія, и объ осужденіи этого ученія на Карѳагенскомъ соборѣ; такъ можно заключать изъ того, что на Іерусалимскомъ соборѣ Орозія попросили прежде всего разсказать объ африканскихъ событіяхъ. О причинахъ прибытія Орозія въ Палестину довольно подробно говорится въ рекомендательномъ письмѣ Августина къ Іерониму, присланномъ съ Орозіемъ. Здѣсь Августинъ пишетъ слѣдующее. „Пришелъ ко мнѣ религіозный юноша, братъ по православной вѣрѣ, сынъ по возрасту, сопресвитеръ по достоинству, нашъ Орозій, бдительный, краснорѣчивый, дѣятельный, желающій быть полезнымъ сосудомъ въ дому Господнемъ, пришелъ для опроверженія ложныхъ и гибельныхъ ученій, волнующихъ умы испанцевъ гораздо мучительнѣе, чѣмъ варварскій мечъ—тѣла [1]). Онъ пришелъ оттуда, съ береговъ океана, побуждаемый молвою, будто отъ меня онъ можетъ услышать все, что только пожелаетъ. И прибытіе его не осталось безплодно: сколько могъ, я научилъ его, а чего не могъ, о томъ указалъ, откуда онъ можетъ научиться, именно, убѣдилъ его идти къ тебѣ. Когда онъ охотно и послушно принялъ мой совѣтъ, я упросилъ его, чтобы онъ покидая тебя, возвратился къ намъ Получивъ отъ него это обѣщаніе, я увѣрился, что Богъ дастъ мнѣ случай написать тебѣ о томъ, о чемъ мнѣ желательно извѣстить тебя. Я уже искалъ, кого бы послать къ тебѣ, и лишь съ трудомъ нашелся человѣкъ, удобный для этого и по своей ревности къ вѣрѣ, и по скорости въ послушаніи, и по опытности въ путешествіяхъ“ [2]). Безъ сомнѣнія, до слуха Августина уже дошла вѣсть объ успѣшной пропагандѣ Пелагіемъ своихъ за-

---

[1]) Извѣстно, что въ 409 году Испанія подпала власти вандаловъ. Испанскую церковь въ то время особенно сильно волновали мнѣнія оригенистовъ и приссилліанистовъ. См. Tillem. Memoires T. XIII. p. 647.

[2]) Epist. 166, n. 2. inter August.

блужденій въ Іерусалимѣ. Что Августинъ внимательно слѣдилъ за палестинскими событіями и за Пелагіемъ, въ этомъ убѣждаетъ насъ тотъ фактъ, что въ началѣ 415 года, предъ отправленіемъ Орозія въ Палестину, Августинъ былъ занятъ опроверженіемъ написанной Пелагіемъ на востокѣ книги „о природѣ“. О произведенныхъ Пелагіемъ смутахъ въ Палестинѣ Августинъ могъ узнать какъ по устнымъ слухамъ (напр. отъ тѣхъ самыхъ братьевъ Тимазія и Іакова, которые передали Августину книгу Пелагія „о природѣ“ для опроверженія ея), такъ и изъ посланія Іеронима къ Ктезифону, которое, бывъ написано въ 413 г., безъ сомнѣнія въ 415 году было уже извѣстно Августину. Всѣ эти извѣстія о дѣятельности Пелагія должны были, конечно, въ высшей степени тревожить Августина, и онъ искалъ случая предостеречь палестинскихъ братьевъ отъ опаснаго лжеучителя. Орозій, благоговѣвшій предъ Августиномъ, доставилъ послѣднему наиудобнѣйшій случай увѣдомить палестинскихъ христіанъ объ осужденіи ученика Пелагіева, Целестія, и предостеречь ихъ отъ самого Пелагія. Что, посылая Орозія къ Іерониму, Августинъ именно имѣлъ въ виду достигнуть осужденія мнѣній Пелагія въ Іерусалимѣ, это ясно видно изъ того, что онъ тщательно освѣдомилъ Орозія съ дѣяніями Карѳагенскаго собора 412 года и далъ ему экземпляръ недавно написаннаго имъ письма къ Иларію Сиракузскому противъ пелагіанскихъ заблужденій: то и другое имѣло въ виду убѣдить палестинскихъ христіанъ въ крайней опасности и лживости новаго ученія. Орозій прибылъ въ Палестину весною 415 года. Вѣсти, привезенныя имъ, повидимому, усилили начавшіяся волненія. Опираясь на авторитетъ Августина и африканскихъ епископовъ, православные стали усиленно нападать на Пелагія и обвинять его въ ересяхъ. Это обстоятельство, повидимому, и дало поводъ Іоанну Іерусалимскому предпринять попытку публичнаго оправданія Пелагія и освобожденія личности его отъ

нареканій. 27 іюля 415 года Іоаннъ пригласилъ въ собраніе палестинскихъ пресвитеровъ и предложилъ имъ разсмотрѣть дѣло Пелагія. Весь ходъ дѣла на этомъ собраніи свидѣтельствуетъ о благосклонномъ отношеніи Іоанна къ Пелагію, откуда легко понять, что и самое собраніе было составлено въ видахъ успокоенія Пелагія и не вопреки личному желанію послѣдняго [1]).

Ходъ дѣла на этомъ совѣщаніи, по разсказу Орозія, представляется въ слѣдующемъ видѣ. Въ началѣ засѣданія пресвитеры попросили Орозія разсказать, „что сдѣлано противъ ереси Пелагія и Целестія въ Африкѣ“. Орозій сообщилъ что „Целестій, уже начавшій домогаться пресвитерскаго достоинства, уличенный въ Карѳагенѣ весьма многими епископами, выслушанный, опровергнутый, сознавшійся и отлученный отъ церкви, бѣжалъ изъ Африки“; затѣмъ сказалъ, что Августинъ пишетъ новое, подробнѣйшее сочиненіе (de natura et gratia) противъ книги Пелагія (de natura); наконецъ прибавилъ, что въ настоящее время у него находится въ рукахъ экземпляръ противопелагіанскаго посланія Августина въ Сицилію. Пресвитеры потребовали, чтобы Орозій прочиталъ это письмо; тотъ немедленно исполнилъ ихъ просьбу, прочитавъ письмо при помощи переводчика, такъ какъ самъ не зналъ греческаго языка [2]).

---

[1]) Свѣдѣнія объ этомъ соборѣ заключаются исключительно въ Апологетикѣ Орозія (c. 2—4. См. App. p. 2 T. X, s. Aug. Oper. edit. Bened.). Единственное извѣстіе о немъ сохранилось еще у Августина, который упоминаетъ о палестинскомъ соборѣ, бывшемъ прежде Діоспольскаго (De gest. Pel. n. 37). Время собора опредѣляется Орозіемъ точно: 27 Іюля 415 г Соборъ происходилъ за 47 дней до праздника обновленія храма Воскресенія Христова, а этотъ праздникъ совершался ежегодно съ большимъ торжествомъ 13 и 14 сентября. Соборъ носилъ характеръ частнаго совѣщанія; никакихъ постановленій на немъ и не могло быть, такъ какъ онъ состоялъ изъ пресвитеровъ.

[2]) По всей вѣроятности, письмо это (Epist. 157 int. August.) было прочитано не цѣликомъ, а въ выдержкахъ, такъ какъ въ цѣломъ видѣ оно

Послѣ этого еп. Іоаннъ приказалъ ввести Пелагія; приказаніе было исполнено немедленно. Едва Пелагій вошелъ, какъ „всѣ въ одинъ голосъ“ (unanimiter omnes) спросили, высказывалъ ли онъ тѣ мысли, какія опровергаетъ Августинъ. Вмѣсто отвѣта Пелагій дерзко возразилъ: „а кто такой Августинъ для меня“? Этотъ отвѣтъ вызвалъ смятеніе и страшный шумъ въ собраніи; послышались крики, что Пелагія нужно выгнать не только изъ собранія, но и изъ церкви, такъ какъ онъ поноситъ епископа, устами котораго Господь уврачевалъ всю Африку. Тогда Іоаннъ возвысилъ голосъ и приказалъ Пелагію сѣсть, „мірянину и обличенному въ явной ереси“, сѣтуетъ Орозій; для успокоенія же пресвитеровъ онъ обратился къ собранію со словами: „Августинъ, это — я“, давая тѣмъ понять, что онъ, какъ епископъ своей церкви, самъ имѣетъ и возможность и право, помимо авторитета какихъ либо другихъ одиночныхъ епископовъ, рѣшать вопросы о православіи или не православіи того или другого ученія. Орозій очевидно не понялъ смысла этого заявленія и немедленно отвѣтилъ Іоанну: „если принимаешь на себя лицо Августина, слѣдуй и мыслямъ его“. Іоаннъ оставилъ безъ вниманія это неумѣстное наставленіе и спросилъ пресвитеровъ, приписываютъ ли они Пелагію или кому другому прочитанныя въ посланіи Августина и опровергаемыя здѣсь положенія. Пресвитеры подали Орозію знакъ, чтобы онъ отвѣчалъ, и Орозій сказалъ: „я слышалъ отъ самого Пелагія мысль его, что человѣкъ можетъ быть безъ грѣха и легко хранить заповѣди Божіи, если хочетъ“. — „Я это и говорилъ, и говорю, и не могу не говорить“, отвѣтилъ Пелагій. — „Но это, возразилъ Орозій, африканскій соборъ осудилъ въ лицѣ Целестія; этого отвращается и Августинъ въ своихъ произведеніяхъ, какъ вы слышали; это осудилъ въ недавно изданномъ посланіи къ

---

представляетъ обширный трактатъ; Августинъ называетъ его даже книгою (De gest. Pel. n. 23).

Ктезифону и Іеронимъ, на краснорѣчіе котораго взираетъ весь западъ; равнымъ образомъ онъ опровергаетъ это и теперь въ книгѣ, которую пишетъ въ формѣ діалога".

Не обращая на все это никакого вниманія, Іоаннъ потребовалъ, чтобы пресвитеры прямо приступили къ обвиненію Пелагія; но тѣ отвѣтили, что они совсѣмъ не желаютъ обвинять Пелагія, а только хотятъ „исповѣдывать то, что братья твои, наши отцы, согласно рѣшили объ этой ереси, которую провозглашаетъ теперь мірская толпа, исповѣдывать для того, чтобы эта ересь не взволновала твою церковь, въ лонѣ которой мы собрались". Тогда Іоаннъ попытался убѣдить присутствовавшихъ, что они напрасно боятся мысли Пелагія о возможности человѣку быть безъ грѣха, и въ доказательство этой мысли ссылался на слова Господа Аврааму—*ходи предо Мною и будь непорочень*" (Быт. XVII, 1) и на примѣръ Захаріи и Елизаветы, кои названы въ Писаніи праведными предъ Богомъ. Орозій увидѣлъ въ словахъ Іоанна нѣкоторое неправомысліе и сказалъ: „мы—сыны каѳолической церкви; не требуй отъ насъ, отецъ, чтобы мы дерзали быть учителями надъ учителями и судьями надъ судьями; отцы, коихъ вся церковь чтитъ, общенію съ коими мы радуемся, признали эти догматы достойными осужденія; намъ прилично повиноваться имъ; зачѣмъ спрашиваешь дѣтей, когда слышишь, что рѣшили отцы"? Іоаннъ продолжалъ однако разсуждать еще очень много, а Орозій возражалъ, при чемъ изъ возраженій Орозія многое было сокращено и многое прямо извращено переводчикомъ, въ чемъ и уличали послѣдняго многократно пресвитеры Пассерій и Авитъ и представитель гражданской власти (dominus ex duce). Пытаясь защитить Пелагія, Іоаннъ между прочимъ сказалъ: „еслибы Пелагій училъ, что человѣкъ безъ помощи Божіей можетъ быть безъ грѣха, то это было бы достойно осужденія; но что вы скажете, когда онъ прибавляетъ — „не безъ помощи Божіей"? Не хотите ли отрицать божественную помощь?—„Анаѳема тому, кто отрицаетъ; я не отрицаю, но

въ еретикахъ обличаю это", отвѣтилъ Орозій. Слова Іоанна нѣкоторымъ изъ присутствующихъ показались подозрительными; пресвитеры стали перешептываться, что Пелагій признаетъ возможность быть безъ грѣха безъ помощи Божіей. Тогда Іоаннъ сталъ доказывать, что такое ученіе немыслимо, потомучто въ Писаніи ясно говорится о необходимости помощи Божіей; такъ, ап. Павелъ говоритъ: *я болѣе всѣхъ ихъ потрудился, но не я, а благодать Божія во мнѣ,* и далѣе— *ни хотящаго, ни стремящагося, но милующаго есть Бога* (Римл. IX, 16) и мн. др. Пелагій на это ничего не сказалъ, что Іоаннъ призналъ за знакъ согласія [1]). Послѣ этихъ разсужденій Орозій заявилъ, что еретикъ—человѣкъ латинянинъ, что мнѣнія его должны быть наиболѣе извѣстны латинскимъ отцамъ и что поэтому необходимо передать все дѣло на рѣшеніе послѣднихъ. Іоаннъ попытался было еще разъ окончательно уладить дѣло и оправдать Пелагія, но послѣ нѣкоторыхъ разсужденій нашелъ себя вынужденнымъ согласиться на предложеніе Орозія. Было предложено и единодушно всѣми принято рѣшеніе—послать къ папѣ Иннокентію особое посольство съ письмами по дѣлу Пелагія. Пелагію было предложено хранить впредь молчаніе, а противникамъ его воздерживаться отъ нападеній на него. Затѣмъ, совершивъ молитву, всѣ мирно разстались.

Такимъ образомъ, воззрѣнія Пелагія не были раскрыты въ собраніи Іерусалимскихъ пресвитеровъ. Если Пелагій не отвергалъ содѣйствія божественной благодати, то онъ же и

[1]) Разсказывая объ этомъ послѣднемъ случаѣ, Іоаннъ на Діосполь-скомъ соборѣ замѣтилъ, что на приведенныя имъ свидѣтельства Писанія Пелагій отвѣтилъ: «и я такъ вѣрю; анаѳема тому, кто говоритъ, что человѣкъ можетъ достигнуть исполненія всѣхъ добродѣтелей». Но Пелагій почтительно замѣтилъ ему, что онъ не говорилъ этихъ словъ и ничего не сказалъ на свидѣтетельства Писанія, такъ какъ содѣйствіе благодати понимаетъ не въ томъ смыслѣ, что благодать все дѣлаетъ за человѣка (De gest. Pel. n. 37—38). Вѣроятно, Пелагій ранѣе произнесъ на Іерус. соб. анаѳему на отрицающихъ благодать, Іоаннъ же забылъ въ точности, когда именно Пелагій произнесъ эту анаѳему.

не объяснилъ, въ какомъ смыслѣ онъ понимаетъ это содѣйствіе, а въ этомъ и состояла вся суть вопроса. Что же касается вопросовъ о современномъ состояніи природы человѣческой и о слѣдствіяхъ грѣха Адама, то ихъ Пелагій прямо отстранилъ, хотя пресвитерамъ необходимо было слышать точные отвѣты на нихъ отъ Пелагія въ виду подозрѣній единомыслія послѣдняго по этимъ вопросамъ съ Целестіемъ. Во всемъ этомъ виновенъ былъ Іоаннъ, такъ какъ по обязанности его, какъ предсѣдателя, лежало достигнуть выясненія воззрѣній Пелагія. Однако нѣтъ достаточныхъ основаній думать, что Іоаннъ самъ раздѣлялъ заблужденія Пелагія. По всей вѣроятности, Пелагій обманулъ Іоанна точно такъ же, какъ впослѣдствіи пытался обмануть папу Иннокентія, т. е. представилъ себя невинно гонимымъ со стороны его враговъ, клеветливо приписывающихъ ему отрицаніе благодати и отрицаніе необходимости крещенія дѣтей. Пелагій могъ клятвенно увѣрить Іоанна, что онъ не отрицаетъ ни того, ни другого, и тогда Іоаннъ нашелъ себя обязаннымъ защищать Пелагія.— Само собою понятно, что рѣшеніе Іерусалимскихъ пресвитеровъ не могло удовлетворить ни той, ни другой партіи. Пелагіане не достигли оправданія своего вождя, а православные— обличенія и осужденія его. Неизвѣстно, исполнилъ ли Пелагій приказаніе пресвитеровъ молчать и не вызывать волненій, но несомнѣнно, что противники его не прекратили своихъ нападеній на него: не молчали, безъ сомнѣнія, и приверженцы Пелагія, если не самъ онъ. Ряды противниковъ Пелагія пополнились въ это время двумя новыми энергичными дѣятелями. Это были два галльскихъ епископа, Геросъ Арелатскій и Лазарь Аквенскій, невинно лишенные своихъ каѳедръ и вращавшіеся въ то время на востокѣ. Они вошли въ общеніе съ Іеронимомъ и Орозіемъ и предприняли новую попытку къ рѣшительному изобличенію Пелагія [1]). Геросъ и Лазарь

[1]) «Quae sententia contradictionis os confusione perfudit et omnem in malum conspirantem societatem ab invicem separavit» т. е. эта мысль, (что че-

составили записку, содержавшую выписки наиболѣе опредѣленныхъ выраженій изъ сочиненій Пелагія и Целестія; сюда

---

ловѣкъ можетъ быть безъ грѣха), посрамила лице противниковъ и разсѣяла дышущее злобой общество, писалъ Пелагій одному пресвитеру послѣ Діоспольскаго собора, ясно намекая на то, что противники его дѣйствовали единодушно и сообща (De gest. Pelag. n. 54). Что касается личностей Героса и Лазаря, то о нихъ папа Зосима высказалъ очень дурное мнѣніе въ письмѣ къ африканскимъ епископамъ по дѣлу Пелагія, назвавъ ихъ клеветниками, достойно лишенными своихъ каѳедръ. (См. Арр. p. 2. T. X, S. August. oper. p. 2350); но съ этимъ мнѣніемъ нельзя согласиться. Просперъ въ Хроникѣ называетъ Героса мужемъ святымъ, ученикомъ блаж. Мартина, и замѣчаетъ, что онъ совершенно невинно былъ изгнанъ народною толпою изъ своей епископіи во Арлесѣ (Chron. an. 412). Бароній похвально отзывается о Лазарѣ (Annales, an. 417). Августинъ обоихъ называетъ святыми братьями и соепископами (De gest. Pel. n. 2, 39, 53); такъ же именуются они и отцами Карѳагенскаго собора 416 года (Epist. 175, n. I, int. August.). Причиною несправедливаго низложенія Героса и Лазаря было благосклонное отношеніе къ нимъ начальника британскихъ войскъ, Константина, провозгласившаго себя въ 407 г. императоромъ. Послѣ пораженія Константина вождями Гонорія, Констанціемъ и Ульфилой, народъ изгналъ Героса и Лазаря, при чемъ на мѣсто перваго былъ поставленъ пользовавшійся благосклонностію Констанція Патроклъ, человѣкъ, совершенно недостойный епископскаго сана. Патроклъ пользовался большимъ уваженіемъ со стороны папы Зосимы, какъ свидѣтельствуютъ письма послѣдняго къ нему (Migne, Patrol. lat. XX), но совершенно незаслуженно: Просперъ въ Хроникѣ указываетъ на порочную жизнь и на симонію Патрокла, Бароній же на насильственную смерть Патрокла въ 426 г. смотрѣлъ, какъ на справедливую кару неба. Вѣроятно подъ вліяніемъ этого Патрокла Зосима и составилъ дурное мнѣніе о Геросѣ и Лазарѣ. Въ упомянутомъ письмѣ Зосима увѣряетъ, что Лазарь преслѣдовалъ своими клеветливыми обвиненіями на многихъ соборахъ Бриція, еп Туринскаго, за что и заслужилъ на Туринскомъ соборѣ отъ Прокла Массилійскаго названіе клеветника, хотя впослѣдствіи этимъ же Прокломъ былъ поставленъ въ епископа Аквенскаго. Но жизнь этого Бриція была далеко не безупречна и давала много поводовъ къ обвиненію его и къ запрещенію въ священнослуженіи. Вѣроятно Лазарь говорилъ противъ Бриція правду, но такъ какъ это не повело къ осужденію послѣдняго, то Патроклъ Арелатскій нашелъ здѣсь предлогъ утверждать, что Лазарь заслужилъ у Прокла названіе клеветника, и убѣдилъ въ этомъ Зосиму. Въ актахъ Туринскаго собора ничего подобнаго не говорится. Кромѣ того, странно думать, что Проклъ могъ поставить Лазаря епископомъ, если онъ самъ называлъ его ранѣе клеветникомъ (см. Migne, Patr. lat. t. XX. p. 656).

же они включили и тѣ пункты Целестія, какіе были осуждены въ 412 г. въ Карѳагенѣ, равно какъ и пелагіанскія положенія, изложенныя въ письмѣ сиракузскаго монаха Иларія къ Августину въ 413 году. Эту записку они представили Евлогію, епископу Кесарійскому, митрополиту палестинскихъ церквей. Тогда Евлогій пригласилъ палестинскихъ епископовъ на соборъ, который и составился въ Діоспполисѣ (Лиддѣ) около 20 декабря 415 года [1]). Сами составители записки не явились на соборъ по причинѣ тяжкой болѣзни одного изъ нихъ [2]). Соборъ состоялъ изъ 14 палестинскихъ епископовъ, Евлогія Кесарійскаго, Іоанна Іерусалимскаго, Порфирія Газскаго, другаго Порфирія, Евтопія Севастійскаго, Елевѳерія Іерихонскаго, Фидуса Діоспольскаго, Зобеннуса Елевѳеропольскаго, Аммоніана, Зонина, Нимфидія, Хромація, Іовина и Клемація [3]).

Какимъ образомъ и въ какомъ мѣстѣ открылся соборъ, неизвѣстно. По открытіи засѣданія Евлогій предложилъ на разсмотрѣніе отцовъ записку Героса и Лазаря. Изъ этой за-

---

[1]) Изъ исторіи открытія мощей св. священномученика Стефана видно, что извѣстіе объ открытіи мощей Іоаннъ Іерусал. получилъ около 20 декабря, когда онъ былъ на соборѣ въ Діоспполисѣ. Но онъ же 18 декабря былъ еще въ Іерусалимѣ, куда и перенесъ останки св. Стефана 25 или 26 декабря. Слѣдовательно, соборъ былъ между 18—25 декабря. См. Lucianus, Epist. de revelatione corporis Stephani Martyris, in App. t. VII, S. August. oper. Edit. Benedict., у Миня же въ T. X S. August. oper.

[2]) Извѣстіе о причинѣ отсутствія на соборѣ Героса и Лазаря показались Августину подозрительнымъ, но потомъ онъ изъ достовѣрныхъ источниковъ убѣдился въ справедливости его. (De gest. Pel. n. 62).

[3]) Contra Iulian. I, 19. 32. Орозій не присутствовалъ на соборѣ (De gest. Pel. n. 39), хотя былъ въ то время въ Палестинѣ, такъ какъ при возвращеніи въ Карѳагенъ онъ принесъ съ собою часть мощей св. Стефана (Chron. Marcell.) и записку Галльскихъ епископовъ (Epist. 175, n. 1). Акты Діоспольскаго собора утрачены. Сохранился только довольно большой отрывокъ изъ нихъ въ написанной Августиномъ по полученіи ихъ книгѣ De gestis Pelagii. По этому сочиненію Августина и возстановляется ходъ дѣла на соборѣ.

писки прочитано было прежде всего заимствованное изъ „главъ“ (capitulae) Пелагія выраженіе—„не можетъ человѣкъ быть безъ грѣха, если онъ не знаетъ закона“. На вопросъ отцовъ собора, признаетъ ли это выраженіе своимъ, Пелагій отвѣтилъ: „да, это я говорилъ, но не въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаютъ они (составители записки): я не сказалъ, что тотъ не можетъ грѣшить, кто знаетъ законъ, но что знаніе закона помогаетъ не грѣшить, какъ написано: *далъ законъ въ помощь имъ* (Ис. VIII. 20). На такое объясненіе отцы отвѣтили, вѣроятно, чрезъ предсѣдателя, что мысль Пелагія согласна съ церковнымъ ученіемъ. Составители записки въ данномъ выраженіи Пелагія, вѣроятно, считали важнымъ обратный смыслъ его, т. е., что знаніе закона даетъ возможность не грѣшить. Эта мысль дѣйствительно принадлежала Пелагію и была неправославной. Возможность безгрѣшности у Пелагія неизбѣжно вытекала уже изъ формальнаго понятія о свободѣ, и мы знаемъ, что онъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ считалъ совершенно безгрѣшными. Разъяснить это на соборѣ было некому и потому соборъ удовлетворился его произвольнымъ толкованіемъ своего выраженія.

Далѣе было прочитано выраженіе Пелагія изъ тѣхъ же „главъ“: „всѣ царствуютъ собственною волею“. На это Пелагій отвѣтилъ: „я сказалъ это по причинѣ свободнаго рѣшенія, коему при избраніи добра помогаетъ Богъ; грѣшащій же самъ виновенъ, какъ поступающій по свободному рѣшенію“. Пелагій не разъяснилъ, какъ онъ понимаетъ помощь Божію свободному рѣшенію, въ смыслѣ ли просвѣщенія чрезъ ученіе или въ смыслѣ непосредственнаго воздѣйствія на волю. Выраженіемъ—всѣ царствуютъ волею“ составители записки хотѣли показать, что Пелагій понимаетъ помощь Божію въ первомъ смыслѣ, придавая волѣ исключительнее значеніе въ дѣлѣ нравственнаго совершенства. Это была мысль явно еретическая, но ее раздѣлялъ Пелагій. Неопредѣленный отвѣтъ Пелагія показался отцамъ удовлетворительнымъ и они ска-

зали: „и это не чуждо церковному ученію“. — Затѣмъ было прочитано выраженіе Пелагія: „нечестивымъ и грѣшникамъ не должно быть пощады въ день суда; они должны быть подвергнуты мукамъ въ вѣчномъ огнѣ“. Въ своей полемикѣ противъ людей, ссылавшихся въ извиненіе своихъ грѣховъ на слабость человѣческой природы, Пелагій естественно могъ употребить это выраженіе, доказывая, что нельзя ждать никакой пощады за грѣхи тѣмъ, кои имѣютъ полную возможность быть безъ грѣха. Сама по себѣ мысль Пелагія была вполнѣ православная, но въ основѣ этой мысли лежалъ неправославный взглядъ на дѣла праведности, какъ на единственное и исключительное средство оправданія, помимо милующей благодати Божіей. Благодать можетъ оправдать и тѣхъ грѣшниковъ, кои не имѣютъ никакихъ добрыхъ дѣлъ, но принесли Богу предъ смертію искреннее покаяніе, потомучто она обращаетъ вниманіе на внутреннее расположеніе человѣка. Пелагій же съ точки зрѣнія своей теоріи неповрежденности природныхъ силъ человѣка естественно всю надежду возлагалъ на дѣла праведности, устраняя милующую благодать, почему и говорилъ, что грѣшникамъ нельзя ждать пощады на будущемъ судѣ. Такое только пониманіе даннаго выраженія и можно приписать составителямъ записки, иначе было бы совершенно непонятно, чѣмъ могло возбудить ихъ подозрѣніе это православное по формѣ выраженіе. Отцы же собора, не зная основныхъ положеній ученія Пелагія, одобрили то, не относящееся къ дѣлу объясненіе, какое далъ Пелагій, именно, что, онъ „сказалъ это согласно съ евангеліемъ, гдѣ сказано о грѣшникахъ—*идутъ сіи въ муку вѣчную* [1]); а если кто думаетъ иначе, тотъ оригенистъ“.

Далѣе было прочитано выраженіе Пелагія: „зло не приходитъ и въ помышленіе“, т. е. по мнѣнію составителей записки, Пелагій утверждаетъ, что есть такіе совершенные пра-

[1]) Мѳ. XXV, 46.

ведники, которымъ зло и въ мысль не приходитъ. Но Пелагій отклонилъ такое пониманіе, замѣтивъ, что онъ не такъ выразился, какъ читается въ запискѣ, а сказалъ, что христіанамъ нужно стараться, чтобы зло и на мысль не приходило. Судьи одобрили это.

Далѣе было прочитано—„царство небесное обѣщано и въ ветхомъ завѣтѣ“. Составители записки могли истолковать это выраженіе въ томъ смыслѣ, что, при отрицаніи первороднаго грѣха, Пелагій признавалъ непосредственный переходъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ послѣ смерти въ царство небесное. Пелагій дѣйствительно раздѣлялъ эту мысль, но здѣсь онъ скрылъ ее, ограничившись замѣчаніемъ общаго характера: „это можно доказать и свящ. Писаніемъ; отрицаютъ это только еретики въ безчестіе ветхаго завѣта (гностики); я же сказалъ это, слѣдуя авторитету свящ. Писанія, въ которомъ написано — *и получатъ святые царство Всевышняго* (Дан. VII. 18)“. Соборъ одобрилъ это.

Далѣе было прочитано — „человѣкъ можетъ быть безъ грѣха, если захочетъ“, и изъ посланія къ вдовѣ: „пусть найдетъ у тебя мѣсто благочестіе, котораго нигдѣ нѣтъ; пусть пребываетъ въ тебѣ праведность, которая вездѣ стала чуждой; пусть будетъ тебѣ близкою и подругою истина, которой уже никто не хочетъ знать, и законъ Божій, который пренебреженъ почти всѣми людьми, пусть чтится тобою одной“. И далѣе къ ней же: „о, счастлива ты и блаженна, если праведность, которая, повидимому, существуетъ только на небѣ, окажется на землѣ только у тебя одной“. И изъ другаго посланія къ ней же: „тотъ только достойно простираетъ руки къ Богу, тотъ приноситъ молитву благою совѣстію, кто можетъ сказать: ты позналъ, Господи, какъ святы и чисты отъ всякаго нечестія руки, которыя простираю къ тебѣ, какъ праведны и чисты и свободны отъ всякой лжи уста, коими приношу тебѣ моленіе, чтобы ты смилостивился надо мною“. Пелагій отказался отъ авторства выдержекъ изъ писемъ къ вдовѣ, хотя въ дѣйстви-

тельности и выраженныя въ нихъ сужденія болѣе отличаются легкомысліемъ, чѣмъ неправомысліемъ. Что же касается перваго выраженія, то Пелагій далъ на него слѣдующее объясненіе: „что человѣкъ можетъ быть безъ грѣха и исполнять заповѣди Господни, если хочетъ, это мы сказали, ибо эту возможность далъ ему Богъ, но я не сказалъ, что есть такой человѣкъ, который бы съ дѣтства до старости ни разу не согрѣшилъ; обратившись же отъ грѣховъ, человѣкъ собственнымъ трудомъ и благодатію Божіею можетъ быть безъ грѣха, хотя и не становится чрезъ это недоступнымъ паденію". Не разъяснивъ, въ какомъ смыслѣ онъ понимаетъ содѣйствіе благодати, Пелагій скрылъ свою еретическую мысль, что человѣкъ исключительно собственными силами, при содѣйствіи лишь просвѣщающей благодати закона и ученія, можетъ стать безгрѣшнымъ. Отцы собора, понимая благодать въ православномъ смыслѣ, одобрили мысль, что человѣкъ съ помощію благодати можетъ быть безъ грѣха; въ этомъ они, какъ мы скоро убѣдимся, расходились съ ученіемъ африканскихъ епископовъ, безусловно отрицавшихъ возможность быть безъ грѣха человѣку въ земной жизни.—Въ обсужденіи даннаго выраженія случилось странное недоразумѣніе. Когда было прочитано данное выраженіе и выдержки изъ писемъ къ вдовѣ, то Пелагій, объяснивъ, въ какомъ смыслѣ онъ говоритъ, что человѣкъ можетъ быть безъ грѣха, прибавилъ относительно выдержекъ *изъ писемъ: „прочее, что прибавлено, не содержится въ нашихъ книгахъ и никогда не было произносимо нами"*. Выслушавъ это объясненіе, отцы собора сказали: „если ты говоришь, что никогда не писалъ этого, то анаѳематствуешь ли тѣхъ, кои такъ исповѣдуютъ"? „Анаѳематствую, отвѣтилъ Пелагій, какъ глупыхъ, а не какъ еретиковъ, такъ какъ это— не догматъ". Очевидно, что Пелагій анаѳематствовалъ не тѣхъ, кои утверждаютъ, что человѣкъ можетъ быть безъ грѣха, такъ какъ эту мысль онъ признавалъ своею и православною, а тѣхъ, кои пустословятъ, что не стало праведности на землѣ.

Епископы же не поняли его и, выслушавъ его отвѣтъ, рѣшили: „такъ какъ Пелагій лично анаѳематствовалъ глупое пустословіе, правильно отвѣчая, что человѣкъ можетъ быть безъ грѣха съ помощію Бога и съ благодатію, то пусть онъ отвѣтитъ и на слѣдующіе члены". Очевидно, что подъ пустословіемъ они разумѣли мысль, что человѣкъ однѣми своими силами можетъ быть безъ грѣха, чего Пелагій не утверждалъ и не анаѳематствовалъ.

Затѣмъ были прочитаны положенія Целестія, осужденныя на Карѳагенскомъ соборѣ: „Адамъ созданъ смертнымъ и имѣлъ умереть независимо отъ того, согрѣшилъ ли бы онъ, или нѣтъ; грѣхъ Адама повредилъ только ему, а не роду человѣческому; законъ такъ же ведетъ въ царство, какъ евангеліе; прежде пришествія Христа были люди безъ грѣха; новорожденныя дѣти находятся въ томъ же состояніи, въ какомъ былъ Адамъ прежде преступленія; весь родъ человѣческій не умираетъ чрезъ смерть или преступленіе Адама и не воскресаетъ чрезъ воскресеніе Христа". Сюда же были прибавлены и тѣ пелагіанскія положенія, кои были заимствованы изъ письма Иларія сиракузскаго къ Августину, именно: „человѣкъ можетъ быть безъ грѣха, если хочетъ; дѣти, если и не получатъ крещенія, имѣютъ жизнь вѣчную; крещенымъ богачамъ не вмѣнится сдѣланное ими добро и они не могутъ получить царства небеснаго, если не отрекутся отъ всего". На все это Пелагій далъ слѣдующій отвѣтъ. „Что человѣкъ можетъ быть безъ грѣха, объ этомъ уже было сказано, а что прежде пришествія Господа были люди безъ грѣха, мы говоримъ по преданію Св. Писанія, такъ какъ до пришествія Христа нѣкоторые жили свято и праведно. Прочее же, и по свидѣтельству самихъ обвинителей, не сказано мною, и отвѣчать за это я не обязанъ; однако для удовлетворенія святого собора анаѳематствую тѣхъ, кои такъ утверждаютъ или утверждали". Отказываясь отъ положеній Целестія и осуждая ихъ, Пелагій сознательно вводилъ отцовъ собора въ обманъ. Онъ вос-

пользовался возможностію двусмысленно истолковать эти положенія, какъ это впослѣдствіи онъ самъ разъяснилъ своимъ ученикамъ въ сочиненіи „о свободномъ рѣшеніи“. Такъ, осуждая положеніе, что грѣхъ Адама повредилъ только ему одному, Пелагій имѣлъ въ виду мысль, что грѣхъ Адама повредилъ и всему роду человѣческому, но лишь какъ начало и первый примѣръ грѣха; такая оговорка, конечно, въ существѣ дѣла нисколько не измѣняла еретическаго положенія Целестія. Затѣмъ, осуждая мысль о тождествѣ состоянія младенцевъ съ состояніемъ Адама до паденія, Пелагій имѣлъ въ виду просто различіе въ степени развитія физическихъ и нравственныхъ силъ первозданнаго Адама и новорожденныхъ младенцевъ; и здѣсь, очевидно, еретическій смыслъ положенія Целестія вполнѣ сохранялся [1]). Затѣмъ, Пелагій могъ признать правильнымъ положеніе, что чрезъ грѣхъ Адама всѣ умираютъ, понимая выраженіе „всѣ“ въ смыслѣ „многіе“ и разумѣя подъ этими многими всѣхъ грѣшниковъ, мертвыхъ духовною смертію по подражанію Адаму: извѣстно, что въ своихъ комментаріяхъ выраженіе Апостола—*и тако смерть во вся человѣки вниде* (Римл. V. 12) Пелагій объяснялъ въ смыслѣ смерти духовной всѣхъ грѣшниковъ. Что касается положенія, что законъ такъ же ведетъ въ царство небесное, какъ и евангеліе, то оно, очевидно, заключало туже мысль, что и выраженіе Пелагія—„царство небесное было обѣщано и въ ветхомъ завѣтѣ“. Такъ, двусмысленными и прямо лживыми оговорками Пелагій обманулъ отцовъ собора, воспользовавшись отсутствіемъ лицъ, которые могли бы раскрыть подлинный образъ мыслей его.

Далѣе было прочитано выраженіе Пелагія: „церковь здѣсь безъ пятна и порока“. Трудно понять, что въ данномъ случаѣ имѣли въ виду составители записки. Вѣроятно, они видѣли здѣсь подтвержденіе приписываемой ими Пелагію

[1]) De pecc. orig. n. n. 14—16.

мысли, что на землѣ есть совершенно безгрѣшные праведники. Пелагій же далъ этому выраженію объясненіе вполнѣ православное: „это сказано нами, но въ томъ смыслѣ, что въ купели крещенія церковь очищается отъ всякаго пятна и порока, каковою и желаетъ пребывать ей Господь". „Такъ и мы думаемъ", замѣтили на это отцы.

Далѣе было прочитано выраженіе Целестія—„дѣлаемъ даже больше, чѣмъ сколько приказано въ законѣ и евангеліи". Пелагій отвѣтилъ: „это какъ будто наше, но сказано нами, по Апостолу, о дѣвствѣ, о которомъ Павелъ говоритъ: „повелѣнія Господня не имѣю". Епископы одобрили эту сомнительную по своему православію мысль. Смыслъ же ея въ устахъ Целестія, по Августину, былъ тотъ, что въ свободномъ рѣшеніи мы имѣемъ возможность не только не грѣшить, но и дѣлать сверхъ приказаннаго.

Затѣмъ изъ неизвѣстнаго сочиненія Целестія было прочитано: „благодать и помощь Божія даются не въ отдѣльныхъ актахъ, но заключаются въ свободномъ рѣшеніи, въ законѣ и въ ученіи", и далѣе: „благодать Божія дается по нашимъ заслугамъ, потому что она оказалась бы безполезною, если бы Богъ далъ ее грѣшникамъ, посему, благодать – въ моей волѣ, завися отъ того, достоинъ ли я, или нѣтъ, ибо если все дѣлаемъ по благодати, то, когда побѣждаемся грѣхомъ, не мы побѣждаемся, а благодать, которая желаетъ всячески помочь намъ, и не можетъ: если побѣждаемъ грѣхъ благодатію, то она же виновна, когда побѣждаемся грѣхомъ, потому что или не могла или не хотѣла всецѣло охранить насъ". На это Пелагій сказалъ: „принадлежитъ ли это Целестію, пусть смотрятъ тѣ, которые утверждаютъ, что принадлежитъ, а я никогда такъ не исповѣдывалъ и анаѳематствую исповѣдающихъ". И здѣсь не трудно замѣтить мысленныя оговорки Пелагія. Такъ, первое положеніе Пелагій могъ осудить потому, что въ немъ не упоминалось о благодати примѣра Христова и благодати прощенія грѣховъ въ крещеніи. Мысль же, что благодать дается по заслугамъ, неприложима къ по-

нятіямъ Пелагія о благодати и потому съ легкимъ сердцемъ могла быть осуждена имъ. Отцы собора этого ничего не знали и потому одобрили и это объясненіе Пелагія.

Затѣмъ было прочитано въ запискѣ выраженіе Целестія: „они утверждаютъ, что каждый человѣкъ можетъ имѣть всѣ добродѣтели и виды благодати, и уничтожаютъ различіе даровъ благодати, какое признаетъ Павелъ“. Пелагій отвѣтилъ: „это сказано нами, но понято дурно и неискусно, ибо мы не уничтожаемъ различія даровъ благодати, но утверждаемъ, что Богъ даетъ всѣ виды благодати тому, кто достоинъ принять, какъ даровалъ ап. Павлу“. Отцы сказали: „это согласно съ церковнымъ пониманіемъ и самъ ты одаренъ дарами благодати, бывшими въ св. Апостолѣ“. Здѣсь Пелагій говоритъ объ особенныхъ чудесныхъ дарахъ благодати (каковы были дары ап. Павла) и потому не становится въ противорѣчіе съ недавнимъ осужденіемъ мысли, что благодать дается по заслугамъ.—Разсужденія Пелагія о благодати показались нѣкоторымъ отцамъ собора подозрительными; раздался шопотъ, что Пелагій отрицалъ ранѣе благодать. Тогда спросили Іоанна іерусалимскаго о томъ, что было совершено ранѣе на іерусалимскомъ соборѣ, и онъ разсказалъ, что Пелагій на томъ соборѣ согласился съ его разсужденіями о помощи благодати Божіей человѣку и анаѳематствовалъ отрицающихъ эту помощь. На это Пелагій, стараясь быть какъ можно почтительнѣе, замѣтилъ: „ошибается твоя святость, ты не совсѣмъ правильно припомнилъ; я не сказалъ на упомянутыя тобою свидѣтельства писанія—„и я такъ вѣрую“, такъ какъ содѣйствіе благодати понимаю не въ томъ смыслѣ, что избѣжаніе грѣха есть „ни хотящаго, ни стремящагося, но милующаго Бога“. Но какъ понимаетъ, не сказалъ.

Затѣмъ изъ книги Целестія были прочитаны выраженія: а) „нельзя называться сынами Божіими, если не стараться всѣми силами быть безъ грѣха; b) забвеніе и невѣдѣніе не вмѣняются въ грѣхъ, такъ какъ происходятъ не по волѣ, а по не-

обходимости; c) если свободная воля нуждается въ помощи Божіей, то она уничтожается совершенно, такъ какъ каждый въ собственной волѣ имѣетъ или дѣлать что-либо или не дѣлать: d) побѣда наша не отъ помощи Божіей, но отъ свободнаго рѣшенія; побѣда наша, такъ какъ оружіе для нея получаемъ въ собственной волѣ, равно какъ, наоборотъ, намъ же принадлежитъ и пораженіе, такъ какъ мы пренебрегаемъ вооружаться собственною волей, ибо мы, по Апостолу,—*участники божественной природы* (2 Петр. I. 4). Если душа не можетъ быть безъ грѣха, то подлежитъ грѣху и Богъ, часть коего, душа, подвержена грѣху; e) кающимся прощеніе дается не по благодати и милосердію Божію, но по заслугамъ и труду тѣхъ, кои, раскаявшись, стали достойными милосердія". По прочтеніи этихъ сужденій, отцы спросили: „что скажетъ предстоящій монахъ Пелагій на эти члены, ибо святой соборъ и св. православная церковь осуждаютъ это?". „Повторяю, отвѣтилъ Пелагій, что эти члены и по свидѣтельству самихъ составителей записки не принадлежатъ мнѣ, за нихъ, какъ я сказалъ, я не обязанъ давать отчетъ. Что я призналъ своимъ, то и теперь считаю правильнымъ, а что не мое, то, по суду св. церкви, отвергаю, произнося анаѳему всякому, противодѣйствующему и противорѣчащему ученію святой православной церкви. Я вѣрую въ Троицу единой субстанціи и во все по ученію святой православной церкви, а кто иначе мудрствуетъ, анаѳема". На это синодъ сказалъ: „теперь, такъ какъ мы вполнѣ удовлетворены отвѣтами предстоящаго Пелагія, который, конечно, раздѣляетъ благочестивыя мысли, а противное вѣрѣ церкви отвергаетъ и анаѳематствуетъ, признаемъ, что онъ находится въ православномъ и церковномъ общеніи".

Такъ кончился соборъ Діоспольскій. Августинъ, имѣвшій въ рукахъ акты его, передаетъ ихъ не въ полномъ видѣ, а лишь указываетъ разсмотрѣнныя на соборѣ положенія. Подробныя же разсужденія епископовъ и Пелагія опускаетъ,

замѣтивъ однако уже послѣ описанія собора, что Пелагій читалъ здѣсь частныя письма разныхъ лицъ къ нему и ссылался также на свои письма въ доказательство своего православія [1]); но при обсужденіи какихъ вопросовъ это было, неизвѣстно.—Здѣсь естественно является вопросъ, вѣрно ли Августинъ понялъ поведеніе Пелагія на Діоспольскомъ соборѣ? Дѣйствительно ли Пелагій сознательно, изъ страха осужденія, обманулъ, ввелъ въ заблужденіе палестинскихъ епископовъ, нѣкоторыя положенія осуждая лживо, неискренно, а другія понимая про себя въ иномъ смыслѣ, чѣмъ въ какомъ понимали ихъ епископы [2]). Историческая правда требуетъ безусловно утвердительнаго отвѣта ни этотъ вопросъ. Въ своихъ комментаріяхъ, въ принадлежности которыхъ Пелагію не можетъ быть никакого сомнѣнія, Пелагій совершенно ясно, безъ всякой двусмысленности, отвергалъ и опровергалъ ученіе церкви о поврежденіи человѣческой природы грѣхомъ Адама. Слѣдовательно, онъ никоимъ образомъ не могъ искренно отречься отъ тѣхъ положеній Целестія, какія были осуждены на Карѳагенскомъ соборѣ. Но нельзя ли предположить, что Пелагій къ этому времени раскаялся, понялъ ошибочность своихъ прежнихъ убѣжденій и отказался отъ нихъ? Если бы даже и такъ, то во всякомъ случаѣ онъ, еслибы дѣйствовалъ правдиво, не могъ бы по поводу заблужденій Целестія анаѳематствовать на соборѣ тѣхъ, которые утверждаютъ „или утверждали такъ“. Очевидно, что здѣсь онъ допустилъ умственную оговорку, придавъ положеніямъ Целестія не тотъ смыслъ, въ какомъ понимали ихъ епископы и въ какомъ самъ онъ объяснялъ ихъ въ своихъ комментаріяхъ: къ сожалѣнію, этихъ комментаріевъ не было въ рукахъ Героса и Лазаря, вслѣдствіе чего они и не могли явно уличить Пелагія. Но, помимо

---

[1]) De gestis Pel. n.n. 45, 50, 53.

[2]) De pecc. orig. 13: aut mendaciter damnans, aut callide interpretans. Ibid. n 9: fefellit judicium Palaestinum, propterea ibi videtur esse purgatus

этого, предполагать въ Пелагіи раскаяніе совершенно невозможно какъ потому, что на соборѣ онъ ни однимъ словомъ не намекнулъ на него и явно стремился убѣдить епископовъ въ томъ, что онъ всегда былъ православнымъ, такъ и потому, что въ своихъ произведеніяхъ, написанныхъ на востокѣ до и послѣ Діоспольскаго собора, Пелагій открыто высказывалъ тѣ самыя мысли, какія онъ выразилъ въ своихъ комментаріяхъ и осудилъ предъ епископами. Августинъ имѣлъ въ рукахъ эти произведенія Пелагія, слѣдовательно имѣлъ полную возможность знать подлинныя убѣжденія Пелагія и потому свидѣтельство его о лживости поведенія Пелагія предъ палестинскими епископами заслуживаетъ полнаго довѣрія.

О лживости поведенія Пелагія на Діоспольскомъ соборѣ свидѣтельствуютъ и другіе современники. Такъ, по мнѣнію папы Иннокентія, „изъ самыхъ актовъ собора видно, что отъ нѣкоторыхъ обвиненій Пелагій избавился уловками, отъ многихъ другихъ — двусмысленнымъ употребленіемъ словъ, въ иномъ же оправдался не столько дѣйствительными разъясненіями, сколько ложными толкованіями“ [1]).

Итакъ, благодаря своей лживости, Пелагій избѣжалъ осужденія и отлученія отъ церкви. Лживость свою онъ проявилъ и послѣ собора, увѣряя своихъ друзей и знакомыхъ въ письмахъ къ нимъ, что мнѣнія его одобрены палестинскими епископами [2]), что было явной ложью. Не замедлилъ Пелагій послать и Августину особую объяснительную записку съ приложеніемъ соборныхъ актовъ, но дѣянія собора изложилъ

---

[1]) Epist. 183, n. 3, inter August. Письмо Инокентія къ 5 африканскимъ епископамъ по дѣлу Пелагія.—Іеронимъ утверждаетъ, что Анніанъ въ своемъ сочиненіи, написанномъ послѣ Діоспольскаго собора противъ посланія его къ Ктезифону, открыто высказалъ тѣ самыя мысли, какія осудилъ «на томъ жалкомъ Діоспольскомъ соборѣ», дѣйствуя здѣсь, очевидно, единодушно съ Пелагіемъ, такъ что поведеніе Пелагія Іеронимъ могъ отнести и къ нему. Epist. 202 int. August.

[2]) De gestis Pel. n. 54.

здѣсь не во всемъ согласно съ подлинными актами, въ чемъ Августинъ и убѣдился впослѣдствіи, по полученіи копіи съ подлинныхъ актовъ. Замѣчательно при этомъ, что въ своемъ изложеніи соборныхъ дѣяній Пелагій пропустилъ именно свое анаѳематствованіе положеній Целестія, а къ анаѳематствованіямъ, произнесеннымъ въ концѣ собора, прибавилъ еще новое, незаписанное въ подлинныхъ актахъ,—„равно анаѳематствую и тѣхъ, кои, измышляя ложь, взводятъ на насъ клевету“ [1]).

Не оставилъ Пелагій и литературной пропаганды своихъ заблужденій, несмотря на данное имъ на іерусалимскомъ соборѣ обѣщаніе молчать. Такъ, для успокоенія своихъ учениковъ, взволнованныхъ и возмущенныхъ его поведеніемъ на Діоспольскомъ соборѣ, онъ написалъ обширное произведеніе, въ 4-хъ частяхъ, „о свободномъ рѣшеніи“ (de arbitrio libero). Августинъ приводитъ изъ этого сочиненія массу выдержекъ, въ коихъ ясно обнаружены истинныя убѣжденія Пелагія и двусмысленность объясненій его на Діоспольскомъ соборѣ [2]). Оправданіе Пелагія и лживыя увѣренія послѣдняго о томъ, что его мнѣнія одобрены епископами, произвели сильный подъемъ духа въ пелагіанской партіи и дали ей смѣлость вооружиться на своихъ противниковъ не только оружіемъ слова, но и физическою силою. „Діалоги“ Іеронима, появившіеся почти одновременно съ Діоспольскимъ соборомъ и содержавшіе самыя рѣзкія и поносныя ругательства противъ пелагіанъ, задѣли послѣднихъ настолько живо, что они произвели вооруженное нападеніе на Виѳлеемскій монастырь Іеронима, разграбили и сожгли его, убили одного діакона, при чемъ самъ Іеронимъ едва спасся въ одной изъ монастырскихъ башенъ [3]).

---

[1]) De gest. Pel. n. 57—58.

[2]) De grat. Chr. n. 45; De pecc. orig. 14; liber de gratia Christi., n. 5, 7, 8 sqq.

[3]) De gest. Pel. n. 66. Что это событіе случилось вскорѣ послѣ Діоспольскаго собора, именно въ 416 году, это ясно видно изъ того, что о немъ

Что же касается самихъ палестинскихъ судей Пелагія то они, очевидно, не придали дѣлу Пелагія того важнаго значенія, какого оно заслуживало. Они сочли Пелагія просто жертвою клеветы личныхъ его недоброжелателей, повѣрили ему, что между нимъ и Целестіемъ нѣтъ ничего общаго, и потому, провозгласивъ его православнымъ, не сочли даже нужнымъ извѣстить западныхъ епископовъ о результатѣ своего изслѣдованія по дѣлу Пелагія. Такъ, папа Иннокентій писалъ въ 417 году, что акты Діоспольскаго собора переданы ему какими-то міряпами, частными лицами, отцы же собора не прислали ему ни актовъ, ни какихъ-либо письменныхъ извѣщеній [1]). Августинъ въ 416 году отъ лица многихъ африканскихъ епископовъ, „коихъ безпокоитъ молва объ этомъ дѣлѣ“ (Діоспольскомъ соборѣ), просилъ Іоанна іерусалимскаго прислать ему соборные акты. Изъ этого письма видно, что Іоаннъ сохранилъ свое расположеніе къ Пелагію и послѣ Діоспольскаго собора. „Прошу тебя, пишетъ Августинъ, сдержать свою любовь къ Пелагію, брату нашему, твоему сыну, котораго ты, какъ слышу, очень любишь, чтобы люди, достаточно знающіе послѣдняго, не подумали, что твоя святость обманута имъ“. Совѣтуя Іоанну осторожно относиться къ православнымъ по внѣшней формѣ выраженіямъ Пелагія, Августинъ разъясняетъ, на основаніи сочиненія Пелагія „о природѣ“, что христіанской благодати, содѣйствующей и освящающей, Пелагій не признаетъ и опровергаетъ ее, доказывая, что человѣческая природа, какъ цѣлостная, можетъ достигать совершенной свя-

---

зналъ уже Иннокентій, скончавшійся въ мартѣ 417 года. По поводу этого событія онъ написалъ Іерониму утѣшительное письмо, а Іоанну іерусалимскому въ особомъ письмѣ сдѣлалъ упрекъ въ небрежномъ управленіи паствою (оба эти письма см. у Migne, Patrol. lat. t. XX. Epist. et decr. p. Innoc). Іоаннъ дѣйствительно не былъ безупреченъ въ этомъ дѣлѣ, такъ какъ пелагіане, конечно, не посмѣли бы напасть на Іеронима, если бы не надѣялись найти отъ послѣдняго защиту у Іоанна.

[1]) Epist. 183. n. 3. inter August.

тости собственными силами, силами свободнаго рѣшенія. Присылая Іоанну и самое сочиненіе съ опроверженіемъ его въ своемъ сочиненіи („о природѣ и благодати"), Августинъ совѣтуетъ ему предложить Пелагію осудить выраженныя въ этой книгѣ мысли, если-бы даже Пелагій и отрекся отъ авторства ея [1]). Такимъ образомъ, Іоаннъ получилъ полную возможность узнать подлинныя убѣжденія Пелагія. Но онъ все же не осудилъ послѣдняго, быть можетъ потому, что письмо Августина пришло не задолго до его смерти, а быть можетъ и потому, что самъ тайно сочувствовалъ убѣжденіямъ Пелагія. 10 января 417 года Іоаннъ іерусалимскій скончался [2]). Преемникъ его, Праилій, быть можетъ, подъ вліяніемъ упомянутаго письма Августина, предпринялъ новое изслѣдованіе по дѣлу Пелагія, распрашивая послѣдняго частнымъ образомъ. Неизвѣстно, осудилъ ли Пелагій приписываемое ему ученіе о благодати и чрезъ то ввелъ Праилія въ заблужденіе, или же самъ Праилій сочувственно относился къ заблужденіямъ Пелагія, однако мнѣніе Праилія склонилось въ пользу Пелагія, и онъ послалъ преемнику папы Иннокентія Зосимѣ письмо въ пользу Пелагія. Извѣщая африканскихъ епископовъ по дѣлу о Пелагіи, Зосима утверждаетъ, что Праилій, написавшій ему письмо о Пелагіи, оказался тщательнымъ изслѣдователемъ дѣла Пелагія, отсюда легко понять, что мнѣніе Праилія о Пелагіи не расходилось съ мнѣніемъ Зосимы, т. е. было въ его пользу. Однако скоро Праилій увидѣлъ себя вынужденнымъ измѣнить свое отношеніе къ Пелагію.

Противники Пелагія, Геросъ и Лазарь, не могли, конечно, примириться съ тѣмъ исходомъ, какой получило дѣло Пелагія на Діоспольскомъ соборѣ. Однако они не нашли удобнымъ обратиться снова къ Евлогію Кесарійскому и обратились къ епископу Антіохійскому Ѳеодоту, извѣстному своимъ благоче-

[1]) Epist. 179 inter August.
[2]) Garner. Diss. II. p. 345.

стіемъ [1]). Ѳеодотъ созвалъ сирійскихъ епископовъ на соборъ въ Антіохію, куда счелъ нужнымъ явиться и Праилій. На этомъ соборѣ, быть можетъ, благодаря личному присутствію Героса и Лазаря, Пелагій былъ обличенъ въ еретичествѣ, отлученъ отъ церкви и изгнанъ изъ палестинскихъ предѣловъ; особое извѣщеніе объ этомъ осужденіи было послано въ Римъ. Это было, по всей вѣроятности, въ концѣ 417 года [2]). Гдѣ жилъ Пелагій по изгнаніи изъ Палестины, неизвѣстно.

## IV.

Въ началѣ 416 года Орозій возвратился изъ Палестины въ Африку и увѣдомилъ Августина о всемъ, случившемся въ Палестинѣ. Онъ принесъ съ собою записку Героса и Лазаря, равно какъ діалогъ Іеронима противъ пелагіанъ, который

---

[1]) Блаж. Ѳеодорита Кир. Церк. Ист. кн. I гл. 37.

[2]) M. Mercat. Common. al.—Въ этомъ же 417 году Ѳеодотъ скончался, по свидѣтельству блаж. Ѳеодорита (въ концѣ Ц. Ист.).—О времени собора ученые разногласятъ. Гарнерій относитъ его къ 417 году, такъ какъ Ѳеодотъ былъ живъ не далѣе этого года. Бенедиктинцы (praef. c XXIV) относятъ соборъ къ 418 или 420 годамъ, такъ какъ находятъ невозможнымъ допустить, чтобы Праилій на разстояніи нѣсколькихъ мѣсяцевъ могъ измѣнить свое мнѣніе о Пелагіи; соображеніе, очевидно, слабое. Норисъ относитъ антіохійскій соборъ къ 421 году, увѣряя, безъ достаточныхъ основаній, что Ѳеодотъ въ 421 году сталъ епископомъ антіохійскимъ (Hist. Pel. II. 4). Тильмонъ присоединяется къ Гарнерію, хотя нерѣшительно (Tillem. Memoires. t. XIII. Note LXXIV). Въ пользу мнѣнія Гарнерія можно указать и на то, что для Героса и Лазаря естественно было домогаться какъ можно скорѣйшаго новаго разсмотрѣнія дѣла Пелагія хотя бы уже для того одного, чтобы не оказаться клеветниками въ глазахъ общества. Не безъ основанія Гарнерій указываетъ точно даже на мѣсяцъ, въ какомъ былъ Антіохійскій соборъ 417 года, именно, на октябрь; первое письмо Праилія къ Зосимѣ, благосклонное къ Пелагію, получено было Зосимою въ сентябрѣ 417 г., слѣдовательно и отправлено было къ нему не позже августа 417 года. Поэтому разсмотрѣніе дѣла Пелагія естественно пріурочитъ къ осеннему годичному собору (Garner. Diss. II. Synod. X). А что Праилій въ такое короткое время измѣнилъ свое мнѣніе о Пелагіи, въ этомъ нѣтъ совершенно ничего страннаго, такъ какъ только на соборѣ онъ узналъ подлинныя убѣжденія Пелагія.

вскорѣ цитируется Августиномъ [1]). Эти извѣстія послужили причиною новаго соборнаго разсужденія по вопросу о пелагіанскихъ заблужденіяхъ, такъ какъ въ Африкѣ знали о близости Пелагія къ Целестію и о тожествѣ ихъ ученія. На одномъ изъ годичныхъ провинціальныхъ соборовъ Проконсульской Африки, по Гарнерію, на сентябрскомъ, африканскіе епископы, числомъ свыше 69, въ 416 году произнесли анаѳему на пелагіанскія заблужденія и на самихъ Пелагія и Целестія, съ оговоркой—если они дѣйствительно раздѣляютъ эти заблужденія. Все, что извѣстно объ этомъ соборѣ, заключается въ слѣдующемъ письмѣ отцовъ собора къ папѣ Иннокентію [2]). „Блаженнѣйшему и честнѣйшему господину, святому брату Иннокентію, Авреліи, Нумидій, Рустиціанъ, Фиденціанъ, Евагрій и (послѣ 69 именъ) прочіе, присутствовавшіе на соборѣ Карѳагенскй церкви.

I. Когда, по обычаю, мы торжественно собрались въ Карѳагенскую церковь, и когда составился изъ насъ синодъ по разнымъ дѣламъ, сопресвитеръ нашъ Орозій передалъ намъ письмена святыхъ братьевъ и сослужителей нашихъ Героса и Лазаря, копію съ коихъ мы прилагаемъ при семъ. Прочитавъ эти письмена, мы рѣшили безусловно осудить Пелагія и Целестія, виновниковъ этого нечестиваго и всѣми нами анаѳематствуемаго заблужденія. Мы припомнили при этомъ и то, что было сдѣлано здѣсь, въ Карѳагенѣ, относительно Целестія за пять почти лѣтъ до сего. Хотя мы ясно убѣдились отсюда въ осужденіи этой заразы епископскимъ судомъ, какъ твоя Святость можетъ убѣдиться изъ приложеній, тѣмъ не менѣе и мы, по общемъ обсужденіи, рѣшили, что виновники этого заблужденія, хотя Целестій достигъ, говорятъ, потомъ пресвитерства, если не анаѳематствуютъ этого, сами должны

[1]) Epist. 175. n. 1; Epist. 172; Epist. 180. n. 5.

[2]) Epist. 175 inter August.

быть анаѳематствованы, чтобы уврачевать если не ихъ самихъ, то по крайней мѣрѣ тѣхъ, кои соблазнены или могутъ быть соблазнены ими, уврачевать чрезъ увѣдомленіе о епископскомъ мнѣніи.

II. Итакъ, мы рѣшили, господинъ братъ, сообщить твоей Любви обо всемъ этомъ, чтобы постановленіямъ нашей мѣрности придать еще авторитетъ апостольскаго престола для охраненія здравія многихъ и для исправленія погрѣшности хотя нѣкоторыхъ. Своими преступными разсужденіями, направленными не столько къ защитѣ, сколько къ возвеличенію свободнаго рѣшенія, они (Пелагій и Целестій) въ святотатственной гордости не оставляютъ никакого мѣста благодати Божіей, коею мы становимся христіанами, коею и самое наше рѣшеніе воли дѣлается воистинну свободнымъ, освобождаясь отъ господства плотскихъ похотей, по слову Господа—*если Сынъ васъ освободитъ, то будете истинно свободными* (Іоан. VIII. 36): эту помощь мы получаемъ по вѣрѣ во Христа. Они же, какъ мы узнали отъ братьевъ, кои читали даже самыя книги ихъ, утверждаютъ, что благодать Божія должна быть полагаема въ томъ, что Богъ создалъ и устроилъ природу человѣческую способною по собственной волѣ исполнять законъ Божій или естественно начертанный въ сердцѣ, или же данный въ письменахъ. Этотъ законъ также относится къ благодати Божіей, потомучто Богъ далъ его людямъ въ помощь.

III. А той благодати, которою мы дѣлаемся христіанами, о которой Апостолъ пишетъ: *по внутреннему человѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Божіемъ, но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ. Бѣдный я человѣкъ! Кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти? Благодарю Бога моего Іисусомъ Христомъ, Господомъ нашимъ* [1]),—этой благодати они совершенно

[1]) Римл. VII, 22—25.

не признаютъ, хотя и не осмѣливаются открыто отвергать. Они дѣйствительно отвергаютъ ее, не переставая убѣждать чувственныхъ людей, не понимающихъ „яже суть Духа Божія“ (1 Кор. II, 14), что для совершенства и для достиженія праведности и для исполненія заповѣдей человѣческая природа достаточна сама по себѣ. Они не обращаютъ вниманія на сказанное: *Духъ подкрѣпляетъ насъ въ немощахъ нашихъ* [1]); (*помилованіе*) *не отъ желающаго и не отъ подвизающагося, но отъ милующаго Бога* [2]); *одно тѣло мы во Христѣ, а порознь члены одинъ другому, имѣя различныя дарованія по данной намъ благодати* [3]); *благодатію Божіею есмь то, что есмь, и благодать его во мнѣ не была тщетна, но я болѣе всѣхъ ихъ потрудился; не я впрочемъ, а благодать Божія, которая со мною* [4]). Подобнымъ же образомъ говорится и во многихъ иныхъ мѣстахъ Св. Писанія. повторять кои всѣ нѣтъ времени да и боимся, какъ бы не показалось неприличнымъ повтореніе нами того, что самъ ты возвѣщаешь по великой благодати апостольскаго престола.

IV. Итакъ, если даже твоему Блаженству стало извѣстно, что Пелагій оправданъ тѣми епископскими дѣяніями, кои, говорятъ, были на востокѣ, то все же самое заблужденіе и нечестіе, имѣющее уже многихъ приверженцевъ, разсѣянныхъ по разнымъ странамъ, должно быть анаоематствовано даже авторитетомъ апостольскаго престола. Пусть разсмотритъ твоя Святость и отечески поскорбитъ чувствами о томъ, какъ смертносно и гибельно для овецъ стада Христова то, что необходимо слѣдуетъ изъ святотатственныхъ разсужденій ихъ, именно, что мы не должны молиться—„не введи насъ въ искушеніе“, какъ завѣщалъ Господь своимъ ученикамъ, или молиться, чтобы не ослабѣ-

---

[1]) Римл. VIII. 26.
[2]) Римл. IX, 16.
[3]) Римл. XII. 5—6.
[4]) 1 Кор. XV, 10.

вала вѣра наша, какъ Господь молился за Петра (Лук. XXII, 33). Ибо, если это возможно силою природы и рѣшеніемъ воли, то всякій видитъ, что напрасно Господь молился и ошибочно люди просятъ въ молитвѣ того, что можетъ быть исполнено силами нашей природы, и что не долженъ бы Господь говорить: „бдите и молитесь“, но только—„бдите“, чтобы не впасть въ искушеніе, и не долженъ бы говорить Петру, первому изъ апостоловъ,—„я молился за тебя“, но-увѣщаю или приказываю и наставляю, „чтобы не оскудѣла вѣра твоя“.

V. Мысль ихъ противорѣчитъ и совершаемымъ нами благословеніямъ, такъ какъ, по ней, мы напрасно молимся о народѣ, чтобы онъ угождалъ Богу правою и благочестивою жизнію, и напрасно молился Апостолъ: *преклоняю колѣна мои предъ Отцемъ Господа нашего Іисуса Христа, отъ Котораго именуется всякое отечество на небесахъ и на землѣ, да дастъ вамъ по богатству славы своей крѣпко утвердиться Духомъ Его во внутреннемъ человѣкѣ* [1]). Если захотимъ, благославляя народъ, сказать: дай имъ, Господи, утвердиться въ добродѣтели чрезъ Духа Твоего, то они будутъ противиться намъ, утверждая, что мы отвергаемъ свободное рѣшеніе, если просимъ у Бога того, что въ нашей власти: если, говорятъ, хотимъ утвердиться въ добродѣтели, то можемъ это по силѣ природы, которую получили при твореніи.

VI. Они отвергаютъ даже крещеніе дѣтей во спасеніе, которое даруется чрезъ Христа Спасителя, и ядоноснымъ своимъ ученіемъ на вѣчность убиваютъ ихъ, утверждая, что даже некрещеные имѣютъ жизнь вѣчную и что не относится къ нимъ слово Господа: *Сынъ человѣческій пришелъ взыскать и спасти погибшее* [2]), потомучто, говорятъ, „тѣ (дѣти) не погибнутъ, и нѣтъ въ нихъ ничего, что нуждалось бы въ спасе-

---

[1]) Ефес. III, 14—15.

[2]) Лук. XIX. 10.

нiи или выкупалось бы такою цѣной; ничто въ нихъ не повреждено, ничто не держитъ ихъ подъ властію діавола, и не за нихъ пролита кровь, пролитая въ оставленіе грѣховъ". Хотя уже Целестій въ своей книжкѣ призналъ въ Кароагенской церкви, что чрезъ крещеніе во Христа совершается искупленіе даже дѣтей, однако многіе, кои состоятъ или состояли учениками его, не перестаютъ утверждать это зло, коимъ пытаются ниспровергнуть основанія христіанской вѣры. Посему, если даже Пелагій и Целестій и исправились или если справедливо говорятъ, что они никогда такъ не мыслили и не признаютъ своимъ то, что приписываютъ имъ въ написанныхъ противъ нихъ сочиненіяхъ, то все же вообще да будетъ анаѳема всякій, кто, догматизируя, утверждаетъ, что человѣческая природа сама способна къ избѣжанію грѣховъ и къ исполненію заповѣдей Божіихъ, и такимъ образомъ оказывается противникомъ благодати Божіей, которая видимо проявляется въ молитвахъ святыхъ; да будетъ анаѳема и всякій, кто отрицаетъ, что дѣти чрезъ крещеніе освобождаются отъ погибели и получаютъ вѣчное спасеніе. Относительно же прочихъ пунктовъ, въ коихъ обвиняютъ ихъ, твое Достоинство, вѣримъ, постановитъ по просмотрѣ дѣяній восточныхъ епископовъ, то, чему всѣ мы порадуемся.—Молись о насъ, господинъ, блаженнѣйшій папа".

Изъ этого знаменательнаго письма ясно видно, что африканскіе епископы поняли самую сущность плагіанской доктрины и нашли совершенно вѣрно, что такая докрина „ниспровергаетъ самыя основанія христіанской вѣры". Эта сущность состояла въ признаніи полной цѣлостности духовной природы человѣка въ настоящемъ состояніи. Епископы вѣрно поняли, что изъ такого ученія съ неизбѣжностію вытекаетъ отрицаніе необходимости искупленія и благодати Христовой, хотя бы Пелагій еще и не высказывалъ ихъ. Предупреждая распространеніе въ обществѣ подобныхъ выводовъ, они поражаютъ пелагіанское понятіе о природѣ человѣка и прочно устанавливаютъ ученіе Писанія о необходимости божественной помощи. Вы

воды эти, повидимому, уже были сдѣланы нѣкоторыми приверженцами идей Пелагія и получили распространеніе. Во всякомъ случаѣ самъ Пелагій никогда не высказывалъ и прямо осуждалъ приводимое епископами разсужденіе пелагіанъ о безцѣльности молитвы.

Въ томъ же 416 году, по примѣру Карѳагенскаго собора, имѣлъ разсужденіе о пелагіанской ереси Милезитскій провинціальный соборъ изъ епископовъ Нумидійской провинціи. Полагая сущность ереси въ отрицаніи благодати и въ отрицаніи необходимости крещенія дѣтей, епископы Милезитскаго собора, числомъ 61, осудили эти два положенія и особымъ письмомъ просили папу Иннокентія осудить это пагубное лжеученіе [1]). Главнѣйшіе изъ отцовъ собора были—Сильванъ, примасъ Нумидійскій, Августинъ Иппонскій, Северъ Милевитскій. Письмо этого собора вмѣстѣ съ письмомъ Карѳагенскаго собора, съ актами собора 412 года и съ книжкой Героса и Лазаря было послано въ Римъ съ епископомъ Юліемъ [2]). Одновременно съ упомянутыми письмами съ тѣмъ же самымъ епископомъ Юліемъ было послано Иннокентію особое письмо отъ епископовъ Аврелія, Алипія, Августина, Еводія и Поссидія съ болѣе подробнымъ изложеніемъ пелагіанскаго ученія. Къ этому письму были приложены—сочиненіе Пелагія „о природѣ“, книга Августина „о природѣ и благодати“ и особое письмо къ Пелагію съ просьбой къ Иннокентію—переслать его по адресу; акты же Діоспольскаго собора не были посланы, такъ какъ еще не были получены въ Африкѣ. Въ своемъ письмѣ епископы изъявляли желаніе, чтобы Иннокентій побудилъ Пелагія или явиться къ нему и лично дать объясненіе, или же объясниться письменно, и предостерегали его отъ опасности впасть въ заблужденіе вслѣдствіе различныхъ понятій, соединяемыхъ не-

---

[1]) Epist. 176.

[2]) Epist. 182. n. 1

лагіанами со словомъ благодать. По всей вѣроятности, Иннокентій исполнилъ это желаніе, и присылка Пелагіемъ своего исповѣданія и письма къ Иннокентію была отвѣтомъ на предложеніе послѣдняго Пелагію-явиться для своего оправданія. Въ Январѣ 417 года послѣдовали отвѣтныя письма Иннокентія на всѣ три письма африканскихъ епископовъ [1]). Въ этихъ письмахъ Иннокентій восхваляетъ бдительность африканскихъ епископовъ о чистотѣ вѣры и почтительность ихъ къ апостольскому престолу, увѣряя, что никогда въ провинціяхъ не было такихъ постановленій, которыя не посылались бы для окончательной санкціи къ римскому престолу, откуда уже и расходились по всей церкви: увѣдомляетъ затѣмъ, что акты Діоспольскаго собора онъ уже получилъ частнымъ образомъ отъ мірянъ, но ни отъ Пелагія, ни отъ отцовъ собора никакихъ извѣстій не получилъ, почему и не смѣетъ считать акты безусловно достовѣрными. Изъ этихъ актовъ онъ увидѣлъ, что Пелагій на соборѣ частію уклонялся отъ предлагаемыхъ ему возраженій, частію же намѣренно затемнялъ смыслъ ихъ неопредѣленностію своихъ выраженій, прибѣгая при этомъ къ ложнымъ аргументамъ. Увѣдомляетъ далѣе, что внимательно прочиталъ книгу Пелагія и нашелъ, что въ ней „много написано противъ благодати Божій, много хуленій, ничего нѣтъ, что бы нравилось, и почти все совершенно не нравится и должно быть въ комъ угодно осуждено“. Иннокентій осуждаетъ тѣхъ, кои отрицаютъ благодать Божію, довольствуясь въ исполненіи заповѣдей одною свободною волей, и утверждаютъ, что дѣти

[1]) Epist 181, 182 и 183 inter Augustin. Изъ того факта, что всѣ эти три письма датированы однимъ числомъ, именно 27 Января 417 года, можно заключать, что 27 числа состоялось собраніе римскихъ клириковъ и епископовъ изъ ближайшихъ къ Риму городовъ, подъ предсѣдательствомъ Иннокентія. На этомъ собраніи были разсмотрѣны присланные изъ Африки документы и письма по дѣлу Пелагія и Целагія и постановлено рѣшеніе-отлучить ихъ отъ церкви, если они дѣйствительно держатся приписываемыхъ имъ заблужденій.

могутъ получить вѣчную жизнь и безъ крещенія; наконецъ, отлучаетъ Пелагія и Целестія отъ церковнаго общенія, пока они не исправятся.

Во время этой переписки Целестій находился въ Константинополѣ, куда онъ прибылъ, будучи изгнанъ изъ Ефеса.. Въ Константинополѣ Целестій не скрывалъ своихъ заблужденій и пріобрѣлъ себѣ послѣдователей. На него было обращено вниманіе мѣстной церковной власти: въ началѣ 417 года епископъ Константинопольскій Аттикъ пригласилъ Целестія на судъ и, убѣдившись въ еретичествѣ его, осудилъ и изгналъ его изъ города и особыми письмами увѣдомилъ объ этомъ дѣлѣ епископовъ малоазійскихъ, Ѳессалоникскаго и Кароагенскаго, въ Римъ же почему-то не послалъ никакого извѣщенія, быть можетъ, какъ догадываются бенедиктинцы, потому, что не улеглось неудовольствіе на Иннокентія по поводу отношенія послѣдняго къ Златоусту [1]).

12 Марта 417 года папа Иннокентій скончался (занималъ римскій престолъ съ 402 года, послѣ папы Анастасія). Преемникомъ ему былъ избранъ Зосима, грекъ по происхожденію, человѣкъ хитрый, уклончивый, въ высшей степени властолюбивый и, по всей вѣроятности, тайный пелагіанецъ по убѣжденіямъ. Услыхавъ о смерти Иннокентія и о занятіи римскаго престола Зосимою, Целестій съ величайшею поспѣшностію прибылъ въ Римъ. Уже то обстоятельство, что при жизни Иннокентія Целестій, несмотря на посланную имъ въ 412 году апелляцію къ римскому епископу, не посмѣлъ лично явиться на разбирательство своего дѣла, довольно ясно указываетъ

---

[1]) Praefio in t. X. s. August. Oper. c. XIV. p. 95. Что осужденіе Целестія Аттикомъ произошло въ началѣ 417 года, на это довольно ясно указываетъ свидѣтельство Меркатора, что по изгнаніи изъ Константинополя Целестій съ великою поспѣшностію отправился въ Римъ, услыхавъ о занятіи римскаго престола Зосимою. Отсюда легко понять, что осужденіе Целестія въ Константинополѣ почти совпало съ избраніемъ Зосимы на римскій престолъ (См. Commonit. Merc. aliud. n. 2—3.

на лживость всѣхъ его увѣреній въ оклеветаніи его врагами; если, какъ увѣрялъ онъ еще въ 412 году африканскихъ епископовъ и потомъ Зосиму, его оклеветали враги, приписывая ему чужія мнѣнія, то ничто не препятствовало ему разъяснить все дѣло какъ предъ африканскими епископами, такъ и предъ Иннокентіемъ. Однако, онъ не сдѣлалъ этого потому, очевидно, что обвиненія были празильны, и онъ не надѣялся на возможность ввести въ заблужденіе ни Иннокентія, ни африканцевъ. Иначе дѣло обстояло при Зосимѣ. Та поспѣшность, съ какою Целестій отправился къ Зосимѣ, недвусмысленно даетъ понять, что Целестій имѣлъ нѣкоторыя свѣдѣнія о склонности Зосимы къ его мнѣніямъ, почему и надѣялся встрѣтить у него благосклонный пріемъ, въ чемъ и не ошибся. Еслибы Целестій не разчитывалъ на эту тайную солидарность Зосимы съ нимъ, то онъ могъ бы принять во вниманіе, что скрыться и обмануть римскаго епископа общими фразами ему будетъ совершенно невозможно, такъ какъ у послѣдняго были въ рукахъ всѣ документы по его дѣлу и слѣдовательно полная возможность обнаружить его подлинныя убѣжденія; римскій епископъ могъ и долженъ былъ категорически предложить Целестію центральныя положенія его ученія для осужденія ихъ. *Явившись къ Зосимѣ, Целестій сталъ просить пересмотра его* дѣла по прежней его апелляціи, увѣряя, что осужденіе его на Карѳагенскомъ соборѣ 412 года и папою Иннокентіемъ произошло вслѣдствіе инсинуацій со стороны его враговъ [1]). Для доказательства своего православія онъ представилъ Зосимѣ особую оправдательную записку, въ которой подробно излагалъ свое исповѣданіе вѣры, начавъ съ ученія о св. Троицѣ и кончивъ ученіемъ о будущемъ воскресеніи мертвыхъ. Въ этой запискѣ, небольшіе отрывки изъ которой сохранились у Августина, Целестій въ заключеніе говоритъ, что „относи-

[1]) См. два письма Зосимы къ африканскимъ епископамъ по дѣлу Целестія. Арр. p. 2. p. 2347 и 2357.

тельно вопросовъ не догматическаго характера, о коихъ многіе разногласили, онъ ничего не высказалъ рѣшительно, какъ авторъ какого нибудь догмата, но предлагаетъ на разсмотрѣніе отъ источника пророковъ и апостоловъ, такъ что если у него, какъ человѣка, вкралась по невѣдѣнію какая-нибудь ошибка, то пусть она исправится вашею мыслію". Что касается вопроса о крещеніи дѣтей, то Целестій излагаетъ свой взглядъ на него такъ. „Дѣти должны быть крещены въ оставленіе грѣховъ, по правилу вселенской церкви и по мысли евангелія, потомучто Господь установилъ, чтобы царство небесное было доступно только для крещеныхъ; чего нельзя достигнуть силами природы, то по необходимости достигается по дару благодати. Но что дѣти должны быть крещаемы въ оставленіе грѣховъ, это мы сказали не потому, что признаемъ грѣхъ по передачѣ (ex traduce); это совершенно чуждо православной мысли, потому что грѣхъ совершается человѣкомъ, а не рождается съ нимъ, онъ есть преступленіе воли, а не природы. Итакъ, мы признаемъ крещеніе дѣтей въ оставленіе грѣховъ для того, чтобы не думали о насъ, что мы различаемъ виды крещенія; необходимо заранѣе оградить это, чтобы, по случаю таинства, не говорили, въ оскорбленіе Творцу, что зло передается человѣку по природѣ, прежде чѣмъ оно совершается человѣкомъ" [1]). Даже въ такомъ очевидномъ отрицаніи всякой природной поврежденности Зосима не нашелъ ничего еретическаго. „Книжка Целестія, свидѣтельствуетъ Августинъ, была объявлена Зосимою православною" [2]). Въ оправданіе Зосимы Августинъ высказываетъ предположеніе, что Зосима потому призналъ книжку Целестія православною, что въ ней Целестій обѣщалъ согласиться съ мнѣніемъ римскаго епископа и исправить то, что окажется въ ней несогласно съ ученіемъ римской церкви. Но дѣло въ томъ, что Зосима не нашелъ въ книжкѣ Целестія ничего, требующаго

[1]) De pecc. orig. n. n. 26. 5. 7.

[2]) Contra duas epist. Pelagian. II. 5.

исправленія. Онъ хотѣлъ только удостовѣриться въ томъ, что Целестій говоритъ здѣсь искренно, и, увѣрившись въ томъ, не нашелъ въ его мысляхъ ничего, заслуживающаго осужденія, какъ ересь. Правда, онъ предлагалъ Целестію осудить выставленныя противъ него на Карѳагенскомъ соборѣ 412 года пункты діакона Павлина, но относительно ихъ Целестій сказалъ только, что онъ осуждаетъ ихъ „согласно съ мнѣніемъ Иннокентія“ [1]), т. е. осуждаетъ только отвергающихъ необходимость крещенія дѣтей и благодати. Но въ томъ и заключалась вся суть дѣла, какъ понимать смыслъ крещенія дѣтей и благодати. А въ этомъ пониманіи Целестій совершенно расходился съ церковію, чего Зосима не хотѣлъ признать: онъ одобрилъ то исповѣданіе Целестія, въ которомъ послѣдній высказываетъ явно еретическое пониманіе крещенія дѣтей (надъ дѣтьми крещеніе совершается тѣми же словами, какъ и надъ взрослыми, т. е. въ отпущеніе грѣховъ, исключительно для сохраненія единообразія въ церковной практикѣ, а никакъ не въ дѣйствительное отпущеніе грѣховъ) и рѣшительно отрицаетъ всякую поврежденность нравственной природы человѣка. Въ письмѣ къ африканскимъ епископамъ Зосима, вполнѣ согласно съ Целестіемъ, утверждаетъ, что достаточно признавать крещеніе дѣтей и благодать, а какъ понимать ихъ, это—дѣло богословскихъ изслѣдованій, отъ которыхъ слѣдуетъ воздерживаться, какъ отъ „тонкостей и нелѣпыхъ споровъ“. Такое сужденіе указываетъ или на крайнее невѣжество Зосимы, не понимавшаго важности затронутыхъ предметовъ, или же, что гораздо вѣроятнѣе и болѣе согласуется съ вышесказаннымъ, доказываетъ, что Зосима прикрывалъ свое единомысліе съ Целестіемъ.

По дѣлу Целестія Зосима написалъ Аврелію Карѳагенскому и прочимъ африканскимъ епископамъ письмо, въ которомъ разсказалъ, какъ онъ отнесся къ Целестію. „Пресвитеръ

[1]) Ibid. II, n. 6.

Целестій, пишетъ онъ, явился предъ нашимъ судомъ, требуя, чтобы было снято съ него то, что несправедливо было внушено о немъ апостольскому престолу. Хотя у насъ было очень много иныхъ дѣлъ, однако, чтобы не томить васъ о приходѣ и дѣлѣ Целестія, мы, оставивъ все, въ день изслѣдованія явились въ базилику св. Климента. Тщательно разсмотрѣли мы все, что прежде было сдѣлано, какъ видно изъ присланныхъ вами актовъ. Когда вошелъ Целестій, мы заставили его прочитать представленную имъ книжку и, не довольствуясь этимъ, тщательно испытывали, искренно ли онъ говоритъ это, хотя о тайнахъ души судъ можетъ принадлежать одному только Богу.

Что содержатъ его признанія, это мы сокращенно изложили для увѣдомленія вашей святости (вѣроятно, въ особомъ приложеніи къ письму). Спрошенный о запискѣ Героса и Лазаря Целестій увѣрялъ, что съ этими лицами онъ никогда не бесѣдовалъ объ этихъ предметахъ и познакомился съ ними лично не прежде, какъ они уже начали писать противъ него.— Мы рѣшили: пусть въ теченіе двухъ мѣсяцевъ явятся желающіе доказать, что Целестій мыслитъ иное, чѣмъ что онъ говоритъ въ книжкахъ и въ исповѣданіи, или же пусть у вашей святости не остается никакого сомнѣнія относительно того, что онъ такъ ясно выразилъ. Самого же Целестія и присутствовавшихъ въ то время пресвитеровъ я убѣдилъ оставить эти тонкости изслѣдованій и нелѣпые споры, кои не созидаютъ, но болѣе разрушаютъ, и вытекаютъ изъ одного только любопытства“ [1]).

---

[1]) Письмо датировано 17 сентября 417 года Ар. р. 2. I. X. Августинъ, разсказывая о судѣ Зосимы по дѣлу Целестія, передаетъ нѣкоторыя подробности. Именно, Зосима, воспользовавшись выраженіемъ Целестія въ концѣ его исповѣданія, что онъ готовъ исправить, согласно съ мыслію папы, всякую ошибку, какая могла бы вкрасться у него по невѣдѣнію, предложилъ ему осудить тѣ положенія, какія были выставлены противъ него діакономъ Павлиномъ на Карѳагенскомъ соборѣ 412 года, и выразить согласіе мыслямъ,

Итакъ, „тщательное разсмотрѣніе всего, что было сдѣлано относительно Целестія“, не открыло въ Целестіѣ ничего еретическаго, Зосима не осудилъ Целестія, хотя и не оправдалъ окончательно, ожидая могущихъ послѣдовать возраженій и разъясненій со стороны противниковъ Целестія.

Совершенно невозможно допустить, что Зосима сначала не понималъ, въ чемъ состоитъ еретичество Целестія, а потомъ, когда понялъ, осудилъ [1]). У него были подъ руками всѣ документы, относящіеся къ борьбѣ церкви съ ересью и къ разъясненію сущности послѣдней, какъ-то: акты Карѳаген-

---

выраженнымъ въ письмахъ Иннокентія къ африканскимъ епископамъ, т. е осудить отрицающихъ необходимость иной благодати, кромѣ свободы воли, и необходимость крещенія дѣтей. Положенія Павлина Целестій отказался осудить, но мыслямъ Иннокентія не дерзнулъ противиться и «обѣщалъ осудить все, что осудилъ римскій престолъ» (De pecc. orig. n. 8), отвергнувъ все то, что приписывалось ему въ письмахъ Иннокентія (Contra duas Epist. Pel. II, 6). Здѣсь Августинъ повидимому противорѣчитъ тому, что самъ сказалъ ранѣе (De pecc. orig. 8). Тамъ онъ говоритъ, что Целестій отказался осудить положенія Павлина, а здѣсь, что онъ осудилъ все, что приписывалось ему. Но въ дѣйствительности противорѣчія нѣтъ: въ послѣднемъ случаѣ Августинъ указываетъ только, что Целестій долженъ бы былъ осудить и положенія Павлина, если бы онъ искренно говорилъ Зосимѣ, что онъ осуждаетъ все, что ему приписывается. Если же предположить, что Целестій говорилъ искренно, что онъ осуждаетъ все, приписываемое ему, по мысли Иннокентія, то можно думать, что онъ имѣлъ въ виду при этомъ то, что ложно приписывалось ему въ письмахъ Иннокентія, т. е. что онъ отрицаетъ необходимость крещенія дѣтей и благодати вообще. А что положенія Павлина онъ рѣшительно отказался осудить, объ этомъ свидѣтельствуетъ и посланная Павлиномъ къ Зосимѣ оправдательная записка. См. Libell. Paul. Ap. p. 2. p. 2355.

[1]) Такъ думаютъ, вслѣдъ за Августиномъ, Гарнерій, Тильмонъ, бенедиктинцы, Виггерсъ, Биндеманъ, и др. Неандеръ находитъ возможнымъ относить Зосиму къ числу тѣхъ клириковъ, кои занимаются не столько богословскими вопросами, сколько богослужебными своими обязанностями и внѣшними церковными дѣлами, и въ этомъ находитъ извиненіе для Зосимы (Neander, Kirchengeschichte B. IV. S. 1101). Но это мнѣніе не имѣетъ никакихъ фактическихъ основаній; напротивъ, изъ всего, что извѣстно о Зосимѣ, видно, что онъ былъ слишкомъ высокаго мнѣнія о своемъ вѣроучительномъ авторитетѣ и ревностно занимался предметами христіанскаго вѣроученія.

скихъ соборовъ 412 и 416 годовъ, акты Діоспольскаго и Милевитскаго соборовъ, письма африканскихъ епископовъ къ его предшественнику съ подробнымъ разъясненіемъ противохристіанскаго характера новаго лжеученія, записка Героса и Лазаря, сочиненіе Августина „о природѣ и благодати“ наконецъ книга самого Пелагія „о природѣ“, та самая книга, въ которой Иннокентій нашелъ почти все заслуживающимъ осужденія. Кромѣ того, Зосима могъ найти въ Римѣ массу людей, лично знавшихъ и Пелагія и Целестія и помнившихъ ученіе и рѣчи ихъ. Наконецъ и самъ Целестій не скрывалъ предъ нимъ, что онъ отвергаетъ ученіе о поврежденности и грѣховности человѣческой природы. По всему этому совершенно невозможно предполагать, что, оправдывая Целестія, Зосима не понималъ сущности его лжеученія. Нѣтъ, онъ понималъ его болѣе, чѣмъ кто-либо другой; онъ не могъ не знать, что сущность ученія Целестія состоитъ въ отрицаніи вліянія грѣха Адама на природу человѣчества и въ признаніи человѣческой природы цѣлостною и чистою, откуда уже само собою слѣдуетъ отрицаніе необходимости внутренней, содѣйствующей благодати Божіей, которую съ такою силою защищали африканцы, и отрицаніе необходимости крещенія дѣтей въ оставленіе грѣховъ. Условность и двусмысленность увѣреній Целестія, что онъ не отрицаетъ благодати и крещенія дѣтей, Зосимѣ были понятны болѣе, чѣмъ кому-либо другому; ему былъ отлично извѣстенъ подлинный смыслъ этихъ увѣреній, такъ какъ относительно крещенія дѣтей и самъ Целестій не скрылъ, что, по его мнѣнію, крещеніе надъ дѣтьми совершается не въ оставленіе грѣховъ. По всему этому на поведеніе Зосимы въ дѣлѣ Целестія нужно смотрѣть такъ же, какъ на поведеніе Пелагія на Діоспольскомъ соборѣ: оно отличалось такою же лживостію и двусмысленностію. Если онъ предлагалъ Целестію осудить положенія діакона Павлина, то это не значитъ, что и самъ онъ осуждалъ ихъ: онъ могъ осуждать ихъ въ томъ же ложномъ смыслѣ, въ какомъ осудилъ ихъ и Пелагій. Въ этомъ убѣ-

ждаетъ и самое поведеніе Зосимы на судѣ; онъ предлагаетъ Целестію осудить положенія Павлина, Целестій отказывается, Зосима же не находитъ въ этомъ ничего страннаго и не считаетъ необходимымъ выяснить отношеніе Целестія къ этимъ положеніямъ. Затѣмъ, скрытность и лживость Зосимы видны и изъ того, что въ письмѣ къ африканцамъ по дѣлу Целестія онъ, совершенно согласно съ послѣднимъ, считаетъ догматически важнымъ признавать только необходимость крещенія дѣтей и благодати; но не могъ онъ не знать, что догматическое значеніе, и при томъ важнѣйшее, имѣетъ и тотъ смыслъ, въ какомъ понимаются эти предметы христіанскаго вѣроученія.

Наконецъ, уже одинъ тотъ фактъ, что Целестій немедленно поспѣшилъ въ Римъ, какъ только узналъ о занятіи римскаго престола Зосимою, краснорѣчиво говоритъ за солидарность Зосимы съ Целестіемъ въ антропологическихъ вопросахъ. По всей вѣроятности, Зосима, подобно 18 итальянскимъ епископамъ, изгнаннымъ имъ въ 418 году за пелагіанскія убѣжденія, самъ былъ воспитанъ въ пелагіанскихъ воззрѣніяхъ на спасеніе и природу человѣческую. Но такъ какъ явно высказывать и защищать эти воззрѣнія ему было невозможно по самому положенію его, то онъ усиливался сначала по крайней мѣрѣ оправдать своихъ единомышленниковъ. Потомъ же, когда и это оказалось рѣшительно невозможнымъ, такъ какъ на сторону африканскихъ епископовъ стала гражданская власть, онъ увидѣлъ себя вынужденнымъ примкнуть къ православнымъ, рискуя въ противномъ случаѣ потерять каоедру и подвергнуться низложенію. Здѣсь была явная измѣна своимъ прежнимъ убѣжденіямъ, въ чемъ впослѣдствіи и обличали его пелагіане. „Римскіе клирики (съ Зосимой во главѣ), писали пелагіанскіе епископы, изъ страха предъ правительствомъ не постыдились допустить преступленіе измѣны; вопреки прежнему своему мнѣнію, по которому на собраніи они согласились съ православнымъ догматомъ, потомъ они провозгласили че-

ловѣческую природу злою“ [1]). Замѣчательно, что Августинъ защищаетъ Зосиму отъ обвиненій въ измѣнѣ прежнимъ убѣжденіямъ. „Найдется ли, пишетъ Августинъ противъ указаннаго обвиненія пелагіанъ, какое-нибудь посланіе или какое-нибудь разсужденіе блаженной памяти Зосимы, которое бы внушало вѣрить, что человѣкъ рождается безъ всякаго порока природнаго (первороднаго) грѣха? Совершенно никогда онъ не говорилъ этого, совершенно никогда не писалъ“. Это справедливо, но свидѣтельствуетъ только о скрытности и осторожности Зосимы; пелагіане съ равнымъ правомъ могли спросить Августина, найдется ли у Зосимы, прежде его измѣны, какое-либо посланіе или какое-либо разсужденіе въ защиту поврежденности природы. Зосима просто воздерживался высказываться какъ за, такъ и противъ поврежденности природы; но отсюда ни Августинъ, ни пелагіане не могли считать его своимъ. „Если же, продолжаетъ Августинъ, Целестій выразилъ это ученіе въ своемъ исповѣданіи, впрочемъ какъ такое, о которомъ, по его признанію, онъ сомнѣвается и желаетъ поучиться, то Зосимою была одобрена не ложь догмата, а расположеніе исправиться, расположеніе въ человѣкѣ острѣйшаго ума, который могъ бы принести много пользы, еслибы исправился. Итакъ, исповѣданіе Целестія было названо православнымъ потому, что православной мысли свойственно не рѣшать окончательно дѣла, но отвергать по разъясненіи и обнаруженіи то, что она найдетъ противнымъ истинѣ“. Августинъ забываетъ, что отрицаніе первороднаго грѣха выражено было Целестіемъ въ самой категорической формѣ, и что Зосима, еслибы онъ не раздѣлялъ этой мысли, долженъ бы былъ потребовать отъ Целестія столь же категорическаго отреченія отъ этой мысли и осужденія ея. Очевидно, что заявленіе Целестія о желаніи поучиться у апостольскаго престола было просто льстивой уловкой.

---

[1]) Contra duas ep. pel. II, 5.

Далѣе, Августинъ увѣряетъ, что Целестій ввелъ Зосиму въ заблужденіе, выразивъ полное согласіе съ ученіемъ папы Иннокентія. Въ актахъ, присланныхъ Зосимою въ Карѳагенъ по дѣлу Целестія, Августинъ, между прочимъ, нашелъ, что Зосима предлагалъ Целестію на разбирательствѣ дѣла послѣдняго вопросъ такого рода: „осуждаешь-ли все то, что выдается съ твоимъ именемъ“? Целестій на этотъ вопросъ отвѣтилъ: „осуждаю по мысли предшественника твоего, блаженной памяти Иннокентія“. Отвѣтъ отличается обычною уклончивостію и неопредѣленностію. Изъ него нельзя заключать, какъ дѣластъ Августинъ, что Целестій въ глазахъ Зосимы выразилъ здѣсь согласіе и съ тою мыслію о поврежденіи человѣческой природы грѣхомъ Адама, какая была выражена Иннокентіемъ въ письмѣ къ отцамъ Карѳагенскаго собора 416 года [1]). Целестій въ своемъ отвѣтѣ осудилъ не все, что ему приписывалось, какъ предлагалъ Зосима, а только то, что приписывалось ему и осуждалось въ письмахъ Иннокентія; а въ этихъ письмахъ указанная мысль не приписывалась Целестію, ему приписывались два положенія—отрицаніе благодати и отрицаніе необходимости крещенія дѣтей. Зосима не могъ не видѣть этой крайней неопредѣленности и двусмысленности отвѣта. А тотъ фактъ, что онъ удовольствовался подобнымъ отвѣтомъ, равно какъ не сталъ настаивать и на осужденіи Целестіемъ положеній Павлина, какъ самъ предлагалъ, ясно показываетъ, что эти предложенія дѣлались не искренно, а съ заднею цѣлью, съ намѣреніемъ во что бы то ни стало оправдать Целестія.

Итакъ, все убѣждаетъ, что Зосима самъ раздѣлялъ тайно заблужденія Целестія. Въ этомъ рѣшительно убѣждаетъ какъ все поведеніе его, такъ и слабость выставленныхъ въ защиту его доводовъ Августина. Однако подозрѣвать искренность этой защиты нельзя, потомучто Зосима дѣйствительно, какъ увѣряетъ Августинъ, никогда не высказывался противъ поврежденности человѣческой природы.

---

[1]) Epist. 181. n. 7. inter August.

Вскорѣ послѣ суда по дѣлу Целестія Зосимѣ были переданы письмо и исповѣданіе вѣры Пелагія, посланныя еще Иннокентію, и новое оправдательное письмо Пелагія вмѣстѣ съ письмомъ Праилія, еп. Іерусалимскаго. Эти письма послужили поводомъ къ разсмотрѣнію дѣла Пелагія. Въ письмѣ къ Иннокентію Пелагій объясняетъ, что „противники пытаются безславить его, приписывая ему два положенія, во первыхъ, что онъ отрицаетъ необходимость таинства крещенія для дѣтей и обѣщаетъ нѣкоторымъ царство небесное безъ искупленія Христова, и во вторыхъ, что онъ такъ смотритъ на возможность человѣка не грѣшить, что исключаетъ помощь Божію, и столько полагается на свободное рѣшеніе, что отвергаетъ помощь благодати“ [1]). Опровергая первое обвиненіе, Пелагій пишетъ. „Я никогда не слыхалъ такого нечестиваго еретика, который говорилъ бы такъ о дѣтяхъ, ибо кто настолько незнакомъ съ евангельскимъ текстомъ, чтобы могъ рѣшиться, не говорю, утверждать это, но даже сказать или помыслить? Кто настолько нечестивъ, чтобы желать видѣть дѣтей лишенными участія въ царствѣ небесномъ, запрещая имъ креститься и возрождаться во Христѣ? Кто настолько нечестивъ, чтобы удалять ребенка какого угодно возраста отъ общаго искупленія человѣческаго рода и запрещать возрождаться въ вѣчную и свѣтлую жизнь тому, кто рожденъ въ темную?“ [2]). Всѣ эти вопросы, какъ разъясняетъ Августинъ, служили Пелагію лишь средствомъ скрыть свои истинныя убѣжденія по данному вопросу. Дѣло въ томъ, что пелагіане различали вѣчную жизнь или вѣчное спасеніе и царство небесное: послѣднее, какъ высшая степень блаженства, доступно лишь крещенымъ, а вѣчная жизнь доступна и благочестивымъ язычникамъ, равно какъ и невиннымъ младенцамъ, умершимъ безъ крещенія. Отсюда пелагіане говорили, что крещеніе не-

[1]) De grat Chr. n. 32.

[2]) De pecc. orig. n. n. 19, 20, 21.

обходимо младенцамъ для полученія царства небеснаго, но не говорили, что некрещеные младенцы наслѣдуютъ осужденіе. Такъ и Пелагій разъяснялъ, утверждая, что онъ знаетъ, куда некрещеные дѣти не идутъ, т. е. не идутъ въ царство небесное, а куда идутъ, не знаетъ, т. е. не знаетъ, въ чемъ будетъ состоять та низшая степень блаженства, которую другіе пелагіане называли вѣчною жизнію [1]).

Что касается обвиненія въ отрицаніи благодати, то въ письмѣ къ Зосимѣ Пелагій пытается оправдать себя такъ. „Пусть очиститъ насъ предъ твоимъ Блаженствомъ то письмо, въ которомъ мы просто и ясно говоримъ, что имѣемъ всецѣло свободную волю грѣшить и не грѣшить, которая во всѣхъ добрыхъ дѣлахъ вспомоществуется божественною помощію [2])—. Мы говоримъ, что эта возможность свободнаго рѣшенія принадлежитъ всѣмъ вообще, христіанамъ, іудеямъ и язычникамъ: во всѣхъ одинаково отъ природы есть свободное рѣшеніе, но въ однихъ только христіанахъ оно вспомоществуется благодатію. Въ язычникахъ и іудеяхъ благо природы обнажено и не вооружено, а въ христіанахъ вспомоществуется помощію Христа. Тѣ должны быть судимы и осуждены за то, что, имѣя свободное рѣшеніе, по которому могли прійти къ вѣрѣ и заслужить благодать Божію, худо воспользовались данною свободою, а эти должны быть награждены, такъ какъ, хорошо пользуясь свободнымъ рѣшеніемъ, они заслужили благодать Бога и хранятъ заповѣди Его“ [3]). И здѣсь Пелагій скрылъ свою мысль потомучто подъ благодатію разумѣетъ не содѣйствующую силу Божію, а евангельскій законъ, примѣръ Христа и прощеніе грѣховъ: благодать примѣра Христова помогаетъ человѣку въ частныхъ дѣйствіяхъ поступать право, а благодать прощенія

---

[1]) De pecc. orig. n. 23.

[2]) Вѣроятно разумѣется то утраченное письмо, которое послано Иннокентію вмѣстѣ съ исповѣданіемъ вѣры.

[3]). De grat. Chr. n. 32—34.

грѣховъ пріобрѣтается (заслуживается) рѣшимостію человѣка не грѣшить, каковая рѣшимость обусловливается добрымъ прежнимъ направленіемъ воли.

Относительно исповѣданія вѣры Пелагія, переданнаго Зосимѣ, слѣдуетъ сказать, что спорныхъ вопросовъ оно касается очень кратко, въ самыхъ общихъ выраженіяхъ, такъ что защитниковъ православія оно никакъ не могло удовлетворить, хотя и не содержало никакихъ явно еретическихъ мыслей. Приводимъ этотъ любопытный литературный памятникъ въ буквальномъ переводѣ.

1. „Вѣруемъ въ Бога, Отца всемогущаго, Творца всего видимаго и невидимаго.

2. Вѣруемъ и въ Господа нашего Іисуса Христа, чрезъ Котораго все сотворено, истиннаго Бога, единороднаго и истиннаго Сына Божія, не созданнаго и не усыновленнаго, но рожденнаго, единой субстанціи съ Отцомъ, что греки называютъ „*ὁμοούσιον*“, и во всѣмъ равнаго Богу Отцу, такъ что ни временемъ, ни степенью, ни могуществомъ не можетъ быть низшимъ.—Исповѣдуемъ, что рожденный таковъ же, какъ и родившій, но не приписываемъ какого нибудь времени Сыну, рожденному отъ Отца божественнымъ и неизрѣченнымъ рожденіемъ; ни Отецъ когда-либо не началъ быть, ни Сынъ; не можемъ исповѣдывать вѣчнымъ Отца, если не исповѣдуемъ совѣчнымъ и Сына, ибо Отцомъ именуется по Сыну, и Который всегда былъ Отцомъ, тотъ всегда имѣлъ и Сына.

3. Вѣруемъ и въ Духа Святаго, истиннаго Бога, отъ Отца исходящаго [1]), равнаго во всемъ Отцу и Сыну, волею, могуществомъ, вѣчностію, существомъ. Въ Троицѣ совершенно нѣтъ какой-либо степени и ничего нельзя назвать низшимъ или высшимъ, но все Божество равно Своимъ совершенствомъ, такъ что за исключеніемъ выраженій, указывающихъ на свойство лицъ, все, что говорится объ одномъ лицѣ, достойнѣйше можетъ быть понимаемо и о трехъ. Отвращаясь Арія, гово-

[1]) Ex Patre procedentem (безъ Filioque).

римъ, что въ Троицѣ одна и таже субстанція, и исповѣдуемъ одного Бога въ трехъ лицахъ. Отклоняя нечестія Савеллія, различаемъ три лица точнымъ свойствомъ каждаго, утверждая, что Отецъ не самому себѣ Отецъ и Сынъ не самому себѣ Сынъ и Духъ Святый не самому себѣ Духъ, но иное есть лицо Отца и иное Сына и иное Духа Святаго; исповѣдуемъ не имена только, но свойства именъ, т. е. лица, или какъ выражаются греки, „ὑποβάσεις“ (subsistentias). Отецъ не исключаетъ лица Сына и Св. Духа, но Отецъ—всегда Отецъ, Сынъ всегда Сынъ и Духъ Святый—всегда Духъ Святый. Итакъ, по существу—едино, различаются же лицами и именами.

4. Говоримъ, что Готъ самый Сынъ Божій, Который безъ начала обладаетъ вѣчностію съ Отцомъ и Св. Духомъ, въ концѣ вѣковъ воспринялъ отъ Пресвятѣвы Маріи совершеннаго человѣка нашей природы и Слово стало плотью чрезъ воспріятіе человѣка, а не чрезъ измѣненіе Божества. И не говоримъ, какъ нѣкоторые нечестивѣйше думаютъ, что Духъ Святый былъ вмѣсто сѣмени, но (воплощеніе) совершилось могуществомъ и силою Творца. Исповѣдуемъ, что во Христѣ одно лицо Сына и двѣ совершенныя субстанціи, Божества и человѣчества, изъ коихъ послѣдняя состоитъ изъ души и тѣла. Анаѳематствуемъ Аполлинарія и подобныхъ ему, утверждающихъ, что Сынъ Божій принялъ отъ человѣческой природы менѣе и что принятый человѣкъ во плоти или въ душѣ или въ чувствѣ былъ неподобенъ тѣмъ, ради которыхъ онъ воспринятъ; исповѣдуемъ, что Онъ во всемъ подобенъ намъ, кромѣ одной только скверны грѣха, которая не природна. Проклинаемъ равнымъ образомъ хулу тѣхъ, кои въ новомъ смыслѣ пытаются увѣрить, что со времени принятія плоти все, что было въ Божествѣ, переселилось въ человѣка, и что было въ человѣчествѣ, слилось съ Богомъ, такъ что этимъ смѣшеніемъ (чего никогда никакая ересь не дерзала сказать) уничтожена и та и другая субстанція и измѣнилась изъ собственнаго состоянія въ иное. Эти люди исповѣдуютъ столько же несовершеннаго Бога въ Сынѣ,

сколько и (несовершеннаго) человѣка, такъ что не исповѣдуютъ ни истиннаго Бога, ни истиннаго человѣка.

5. Мы же утверждаемъ, что Богомъ Сыномъ такъ принято наше страстное, что Божество пребыло безстрастнымъ. Сынъ Божій пострадалъ не мнимо (putative), но истинно, о чемъ свидѣтельствуетъ Писаніе, т. е. Онъ претерпѣлъ голодъ, жажду, утомленіе, скорбь, смерть и прочее подобнаго рода, претерпѣлъ тѣмъ, чѣмъ могъ претерпѣть, т. е. субстанціею принятаго, а не принявшаго. Самъ Сынъ Божій по Божеству безстрастенъ, какъ Отецъ, не подверженъ искушеніямъ, какъ Отецъ, невидимъ, какъ Отецъ, неизмѣняемъ, какъ Отецъ, и хотя собственное лицо Сына, т. е. Слово Божіе приняло страстнаго человѣка, однако такъ, что чрезъ это вселеніе Божество Слова по своей субстанціи ничего не потерпѣло, какъ и вся Троица, которую необходимо исповѣдывать безстрастною. Итакъ, Сынъ Божій умеръ, по Писанію, тѣмъ, чѣмъ могъ умереть. Восшелъ на небо. Сѣдитъ одесную Бога Отца при сохраненіи тойже природы плоти, въ которой родился и пострадалъ и воскресъ, ибо не уничтожена субстанція человѣчества, но прославлена и имѣетъ пребывать въ вѣчности съ Божествомъ. Итакъ, принявши отъ Отца власть надъ всѣмъ, имѣетъ придти для суда надъ живыми и мертвыми, чтобы праведниковъ наградить, а грѣшниковъ наказать.

6. Исповѣдуемъ воскресеніе плоти и вѣруемъ, что мы имѣемъ явиться въ той же дѣйствительности членовъ, въ какой находимся теперь, и каковыми явимся въ воскресеніе, таковыми пребудемъ вѣчно. Одна жизнь для всѣхъ святыхъ, но награды за труды различны, и наоборотъ, по образу преступленій таковы же и наказанія.

7. Принимаемъ единое крещеніе, которое должно быть совершаемо тѣми же словами надъ дѣтьми, какъ и надъ взрослыми. Вѣруемъ, что человѣкъ, если падетъ послѣ крещенія, можетъ быть спасенъ чрезъ покаяніе.

8. Принимаемъ ветхій и новый завѣтъ въ томъ числѣ книгъ, какое передалъ авторитетъ св. православной церкви.

9. Вѣруемъ, что души даются отъ Бога и что онѣ создаются Богомъ, анаѳематствуя тѣхъ, которые говорятъ, что души суть какъ бы часть божественной субстанціи. Осуждаемъ также забужденіе тѣхъ, которые говорятъ, что души согрѣшили или пали на небесахъ, прежде чѣмъ посылаются въ тѣла.

10. Проклинаемъ хулу тѣхъ, кои говорятъ, что Богомъ приказано что-либо невозможное и что заповѣди Божіи могутъ быть сохранены не отдѣльными лицами, а всѣми вообще, или кои съ манихеями осуждаютъ первый бракъ, а съ катафригіянами—второй.

11. Анаѳематствуемъ утверждающихъ, что Сынъ Божій былъ соблазняемъ необходимостію плоти и по причинѣ воспринятаго человѣка не могъ дѣлать всего, что хотѣлъ.

12. Осуждаемъ ересь Іовиніана, который говоритъ, что въ будущемъ вѣкѣ нѣтъ никакого различія въ наградахъ и что тамъ мы будемъ имѣть тѣ добродѣтели, которыми пренебрегли здѣсь.

13. Исповѣдуемъ свободное рѣшеніе такъ, что признаемъ, что мы всегда нуждаемся въ помощи Божіей, и утверждаемъ, что заблуждаются какъ тѣ, кои съ манихеями говорятъ, что человѣкъ не можетъ избѣжать грѣха, какъ и тѣ, кои съ Іовиніаномъ увѣряютъ, что человѣкъ не можетъ грѣшить, ибо и тѣ и другіе уничтожаютъ свободу рѣшенія. Мы говоримъ, что человѣкъ всегда можетъ и грѣшить и не грѣшить, что мы всегда имѣемъ свободное рѣшеніе.

14. Такова, блаженнѣйшій папа, вѣра, которой мы научились въ православной церкви и которую всегда содержали и содержимъ. Если въ ней что-либо случайно выражено не совсѣмъ умѣло или не совсѣмъ осторожно, то мы желаемъ быть исправленными тобою, такъ какъ ты держишь и вѣру и престолъ Петра. Если же это наше исповѣданіе судомъ твоего

Апостольства будетъ одобрено, то всякій, кто захочетъ поносить меня, покажетъ, что не я—еретикъ, а самъ онъ неопытенъ или зложелателенъ или даже неправославенъ".

Какъ же принялъ Зосима письмена Пелагія? Отвѣтъ на это находимъ въ письмѣ его къ африканскимъ епископамъ по дѣлу Пелагія. „Послѣ того какъ, пишетъ онъ здѣсь, пресвитеръ Целестій былъ выслушанъ нами, и мы послали о немъ письмена къ вашей любви, мы получили письмо Праилія, еп. Іерусалимскаго, поставленнаго епископомъ на мѣсто св. Іоанна и оказавшагося особенно тщательнымъ изслѣдователемъ дѣла Пелагія. И самъ Пелагій въ свое оправданіе прислалъ также письмена, къ коимъ присоединилъ и чистосердечное исповѣданіе того, чему онъ слѣдуетъ и что отвергаетъ, чтобы прекратились козни всякаго перстолкованія. Чтеніе этихъ письменъ было публичное: всѣ они содержали тожественное себѣ, выраженное въ томъ же смыслѣ и въ тѣхъ же мысляхъ, кои высказалъ Целестій. О, если бы кто-нибудь изъ васъ, любезнѣйшіе братья, могъ присутствовать при чтеніи письменъ! Какая радость была у святыхъ мужей, кои присутствовали! Какое удивленіе у нѣкоторыхъ! Нѣкоторые едва воздерживались отъ рыданія и слезъ по поводу того, что можно было безславить такихъ исповѣдниковъ безусловно правой вѣры. Есть ли какое-нибудь мѣсто, въ коемъ были бы опущены благодать Божія и помощь Его? Кто можетъ сказать или помыслить что-нибудь сверхъ этого?—Вижу, что безславятъ этого Пелагія, а Геросъ и Лазарь даже письменно. Неужели, любезные братья, до вашего слуха не достигла молва о томъ, какія волненія и смуты возникли въ церкви? Неужели вамъ неизвѣстны жизнь и осужденіе этихъ (Героса и Лазаря)? Славный авторитетъ апостольскаго престола лишилъ ихъ всякаго общенія, а вы хотя изъ этого письма поймите правы этихъ людей. У Лазаря старая привычка—обвинять невинность. — Неприлично епископскому авторитету и особенно вамъ обращать вниманіе на сочиненія легкомысленныхъ инсинуаторовъ".

Послѣ пространныхъ увѣщаній къ любви и храненію церковнаго мира письмо заканчивается такъ. „Да будетъ для васъ радостію узнать, что тѣ, коихъ обвиняли ложные судьи, никогда не удалялись отъ тѣла церкви и отъ православной истины. Посылаемъ вашей Любви экземпляры сочиненій, присланныхъ Пелагіемъ; не сомнѣваемся, что чтеніе ихъ дастъ вамъ радость о Господѣ по поводу оправданной вѣры его“ [1]).— Такимъ образомъ, и по дѣлу Пелагія Зосима не позаботился выяснить себѣ, въ чемъ именно состояли воззрѣнія Пелагія и и его послѣдователей на состояніе человѣческой природы, на свободу воли, на грѣхъ, на происхожденіе смерти и на благодать. И здѣсь нужно повторить,—очень трудно повѣрить, что Зосима не понималъ важности выясненія всѣхъ этихъ вопросовъ. Видимо, что онъ дѣйствовалъ съ пристрастіемъ къ Пелагію.—

Письмо Зосимы по дѣлу Целестія привезъ въ Карѳагенъ римскій иподіаконъ Василискъ, но въ какое время, неизвѣстно; по всей вѣроятности, это было раньше полученія письма по дѣлу Пелагія, т. е. въ Октябрѣ или даже Сентябрѣ 417 года. Этотъ же самый Василискъ, пробывши въ Карѳагенѣ до Ноября, передалъ 6-го Ноября діакону Павлину устное приказаніе Зосимы явиться въ Римъ для объясненій по дѣлу Целестія [2]). По полученіи письма по дѣлу Целестія, Авреліи немедленно созвалъ въ Карѳагенѣ соборъ изъ епископовъ Проконсульской провинціи, коихъ собралось 214. Эта громадная цифра собравшихся епископовъ показываетъ, что письмо Зосимы произвело чрезвычайное волненіе въ Африкѣ, что и понятно, такъ какъ поведеніе Зосимы давало Целестію

---

[1]) Письмо датировано 20 Окт. 417 г. Ар. р. 2. Что это были за сочиненія Пелагія, посланныя Зосимою африканцамъ, неизвѣстно; вѣроятно, что Зосима послалъ копіи съ исповѣданія вѣры Пелагія и съ писемъ послѣдняго къ Иннокентію и къ нему.

[2]) Libellus Paulini. Ар. р. 2, p. 2356.

основаніе утверждать, что его мысли одобрены авторитетомъ римскаго епископа. Отцы собора со всею тщательностію разсмотрѣли дѣло Целестія и составили обширныя опредѣленія, кои потомъ были приняты и Зосимою и кои легли въ основаніе восьми каноновъ Кароагенскаго собора 418 года и послужили поводомъ къ осужденію пелагіанъ гражданскою властію. Опредѣленія эти утрачены, но сущность ихъ, по Проспсру, состояла въ разъясненіи понятія о благодати и въ утвержденіи мысли, что благодать Божія необходима во всѣхъ частныхъ дѣйствіяхъ не только для познанія, но и для совершенія дѣлъ праведности, такъ что безъ благодати мы не можемъ ни имѣть, ни мыслить, ни говорить, ни совершать что-либо истинно святое и благочестивое [1]). Эта же самая мысль раскрыта и въ канонахъ собора 418 г. Вмѣстѣ съ опредѣленіями отцы собора послали Зосимѣ письмо, въ которомъ разъясняли, что нельзя удовлетвориться согласіемъ Целестія съ опредѣленіями Иннокентія, необходимо требовать отъ него отреченія отъ высказанныхъ имъ въ своихъ сочиненіяхъ мыслей, иначе произойдетъ большой соблазнъ, такъ какъ многіе повѣрятъ, что мысли Целестія во всемъ одобрены римскимъ престоломъ [2]). Затѣмъ они опровергаютъ на основаніи Св. Писанія и здраваго разума всѣ уловки еретиковъ и упрекаютъ Зосиму въ томъ, что онъ слишкомъ поспѣшно далъ вѣру Целестію, а въ заключеніе пишутъ: „мы постановили, чтобы оставалось въ силѣ сужденіе, высказанное достопочтеннымъ Иннокентіемъ относительно Пелагія и Целестія, пока не признаютъ въ яснѣйшемъ исповѣданіи, что благодать Божія чрезъ Господа нашего Іисуса Христа помогаетъ намъ не только для познанія, но и для совершенія праведности, такъ что безъ благодати мы не можемъ ни имѣть, ни мыслить, ни говорить, ни дѣлать что-либо истинное святое [3])“. Что отвѣтилъ Зоси-

[1]) Prosper in libro Respons ad Objecta gallor., object 8 Ap. p. 2. p. 2353,
[2]) Contra duas epist pelag. II, 5.
[3]) Prosper. Contr. Collator. 15.

ма на все это, неизвѣстно, такъ какъ отвѣтное письмо его не сохранилось. Африканскіе епископы на это письмо отвѣтили новымъ обширнымъ посланіемъ, которое Зосима въ краткомъ отвѣтномъ письмѣ называетъ цѣлымъ томомъ. Это посланіе африканскихъ епископовъ было отправлено съ Карѳагенскимъ иподіакономъ Марцеллиномъ, съ которымъ послалъ Зосимѣ и Павлинъ свою оправдательную записку. Въ этой запискѣ Павлинъ извинялся въ невозможности явиться самому лично въ Римъ и указывалъ на неискренность поведенія Целестія предъ Зосимою: несмотря на требованіе Зосимы осудить положенія Павлина, Целестій не только не осудилъ ихъ, но еще и оспаривалъ [1]).

Зосима отвѣтилъ африканскимъ епископамъ краткимъ письмомъ отъ 21 Марта 418 года. Послѣ высокомѣрныхъ заявленій о томъ, что никто не можетъ судить римскій престолъ, что онъ самъ „связанныхъ разрѣшаетъ и разрѣшенныхъ связываетъ“, Зосима увѣряетъ, что онъ вовсе не одобрялъ вѣру Целестія безусловно во всемъ, что съ своей стороны онъ во всемъ согласенъ съ мыслями африканскихъ епископовъ и что онъ оставляетъ дѣло въ томъ состояніи, въ какомъ оно было доселѣ [2]). Поведеніе Зосимы въ данномъ случаѣ очень странно. Африканцы разъяснили ему съ совершенною ясностію, въ чемъ состоитъ еретичество Целестія въ ученіи о благодати, а онъ послѣ этого находитъ возможнымъ оставить дѣло въ прежнемъ состояніи. Отсюда ясно видно, что послѣдовавшая скоро перемѣна въ образѣ дѣйствій Зосимы обусловливалась вовсе не тѣмъ, что африканскіе епископы разъяснили ему и онъ понялъ, въ чемъ состоитъ еретичество Целестія, а совершенно иными соображеніями. Если бы не было этихъ посторонннихъ соображеній, то Зосима доселѣ считалъ бы православнымъ то исповѣданіе

---

[1]) Libell. Paul. App. p. p. 2355.

[2]) Ap. p. 2. p. 2357. Изъ этого письма видно, что африканскіе епископы дважды писали Зосимѣ по дѣлу Целестія и что Зосима отвѣчалъ и на первое письмо.

вѣры Целестія, въ которомъ было ясно выражено ученіе о неповрежденности человѣческой природы, и доселѣ считалъ бы „нелѣпыми и безсмысленными“ всякія разсужденія о томъ, какъ понимать благодать Божію и смыслъ крещенія младенцевъ. Подозрителенъ въ данномъ случаѣ и фактъ совпаденія перемѣны убѣжденій Зосимы съ вмѣшательствомъ гражданской власти въ борьбу африканскихъ епископовъ съ хитрыми вождями пелагіанства. Дѣло въ томъ, что отцы Карѳагенскаго собора 417 года не ограничились однимъ осужденіемъ пелагіанскихъ мнѣній, а рѣшили прибѣгнуть къ помощи свѣтской власти для пресѣченія соблазнительной дѣятельности ересіарховъ. Они послали соборныя опредѣленія, вмѣстѣ съ особыми письмами отъ Аврелія и Августина, къ императорамъ Ѳеодосію и Гонорію и просили послѣднихъ принять мѣры противъ Пелагія и Целестія; слѣдствіемъ этого ходатайства было изданіе эдикта 30 Апрѣля 418 года противъ пелагіанъ. Отъ Зосимы не могли, конечно, скрыться эти сношенія, и онъ, зная господствующее при дворѣ настроеніе, не захотѣлъ вступить въ борьбу съ властію и поспѣшилъ измѣнить отношеніе къ пелагіанамъ. Свидѣтельство пелагіанъ, что страхъ предъ свѣтскою властію заставилъ Зосиму измѣнить свои отношенія къ нимъ и свои убѣжденія, заслуживаетъ полнаго вѣроятія, такъ какъ совершенно невѣроятно думать, что такой властный, увѣренный въ чистотѣ и непогрѣшимости своей вѣры человѣкъ, какъ Зосима, могъ смиренно сознать свое заблужденіе въ вопросахъ религіи и исправиться. Да онъ, какъ мы видѣли изъ его послѣдняго высокомѣрнаго отвѣта африканскимъ епископамъ, вовсе и не думалъ исправляться и мѣнять убѣжденія. Итакъ, то, что случилось въ Апрѣлѣ 418 года, было вызвано не особенно чистыми мотивами, а случилось полное осужденіе пелагіанства Зосимою въ томъ же духѣ, какъ оно было осуждено африканскими епископами. Зосима потребовалъ Целестія на новый судъ и, такъ какъ Целестій не только не явился на судъ, но и поспѣшно бѣжалъ изъ Рима (вотъ яснѣй-

шее доказательство его двусмысленности и притворства на первомъ судѣ и вообще во всѣхъ его жалобахъ на несправедливыя преслѣдованія его со стороны противниковъ), осудилъ его вмѣстѣ съ Пелагіемъ самымъ рѣшительнымъ образомъ. Онъ подробно изложилъ всѣ пелагіанскія положенія, осудилъ ихъ, какъ еретическія, и разослалъ этотъ документъ, извѣстный подъ именемъ „окружнаго посланія Зосимы“, къ предстоятелямъ церквей африканскихъ, а также въ Константинополь, Іерусалимъ, Оессалоники и другія восточныя церкви [1]). Посланіе это не сохранилось до настоящаго времени, что весьма странно въ виду многочисленности экземпляровъ его и важности самаго содержанія его. Сохранилось лишь нѣсколько отрывковъ изъ него и нѣсколько указаній на заключавшіяся въ немъ мысли. Такъ, здѣсь Зосима привелъ выдержки изъ произнесенныхъ Пелагіемъ въ Римѣ рѣчей, сохранившіяся у Меркатора. Сохранилась еще у Августина въ его письмѣ къ Оптату выдержка о таинствѣ крещенія, гдѣ Зосима прямо признаетъ ученіе о первородномъ грѣхѣ, какъ о причинѣ общаго осужденія всѣхъ людей, не возрожденныхъ въ таинствѣ крещенія [2]). Наконецъ, въ посланіи папы Целестина къ гал-

---

[1]) Mercat. Common. II. 7—9. Что это посланіе было написано ранѣе Карѳагенскаго собора 1-го Мая 418 года, это ясно видно изъ словъ Августина въ письмѣ къ Валентину, настоятелю адруметскихъ монаховъ: «мы послали вамъ то, что написали папѣ Зосимѣ отъ африканскаго собора и рескриптъ его ко всѣмъ епископамъ всего міра и то, что мы постановили на послѣдующемъ полномъ соборѣ всей Африки» (Ep. 215. n. 2. inter August.). «Полный» соборъ Африки (plenarium consilium) былъ въ 418 году, такъ что подъ тѣмъ соборомъ, который былъ ранѣе посланія Зосимы, нужно разумѣть соборъ 214 еп. въ 417 году, а посланіе Зосимы написано ранѣе 1-го Мая 418 года, т. е. въ Апрѣлѣ.

[2]) Epist. 190, n. 22—23. inter August. Августинъ не говоритъ, что эта выдержка взята изъ окружного посланія Зосимы, но такъ какъ въ другихъ письмахъ Зосимы къ африканцамъ, кои Августинъ присылалъ Оптату вмѣстѣ съ окружнымъ посланіемъ, этой выдержки не встрѣчается, то ее нужно относить именно къ окружному посланію.

льскимъ епископамъ сохранились двѣ небольшія выдержки о благодати [1]). Кромѣ того Августинъ упоминаетъ еще, что Зосима въ этомъ посланіи рѣшительно осудилъ ученіе о спасеніи младенцевъ, умершихъ безъ крещенія [2]).

Вскорѣ послѣ этого были приняты противъ пелагіанъ и гражданская мѣры. „По полученіи актовъ вышеозначеннаго собора“, т. е. Карѳагенскаго собора 417 года, императоры Гонорій и Ѳеодосій издали 30 Апрѣля 418 года „священный рескриптъ“, осуждавшій пелагіанъ на изгнаніе. Вотъ текстъ этого документа.

„Императоры Гонорій и Ѳеодосій, Августы, Палладію, префекту преторіи.

Изъ общераспространенной молвы мы узнали, что хитрымъ искусствомъ произведено внезапно новое коварство для помраченія свѣта православной вѣры. Прикрываясь лживыми увѣреніями, оно вызвало такія волненія, что поколебало безмятежный покой божественной вѣры; оно измышляетъ лживыя обвиненія въ новомъ преступленіи [3]) и разрушаетъ установленное, полагая, что мыслить согласно со всѣми есть особенный признакъ плебейской подлости и что они имѣютъ пальму особеннаго благоразумія. Виновниками этого нечестиваго измышленія молва называетъ Пелагія и Целестія. Родоначальнику всѣхъ вещей, Богу, этому вѣчному величію, безгранично могущественному, они приписываютъ суровую жестокость превратной воли, такъ какъ Онъ, начавши заботиться объ образованіи міра и глубокою мыслію духа обсудивши качество имѣющаго быть человѣка, предпочелъ постыдное начало [4]) и

---

[1]) Это посланіе см. въ App. p. 2. p. 2403—2410.

[2]) De animo II. 17.

[3]) Безъ сомнѣнія, въ манихействѣ и въ отрицаніи свободы воли.

[4]) Т. е. нашелъ наилучшимъ, чтобы люди рождались тѣмъ именно путемъ, какимъ они рождаются теперь; православнымъ такое рожденіе казалось постыднымъ.

имѣющему родиться обѣщалъ смерть. Смерть произошла не вслѣдствіе грѣха, но изначала была закономъ неизмѣннаго установленія; для отклоненія нападенія губительнаго ада не помогла воздержность отъ преступленія, способность къ каковой воздержности была дарована человѣку такъ, что не могла быть уничтожена потомъ. Заблужденіе перваго человѣка, вызванное слабою разумомъ слѣпотою плѣннаго ума, не перешло на потомковъ; преступленіе существуетъ только на томъ, кого злосовѣстные обманы лишаютъ благодати, въ то время какъ всеобщій авторитетъ православнаго закона ясно свидѣтельствуетъ, что для всѣхъ потеряна та дверь, которую разрушила божественная воля. Справедливо они должны быть наказаны и за иное многое, чего не выноситъ рѣчь, отвергаетъ законъ, что тяжело и вспомнить. Все это нужно пресѣчь поспѣшнымъ врачеваніемъ, чтобы чрезъ продолжительное пребываніе въ нечестіи юноши не получили такой силы, которую трудно подавить. До ушей смиренія нашего достигла недавно молва, что въ священномъ нашемъ городѣ и иныхъ мѣстахъ заразительный ядъ настолько окрѣпъ въ сердцахъ нѣкоторыхъ, что, разрушивъ путь правильной, легкой вѣры, при раздѣлившемся усердіи въ дѣлѣ увѣренія (въ религіозныхъ истинахъ), явился предметомъ непримиримаго раздѣленія; при новомъ соблазнѣ, при новыхъ раздѣленіяхъ, благодаря двусмысленному толкованію, колеблется покой блаженнѣйшей церкви; неоспоримая свѣтлость святыхъ верховныхъ первосвященниковъ, ясно излагающая, чему должна слѣдовать вселенная, затемняется отъ нападеній коварнаго генія вслѣдствіе того, что нѣкоторые изъ новыхъ авторовъ возбуждаютъ нечестивый вопросъ.—Посему, да знаетъ славный твой авторитетъ, что мы побѣдоноснымъ на всякое время закономъ постановили, чтобы, изгнавъ изъ города сначала вождей нечестиваго догмата, Пелагія и Целестія, представлять къ законному судьѣ всѣхъ тѣхъ, кои, оказавшись гдѣ-либо приверженцами этого богохульства или разсуждающими объ этомъ заблужденіи, будутъ кѣмъ бы то ни

было схвачены. Судья имѣетъ власть призывать ихъ, будутъ ли то міряне или клирики, и принуждать (къ отреченію) безъ какой-либо конфискаціи, тѣхъ именно, коихъ онъ уличитъ въ томъ, что они, оставивъ свѣтъ общаго знанія, вносятъ мракъ новаго диспутированія противъ апостольскаго ученія и ясной, безошибочной евангельской мысли, сражаясь лукавою хитростію грубой секты и затемняя блистательную вѣру двумысленными разсужденіями. Мы приказываемъ всѣмъ, кому извѣстно пребываніе такихъ лицъ, схватывать ихъ и обличать на публичномъ судѣ, такъ чтобы ихъ преслѣдовало общественное мнѣніе, а сами они осуждаются на добровольную ссылку. Необходимо, чтобы самое начало порока было удалено отъ общественнаго сочувствія и чтобы не пользовались общею славою тѣ, кои не только должны быть проклинаемы за нечестіе, но и избѣгаемы съ осторожностію за одинъ примѣръ ядоноснаго духа. Да поможетъ твой авторитетъ распространить вышесказанное по всей имперіи нашей и по всей вселенной, чтобы незнаніе истины не давало пищи заблужденію, и пусть никто не думаетъ, что онъ смѣетъ безнаказанно дѣлать то, осужденія чего общественною властію онъ не знаетъ.

Данъ 30 Апрѣля, въ Равенѣ, въ 12-ое консульство Гонорія и 8-е Осодосія, Августовъ".

Изданіе этого эдикта было вызвано личной просьбой Аврелія—принять мѣры противъ еретиковъ. Въ письмѣ къ Аврелію отъ 419 года Гонорій ясно выражается, что въ изданіи рескрипта онъ слѣдовалъ мысли его, Аврелія [1]). Что и Августинъ сочувствовалъ подавленію пелагіанства гражданскою властію, это несомнѣнно; очень вѣроятно, что онъ и самъ хлопоталъ объ этомъ чрезъ расположеннаго къ нему придворнаго чиновника Валерія. Юліанъ Экланскій упрекалъ его впослѣдствіи за то, что онъ обращался къ Валерію съ просьбою о помощи противъ пелагіанъ, и Августинъ не находилъ въ

[1]) Epist. 201, inter. August. Ap. p. 2. p. 2365.

этомъ ничего предосудительнаго; я для вашей же пользы, отвѣчаетъ онъ Юліану, дѣлалъ это, чтобы „отвлечь васъ отъ этого гибельнаго заблужденія [1])“. Префектъ римскій Палладій, совмѣстно съ Монаксіемъ, восточнымъ префектомъ, и Агриколой, префектомъ галльскимъ, не замедлилъ обнародовать императорскую волю, при чемъ произвольно усилилъ ее приказаніемъ конфисковать имущества арестуемыхъ пелагіанъ [2]). Однако все это, повидимому, не имѣло своимъ слѣдствіемъ никакихъ особенныхъ преслѣдованій пелагіанъ, такъ какъ въ слѣдующемъ 419 году оказалась нужда къ новомъ распоряженіи. Да и по существу дѣла эти гражданскія мѣры не могли имѣть существеннаго успѣха, такъ какъ исполнить ихъ было въ высшей степени трудно вслѣдствіе того, что пелагіане не отдѣлялись отъ церкви, они считали себя просто свободомыслящею богословскою школою, расходящеюся съ общепринятыми церковными мнѣніями по вопросамъ литературно-богословскаго, а не догматическаго характера. Вслѣдствіе этого они не отдѣлялись отъ православныхъ ни въ богослуженіи, ни въ церковно-канонической практикѣ. Уличать ихъ въ еретичествѣ было очень трудно, кромѣ того, и потому, что они въ исповѣданіи вѣры употребляли тѣже термины, какіе употреблялись и православными, только соединяли съ ними свой смыслъ. Обыкновенному судьѣ, свѣтскому человѣку, уличить ихъ въ еретичествѣ было очень трудно.

9-го Іюня 419 года послѣдовало новое императорское распоряженіе относительно пелагіанъ. Подтверждая прежній рескриптъ, императоры здѣсь приказываютъ подъ угрозой строгаго наказанія доносить на пелагіанъ всѣмъ, кому извѣстно мѣстопребываніе ихъ. Это новое распоряженіе было послано къ Авреліо съ особымъ письмомъ, въ которомъ указывалось, что многіе епископы оказываютъ покровительство ере-

[1]) De nupt. etconc. 1. 2; Op. Imp. II. 14.
[2]) Ap. p. 2 p. 2860.

тикамъ, и предлагалось потребовать отъ африканскихъ епископовъ подписи къ осужденію пелагіанъ, подъ угрозой лишенія каѳедръ [1]). Копіи съ императорскаго распоряженія вмѣстѣ съ своимъ письмомъ Аврелій не замедлилъ разослать африканскимъ епископамъ [2]); отсюда ясно, что и въ Африкѣ были епископы, благопріятно расположенные къ пелагіанамъ, но не смѣвшіе высказывать этого явно.

Почти одновременно съ изданіемъ императорскаго рескрипта 418 года, именно 1-го Мая 418 года, въ Карѳагенѣ составился новый, полный соборъ изъ 205 епископовъ [3]). Поводъ къ составленію собора неизвѣстенъ; возможно, что полученіе африканскими епископами окружнаго посланія Зосимы побудило ихъ собраться изъ всѣхъ пяти африканскихъ провинцій на общій полный соборъ для окончательнаго и полнаго пораженія пелагіанской ереси. Такъ какъ акты собора утрачены, то неизвѣстно, имѣло ли какое-нибудь отношеніе къ этому собору посланіе Зосимы и вообще по какимъ причинамъ составился этотъ чрезвычайный соборъ; неизвѣстенъ и самый порядокъ дѣла на соборѣ. Извѣстно только, что засѣданіе происходило въ базиликѣ Фауста подъ предсѣдательствомъ Аврелія Карѳагенскаго совмѣстно съ Бизаценскимъ примасомъ, Донаціаномъ, епископомъ Телептенскимъ. Присутствовали епископы всѣхъ пяти африканскихъ провинцій— Проконсульской, Бизаценской, Нумидійской, Мавританіи Ситифенской и Мавританіи Цезарейской, а также и нѣкоторые испанскіе епископы. Осужденіе пелагіанства было выражено въ слѣдующихъ восьми правилахъ, вошедшихъ въ общій составъ правилъ Карѳагенской церкви [4]).

---

[1]) Ap. p. 2. p. 2365; Epist. 201.

[2]) Ap. p. 2. p. 2366.

[3]) По Фотію, на этомъ соборѣ было 224 епископа (Biblioth. cod. 53). Но въ древнихъ рукописныхъ собраніяхъ предъ правилами этого собора упоминается о 203 епископахъ кромѣ двухъ предсѣдателей.

[4]) Что правила эти принадлежатъ собору 418 года, а не Милевитскому собору 416 года, какъ утверждаетъ Баронія, это видно изъ того, что въ

I. „Кто скажетъ, что Адамъ, первый человѣкъ, созданъ смертнымъ, такъ что согрѣшилъ ли бы или не согрѣшилъ, умеръ бы по тѣлу, т. е. разлучился бы съ тѣломъ не по винѣ грѣха, но по необходимости природы, анаѳема да будетъ.

II. Кто утверждаетъ, что новорожденныя дѣти не должны быть крестимы, или скажетъ, что, хотя они должны быть крестимы, но не получаютъ отъ Адама никакого природнаго грѣха, который очищался бы купелію возрожденія, откуда послѣдовательно вытекаетъ, что способъ крещенія ихъ въ оставленіе грѣховъ—не истинный, а ложный,—анаѳема да будетъ. Слова Апостола: „чрезъ одного человѣка грѣхъ вошелъ въ міръ и чрезъ грѣхъ—смерть, и такимъ образомъ перешла на всѣхъ людей, въ которомъ всѣ согрѣшили“ должны быть понимаемы такъ, какъ всегда понимала ихъ православная вселенская церковь. По этому правилу даже дѣти, кои сами ничего грѣшнаго еще не могли сдѣлать, получаютъ крещеніе дѣйствительно въ отпущеніе грѣховъ, такъ что въ возрожденіи въ нихъ очищается то, что они получили при рожденіи [1]).

---

двухъ правилахъ этого собора осуждалась мысль, которая была высказываема Августиномъ послѣ Милевитскаго собора въ письмѣ 5 епископовъ къ папѣ Иннокентію, именно, что съ помощью благодати человѣкъ можетъ быть безъ грѣха; эту же мысль онъ высказывалъ и въ своихъ сочиненіяхъ (De pecc. mer. II. 6. De spir. et lit. I); въ другихъ случаяхъ онъ отказывается защищать ее, но не осуждаетъ (De spir. et lit. 2; De nat. et gr. n. 60; De perfect. just. n. 21) Кромѣ того Фотій прямо приписываетъ эти правила Карѳагенскому собору 418 года.

[1]) Въ нѣкоторыхъ рукописяхъ, гдѣ указывается не восемь, а девять правилъ, послѣ втораго правила помѣщается слѣдующее. «Кто говоритъ, что слова—«въ дому Отца Моего обителей много»—Господь сказалъ въ томъ смыслѣ, что въ царствѣ небесномъ будетъ среднее или какое-нибудь иное гдѣ-нибудь мѣсто, гдѣ будутъ блаженно жить дѣти, которые вышли изъ этой жизни безъ крещенія, безъ котораго въ царство небесное, т. е. вѣчную жизнь, не могутъ войти, анаѳема да будетъ. Ибо, когда Господь говоритъ—«кто не возродится отъ воды и Духа Святаго, тотъ не войдетъ въ царство небесное», какой православный усомнится, что будетъ участникомъ діавола тотъ, кто не заслужилъ быть сонаслѣдникомъ Христа? Кто лишится правой стороны, безъ сомнѣнія станетъ на лѣвой». Патр. Фотій упоминаетъ, что на

III. Кто скажетъ, что благодать Божія, которою оправдываемся чрезъ Іисуса Христа, Господа нашего, имѣетъ силу только для прощенія совершенныхъ грѣховъ, а не для помощи, чтобы они не совершались, анаѳема да будетъ.

IV. Кто скажетъ, что благодать Божія чрезъ Іисуса Христа, Господа нашего, помогаетъ намъ въ избѣжаніи грѣховъ чрезъ то только, что чрезъ нее открывается намъ пониманіе заповѣдей, чтобы мы знали, къ чему мы должны стремиться и чего избѣгать, но не даетъ помощи *любить* и имѣть силу дѣлать то, что слѣдуетъ дѣлать, анаѳема да будетъ. Ибо когда Апостолъ говоритъ—„знаніе надмеваетъ, а *любовь* созидаетъ“, то совершенно нечестиво вѣрить, что благодать Христову мы имѣемъ для того, что надмеваетъ, а не для того, что созидаетъ, такъ какъ даръ Божій есть и знать, что мы должны дѣлать, и любить, что мы будемъ дѣлать, чтобы при созидающей *любви* знаніе не могло надмевать. О Господѣ написано какъ то, что Онъ *научаетъ человѣка знанію* [1]) такъ и то, что *любовь—отъ Бога* [2]).

V. Кто скажетъ, что благодать оправданія дается намъ для того, чтобы легче могли мы исполнить чрезъ благодать то, что приказано дѣлать чрезъ свободное рѣшеніе, такъ что, если бы и не было благодати, мы могли бы исполнить божественныя заповѣди, хотя не такъ легко, анаѳема да будетъ, ибо о плодахъ заповѣдей не сказалъ Господь „безъ Меня

---

соборѣ 418 г. было осуждено мнѣніе о среднемъ мѣстѣ для некрещеныхъ младенцевъ, между царствомъ небеснымъ и адомъ (Bibl. cod. 53). Но это указаніе Фотія могло имѣть въ виду 2-ое правило, а тотъ фактъ, что ни Исидоръ, ни Діонисій младшій въ своихъ собраніяхъ церковныхъ правилъ не упоминаютъ этого правила (Cm. Coll. canon. eccl afr.), даетъ серьезное основаніе для такого предположенія, тѣмъ болѣе, что и по содержанію это правило едвали можетъ быть признано вполнѣ православнымъ. По всему этому мы считаемъ его подложнымъ и принимаемъ лишь 8 правилъ собора 418 г.

[1]) Исал. XCIII, 10.

[2]) I. Іоан. IV, 7.

труднѣе можетъ дѣлать", но сказалъ: *безъ Меня ничего не можете дѣлать* [1]).

VI. Кто думаетъ что слова ап. Іоанна: *если говоримъ, что грѣха не имѣемъ, обманываемъ самихъ себя и истины нѣтъ въ насъ,* нужно понимать въ томъ смыслѣ, что дали смиренія не слѣдуетъ говорить грѣха не имѣемъ, а не потому, что дѣйствительно такъ и есть, анаѳема да будетъ. Ибо Апостолъ, продолжая, прибавляетъ: *если исповѣдуемъ грѣхи наши, то Онъ, будучи вѣренъ и праведенъ, проститъ намъ грѣхи и очиститъ насъ отъ всякой неправды* [2]). Здѣсь достаточно ясно, что это сказано не изъ смиренія, но въ буквальномъ смыслѣ, ибо Апостолъ могъ бы сказать: если скажемъ, что грѣха нѣтъ, то себя превозносимъ и смиренія нѣтъ въ насъ, но когда говоритъ: себя прельщаемъ и истины нѣтъ въ насъ, ясно показываетъ, что тотъ, кто скажетъ, что не имѣетъ грѣха, говоритъ не истину, а ложь.

VII. Кто скажетъ, что въ молитвѣ Господней слова— „остави намъ долги наши" святые говорятъ не за самихъ себя, а за другихъ, за грѣшниковъ въ своемъ народѣ, почему и не говорятъ—„оставь мнѣ долги мои", но „оставь намъ долги наши", такъ что праведный молится болѣе за иныхъ, чѣмъ за себя, анаѳема да будетъ. Ап. Іаковъ былъ святъ и праведенъ, когда говорилъ—„много согрѣшаемъ всѣ". Для чего прибавлено—„всѣ", если не для того, чтобы эта мысль была согласна и съ псалмомъ, гдѣ читается не *вниди въ судъ съ рабомъ Твоимъ, яко не оправдится предъ тобою всякъ живый* [3]) и въ молитвѣ мудрѣйшаго Соломона читаемъ: *нѣтъ человѣка, который не согрѣшилъ бы* [4]), и въ книгѣ Іова: *пусть всякій человѣкъ поставитъ на рукѣ знакъ, чтобы зналъ всякій человѣкъ слабость свою* [5]). Посему и святой и праведный Даніилъ, многократно

---

[1]) Іоан. XV, 5.
[2]) 2 Іоан. I, 8—9.
[3]) Псал. XCVII, 2.
[4]) Еккл. VII. 21.
[5]) Іов. XXXVII, 17.

повторяя въ молитвѣ—*согрѣшили мы, поступили беззаконно* и пр., чтобы не подумали (какъ нѣкоторые думаютъ), что онъ сказалъ это не о своихъ грѣхахъ, но скорѣе о грѣхахъ своего народа, сказалъ потомъ: *когда я еще говорилъ и молился и исповѣдывалъ грѣхи мои и грѣхи народа моего предъ Господомъ Богомъ моимъ* [1]). Онъ не хотѣлъ сказать: грѣхи наши, поелику, какъ пророкъ, превидѣлъ тѣхъ, кои такъ дурно поймутъ его.

VIII. Кто слова молитвы Господней—„остави намъ долги наши“ понимаетъ такъ, что святые говорятъ это по смиренію, а не въ собственномъ смыслѣ, анаѳема да будетъ. Ибо кто потерпитъ молящагося и лгущаго не людямъ, но самому Господу, устами говоря, что желаетъ спасенія, а сердцемъ думая что не имѣетъ долговъ для прощенія?“.

Такъ рѣшительнымъ образомъ поражены были двѣ основныя идеи пелагіанства, мысль о тожествѣ настоящаго состоянія природы человѣка съ состояніемъ первозданнаго человѣка и естественно вытекающая отсюда мысль о достаточности человѣку собственныхъ духовныхъ силъ для достиженія святости и спасенія. Борьба церкви съ пелагіанствомъ кончилась. Осужденные соборами и преслѣдуемые гражданскою властію, пелагіане уже не могли быть опасными для мира церкви. Произведенное ими смущеніе умовъ не могло, конечно, улечься такъ скоро, идеи ихъ естественно долго еще должны были жить въ обществѣ, какъ это и видимъ въ дѣйствительности, но уже какъ идеи, завѣдомо осужденныя, расходящіяся съ церковнымъ ученіемъ. Склоняясь на сторону ихъ, отселѣ уже всякій зналъ, что онъ тѣмъ самымъ совершенно отдѣляется отъ единства церкви, а не просто раздѣляетъ сужденія свободной, богословствующей мысли по вопросамъ не догматическимъ. Борьба пелагіанъ съ церковію послѣ 418 года принимаетъ вслѣдствіе этого иной характеръ.

---

[1]) Дан. IX, 5. 20.

Доселѣ пелагіане защищали свои взгляды, какъ частныя положенія богословской мысли, и на противниковъ своихъ смотрѣли, какъ на заблуждающихся вслѣдствіе недостаточнаго пониманія свящ. Писанія. Руфинъ называетъ ихъ „indocti“, небразованные, и совѣтуетъ поучиться пониманію св. Писанія. Пелагій трактуетъ ихъ, какъ „imperitum vulgus“, невѣжественная толпа, и тоже обвиняетъ въ незнаніи св. Писанія. Въ императорскомъ рескриптѣ противъ пелагіанъ отъ 418 года характерно замѣчается, что пелагіане приписываютъ себѣ „пальму особеннаго благоразумія“ и презираютъ общенародныя, церковныя вѣрованія. Въ своемъ высокомѣріи они не удостоивали противниковъ даже названія ихъ еретиками; они думали, что мнѣнія ихъ, какъ порожденія невѣжественной мысли, какъ явно безсмысленныя должны исчезнуть сами собой вмѣстѣ съ распространеніемъ просвѣщенія. Поэтому въ полемикѣ съ ними пелагіане стремились свести ученіе ихъ къ абсурду. Теперь же, когда это, казавшееся имъ невѣжественнымъ и нелѣпымъ ученіе явно восторжествовало, имъ по необходимости пришлось измѣнить характеръ борьбы. Вождемъ пелагіанъ въ это время сталъ Юліанъ, низложенный Зосимою епископъ Экланскій. По высокомѣрному, презрительному отношенію къ противникамъ Юліанъ нисколько не уступалъ и пожалуй еще превосходилъ Пелагія и Целестія, но онъ уже не говорилъ, что защищаетъ богословскія положенія частной мысли, онъ напротивъ усиленно выставляетъ на видъ величайшее догматическое значеніе спорныхъ вопросовъ, не скрываетъ, что дѣло идетъ о самыхъ основаніяхъ христіанской вѣры. Въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ противъ Августина онъ поставилъ цѣлію доказать, что ученіе послѣдняго есть чистое манихейство, есть новое антихристіанское міровоззрѣніе, есть извращеніе глубочайшихъ основъ христіанства. Различаясь въ пониманіи такихъ существенныхъ вопросовъ вѣроученія, какъ вопросы о природѣ человѣка и о дѣлѣ спасенія человѣка, представители пелагіанства и православія неизбѣжно должны были

смотрѣть другъ на друга, какъ на самыхъ опасныхъ лжеучителей. Въ полемикѣ Юліана съ Августиномъ это и обнаружилось со всею очевидностію.

## V.

Юліанъ родился въ Апуліи отъ благочестивыхъ родителей, Мемора и Юліаны. Меркаторъ называетъ Мемора „епископомъ блаженной и святой памяти“, а Юліану „выдающейся женщиной, почтеннѣе которой не найти между самыми уважаемыми матронами“ [1]). Судя по мѣсту родины Юліана, можно думать, что Меморъ былъ епископомъ одного изъ Апулійскихъ городовъ, но какого именно, неизвѣстно. Несомнѣнно, что Меморъ былъ человѣкъ просвѣщенный; объ этомъ свидѣтельствуетъ близкое дружественное знакомство его съ Павлиномъ Нолянскимъ и переписка съ Августиномъ, при чемъ послѣдній отзывался о немъ впослѣдствіи съ глубокимъ уваженіемъ, „Я, конечно, не забылъ (non immemor Memorem), писалъ Августинъ Юліану, Мемора, блаженной памяти отца твоего, который посредствомъ литературнаго собесѣдованія вошелъ со мною въ искреннюю дружбу, сдѣлавъ и тебя ради его любезнѣйшимъ мнѣ“ [2]). Просвѣщенный епископъ далъ своему сыну самое тщательное образованіе: изъ сочиненія Юліана видно замѣчательное знакомство автора съ св. Писаніемъ и тщательное изученіе классическихъ произведеній греческой и римской литературы. Несомнѣнно, что Юліанъ писалъ сочиненія и прежде тѣхъ, съ которыми выступилъ противъ Августина [3]). Юліанъ обладалъ отъ природы „острымъ умомъ“, разви-

---

[1]) M. Merc Comm Subnot. inscripta Jul., n. 4 Ap. p. 2; Op. Imp. VI. 18.

[2]) Contra Jul. 1. 12. Сохранилось письмо Авг. къ Мемору отъ 408 или 409 года (Epist. 101. int. Aug.).

[3]) Бэда упоминаетъ о комментаріяхъ его на кн. Пѣснь Пѣсней, написанныхъ съ выдающемся краснорѣчіемъ см. предисл. къ толк. Бэды на кн. Пѣснь II.

тымъ чрезъ тщательное образованіе, такъ что явился „опытнѣйшимъ ораторомъ и сильнѣйшимъ послѣ Пелагія противникомъ благодати“ (Просперъ). Если Августинъ увѣряетъ, что Юліанъ силенъ болѣе языкомъ, чѣмъ умомъ, и характеризуетъ его, какъ человѣка, „въ разсужденіяхъ болтливѣйшаго, въ диспутированіи клеветливѣйшаго, въ исповѣданіи лживѣйшаго“ [1]), то эти слова должны означать лишь то, что Юліанъ расходился съ нимъ въ воззрѣніяхъ и при защитѣ своихъ убѣжденій придавалъ слишкомъ большое значеніе разуму и діалектикѣ.

Есть нѣкоторыя данныя и для характеристики высокаго нравственнаго облика Юліана. Такъ, во время одного голода онъ проявилъ самую горячую дѣятельность на пользу пострадавшихъ и своимъ самоотверженнымъ поведеніемъ многихъ привлекъ въ свою ересь [2]). Нельзя не отмѣтить, затѣмъ, и твердости его въ своихъ убѣжденіяхъ. Когда большинство изъ единомышленныхъ съ нимъ италійскихъ епископовъ отказалось отъ своихъ убѣжденій изъ желанія сохранить свои каѳедры, Юліанъ остался вѣренъ себѣ и удалился въ изгнаніе. И послѣ того, какъ уже потеряна была всякая надежда дать торжество своему ученію, когда противоположное ученіе было санціонировано вселенскимъ соборомъ (3-мъ), Юліанъ остался вѣренъ себѣ.—Богатыя природныя дарованія духа, развитыя основательнымъ образованіемъ, еще въ юношескихъ лѣтахъ выдвинули Юліана изъ толпы и доставили ему славу замѣчательнаго церковнаго учителя (Просп.), такъ что въ очень молодомъ возрастѣ Юліанъ былъ удостоенъ высокаго епископскаго сана. Еще при жизни своего отца Юліанъ, будучи уже клирикомъ (въ должности чтеца), вступилъ въ бракъ съ дѣвицей знатнаго происхожденія, изъ рода Эмиліевъ, по

---

[1]) Op. imp. III, 52.

[2]) Prosp. App. p. 2.

имени Іей [1]). Въ 408 или 409 году, когда Августинъ писалъ къ Мемору, Юліанъ былъ въ санѣ діакона; здѣсь, между прочимъ, Августинъ называетъ Юліана юношей и приглашаетъ побывать у него. При папѣ Иннокентіи Юліанъ въ очень раннемъ возрастѣ былъ посвященъ въ санъ епископа Экланскаго (Экуланумскаго, въ Капуѣ, близъ Беневента); въ какомъ году это было и когда Юліанъ овдовѣлъ, неизвѣстно.

Былъ ли Юліанъ лично знакомъ съ Пелагіемъ и Целестіемъ, неизвѣстно, но сочиненія ихъ, конечно, зналъ и самъ раздѣлялъ мнѣнія ихъ. Однако на защиту послѣднихъ онъ выступилъ не прежде, какъ потерялъ всякую надежду на торжество ихъ въ западной церкви, послѣ того какъ оно было рѣшительно осуждено какъ гражданскою, такъ и церковною властію на западѣ. Достовѣрно извѣстно то, что въ 418 году, когда Зосима потребовалъ отъ италійскихъ епископовъ подписи къ своему окружному посланію, въ числѣ другихъ епископовъ отказался отъ подписи и Юліанъ. Съ этого времени Юліанъ становится во главѣ пелагіанствующихъ епископовъ и начинаетъ энергичную агитацію въ защиту уже пораженнаго пелагіанства.

Какъ мы видѣли, большинство италійскихъ епископовъ отказалось отъ подписи окружнаго посланія Зосима. Но когда они за это подверглись лишенію своихъ каѳедръ, то очень многіе изъ нихъ предпочли подчиниться Зосимѣ, за что и получили снова свои каѳедры. Твердыми остались только 18 епископовъ, число не незначительное для Италіи. Изъ нихъ, кромѣ Юліана, извѣстны—Турбанцій, Флоръ, Оронцій, Фабій, Персидій и Марцеллинъ [2]). Съ судомъ Зосимы они не могли при-

---

[1]) По случаю бракосочетанія Юліана Павлинъ Нолянскій написалъ сохранившуюся до нашихъ дней «брачную пѣснь Юліану, сыну еп. Мемора, и Іѣ, славнѣйшей женщинѣ, женѣ его». См. Migne, Pat. lat. t. 61; Opera Paul., poema XXV.

[2]) Epistola Nestroii ad papam Coelestin.; epist. Ephes. synod. ad. p. Coelestin. Vide in. app. p. 2 p. 2401, 2410; cf. Op. imp. I, 1; II, 11.

мириться, такъ какъ видѣли въ немъ проявленіе возмутительнаго противоканоническаго насилія. Если, по церковнымъ правиламъ и одного епископа можетъ судить лишь соборъ епископовъ (ап. пр. 74), то осудить и низложить многихъ епископовъ можно было только на вселенскомъ соборѣ. Осужденные епископы, повидимому, собрались въ Римѣ [1]) и изложили свои религіозныя убѣжденія въ особомъ исповѣданіи вѣры, въ концѣ котораго въ приличной, но рѣшительной формѣ заявляютъ, что они будутъ апеллировать къ вселенскому собору, если за такія убѣжденія ихъ будутъ обвинять въ ереси. Это исповѣданіе они представили Зосимѣ чрезъ митрополита аквилейскаго діоцеза, Августина [2]). Вотъ текстъ этого исповѣданія.

---

[1]) На собраніе низложенныхъ епископовъ въ Римѣ указываетъ выраженіе Меркатора: «tempore quo praesens in urbe Roma cum principibus (var. participibus) hujus amentissimi erroris» etc. Common. Subnot. in scr. Iul. n. 9. App. p. 2. p. 2377.

[2]) Въ Веронскомъ кодексѣ, откуда извлекъ Сирмондъ этотъ замѣчательный документъ, послѣдній не имѣетъ никакого заглавія, кромѣ нѣсколькихъ полустертыхъ подобій буквъ, кои онъ отпечаталъ такъ: «IVLI», быть можетъ, вмѣсто «incipit libellus fidei», подобно тому какъ въ концѣ исповѣданія стоятъ слова: «explicit libellus fidei S. I. C.», а быть можетъ, вмѣсто «Iuli» (anus). Что касается послѣднихъ буквъ—«S. I. C.», то бенедиктинцы считаютъ ихъ иниціалами словъ—«Sacerdotum Iesu Christi», т. е., «книжечка вѣры священнослужителей Іисуса Христа». Хотя о происхожденіи этой книжечки нѣтъ никакихъ историческихъ извѣстій, однако изъ самаго содержанія ея можно съ достовѣрностію заключать, что она составлена именно пелагіанствующими италійскими епископами при папѣ Зосимѣ. Такъ, изъ самаго текста исповѣданія видно, что авторы исповѣданія—епископы, есть намекъ на принадлежность ихъ къ римско-италійской (латинской) церкви (осуждаемъ, говорятъ, особенно тѣхъ еретиковъ, которые извѣстны у латинянъ), наконецъ, самымъ поводомъ къ составленію исповѣданія послужило то обстоятельство, что у составителей исповѣданія потребовали подписи къ осужденію Пелагія и Целестія, осужденныхъ заочно. Все это какъ разъ совпадаетъ съ тѣми событіями, какія сопровождали осужденіе пелагіанъ при Зосимѣ. Отсюда, вслѣдъ за Гарнеріемъ, историки приписываютъ это исповѣданіе именно низложеннымъ Зосимою италійскимъ епископамъ съ Юліаномъ во главѣ, которому вѣроятно принадлежалъ и

I. „Вѣруемъ въ Бога, Отца всемогущаго, Творца всего видимаго и невидимаго.

II. И въ Господа нашего Іисуса Христа, Сына Бога живаго, чрезъ Котораго все сотворено, не извнѣ происшедшаго или созданнаго, но рожденнаго изъ сущности Отца, истиннаго Бога отъ Бога истиннаго, такъ что рожденный есть тоже, что и родившій. И поелику Богъ Отецъ не имѣетъ себѣ отца, то и Сынъ, рожденный отъ этого Отца, не могъ быть низшимъ Отца, будучи Сыномъ безначальнымъ, какъ безначаленъ самъ Отецъ.

III. Вѣруемъ и въ Духа Святаго, Бога истиннаго, отъ Отца исходящаго [1]), равнаго во всемъ Отцу и Сыну, волею, дѣятельностію, вѣчностію, сущностію. Различая лица по свойству именъ, исповѣдуемъ божество Троицы нераздѣльнымъ и вѣруемъ, что въ Троицѣ нѣтъ ничего, что можно было бы назвать высшимъ или низшимъ, поелику вся Троица соединена могуществомъ божества и единствомъ сущности.

---

самый текстъ исповѣданія, См. Garnerius, Dissert. V, de libellis fidei; Walch. Historie Ketzereien. I. IV. p. 667, anm. 2: Neander, Allgem. Gesch. B. IV, s. 1112; Klasen, Die innere Entwick Pelag., s. 57. Praefatio Benedictin. ad edition. oper. s. August. t. X. p. I, c. XIX. Послѣдніе думаютъ, что исповѣданіе было обращено непосредственно къ Зосимѣ и что имя Августина, къ которому обращаются епископы, поставлено по описке (см. Variantes ad. p. 2373, t. X, p. 2, S. Aug. oper.). Предположеніе очень вѣроятное: рядомъ же мы видимъ явную описку (vos, o sancte frater»). Противъ этого можно возразить въ томъ только развѣ смыслѣ, что едвали стали бы пелагіанскіе епископы называть Зосиму Sancte et venerabilis frater et pater, но это была обычная формула обращеній западныхъ епископовъ другъ къ другу. Въ пользу предположенія бенедиктинцевъ говоритъ и то, что лицо, къ которому обращаются епископы, обладало, судя по тексту, особеннымъ правомъ заботиться о чистотѣ вѣры и приглашать епископовъ къ обсужденію религіозныхъ вопросовъ. Это лицо угрожало составителямъ исповѣданія преслѣдованіями, въ случаѣ отказа подписать осужденіе Пелагія и Целестія. Наконецъ упоминается о публичномъ посланіи этого лица по предметамъ вѣроученія, при чемъ въ посланіи цитировался св. Іоаннъ Златоустъ: естественно предположить, что здѣсь упоминается именно объ окружномъ посланіи Зосимы. По всему этому догадка бенедиктинцевъ заслуживаетъ полнаго вѣроятія.

[1]) Ex Patre procedentem.

IV. *Посланный по исполненіи временъ не приказаніемъ* высшей власти, а общеніемъ воли, Сынъ Божій, Слово, содѣлался плотію, не такъ, что чрезъ обращеніе пересталъ быть Богомъ, но такъ, что чрезъ воспріятіе плоти началъ быть человѣкомъ, чѣмъ не былъ: Богъ сошелъ къ человѣку, чтобы человѣкъ восшелъ къ Богу. Итакъ, рождается ради насъ отъ Духа Святаго и Приснодѣвы Маріи Тотъ, Который по божеству никогда не переставалъ быть съ Отцемъ. Посему принимаемъ Іисуса Христа, Сына Божія, изъ двухъ субстанцій полнѣйшихъ и совершенныхъ, Бога и человѣка, и исповѣдуемъ Его *сообразнымъ* сколько Отцу по Божеству, столько намъ по человѣчеству, за исключеніемъ одной только скверны грѣха, которая naturalis non est (не есть свойство природы). Съ тою цѣлью (воплотился Сынъ Божій), чтобы примѣромъ отвлечь и терпѣніемъ искупить весь міръ отъ грѣховъ, какъ Богъ, удаляя грѣхъ невѣдѣніемъ (грѣха), и, какъ человѣкъ чрезъ подобіе природы, показывая, какимъ образомъ онъ можетъ быть побѣждаемъ прочими людьми.

V. Начиная служеніе съ крещенія отъ Іоанна, которое принялъ для дарованія примѣра, а не для себя, какъ нѣкоторые полагаютъ, по причинѣ грѣха, какъ и Самъ говоритъ Іоанну: „оставь теперь, ибо такъ слѣдуетъ исполнить всякую правду“, подвергается затѣмъ всѣмъ страданіямъ плоти, перенося голодъ, жажду, утомленіе, скорбь и прочее подобнаго рода, сдѣлавшись послушнымъ даже до смерти и смерти крестной. Посему блаж. Петръ и наставляетъ насъ, говоря: „Христосъ пострадалъ за насъ, оставляя намъ примѣръ, чтобы мы слѣдовали по стопамъ Его, такъ какъ Онъ не сотворилъ грѣха и *хитрости не оказалось* въ устахъ Его“ (1 Петр. II, 21—22).

VI. Посему вѣруемъ, что Онъ ради нашего спасенія пострадалъ по плоти, и погребенъ, и воскресъ въ третій день, чтобы разрушить смерть и открыть намъ путь къ воскресенію. Взойдя на небеса, Онъ сѣдитъ одесную Отца, сохранивъ субъстанцію человѣчества, которая не уничтожена, но прославлена

и имѣетъ пребывать вѣчно съ Божествомъ. Вѣруемъ, что Онъ имѣетъ прійти для суда надъ живыми и мертвыми. Вѣруемъ, что добродѣтелію и примѣромъ Его всякая плоть возвышается до той истины членовъ, въ какой создана Богомъ, такъ что грѣшники наслѣдуютъ наказанія, а праведники славу. Одна жизнь будетъ для всѣхъ святыхъ, но награды за трудъ различны, и наоборотъ, наказанія будутъ сообразны съ образомъ преступленій.

VII. Исповѣдуемъ, по примѣру церкви и по заповѣди Божіей, единое крещеніе, которое истинно необходимо для всѣхъ возрастовъ, и утверждаемъ, что никто не можетъ получить прощеніе грѣховъ и царство небесное, если не получитъ крещенія. Вѣруемъ, что согрѣшившій послѣ крещенія можетъ получить спасеніе чрезъ покаяніе.

VIII. Новый и ветхій завѣтъ принимаемъ въ томъ числѣ книгъ, какое передаетъ авторитетъ православной церкви.

IX. Утверждаемъ, что заповѣди божественнаго закона, вслѣдствіе правосудія Божія, исполнимы, и признаемъ, что все можно исполнить чрезъ благодать Христа, которая во всѣхъ благихъ дѣйствіяхъ всегда является помощницею и спутницею, и чрезъ свободное рѣшеніе, которое есть даръ Божій. Однако благодать Божію понимаемъ такъ, что она не слѣдуетъ за нежелающимъ и не покидаетъ повинующагося. А что одинъ является праведнымъ, а другой неправеднымъ, это, полагаемъ, происходитъ не по Божественной волѣ, а вслѣдствіе порочности человѣческой, ибо различіе это не признавъ происходящимъ отъ Бога тотъ, кто сказалъ: *Богъ хочетъ, чтобы всѣ люди спаслись и достигли познанія истины* (1 Тим. II, 4). Итакъ, если Богъ всѣмъ желаетъ спасенія и если у него нѣтъ лицепріятія, то, безъ сомнѣнія, каждый грѣшитъ по свободному рѣшенію, почему и написано: *предъ человѣкомъ добро и зло, жизнь и смерть; что угодно ему, то и дастся ему* (Еккл. XV, 18). Итакъ, исповѣдуемъ, что мы не потому грѣшники, что не можемъ, а потому, что не же-

лаемъ избѣгать грѣха. Посему и установленъ день суда, чтобы и благой получилъ награду за трудъ и злой не избѣгъ наказанія за пренебреженіе.

X. Свидѣтельствуемъ, что природа человѣка—благая и нѣльная (bona et integra), какъ созданная благимъ Богомъ. Исповѣдуемъ, что всякій человѣкъ создается Богомъ, по слову патріарха: *развѣ я Богъ, чтобы дать тебѣ сыновей* [1]), и по свидѣтельству пророка: *и теперь, Господи, не знаемъ Авраама, ибо ты—Отецъ нашъ и всѣ мы—дѣла рукъ Твоихъ* [2]). Посему и Іереміи Богъ говоритъ: *прежде нежели Я образовалъ тебя во чревѣ, Я позналъ тебя* [3]). Такъ же и въ книгѣ Маккавеевъ: *я не знаю, какъ вы явились во чревѣ моемъ; не я далъ вамъ дыханіе и жизнь; не мною образовался составъ каждаго* [4]). Іовъ относитъ къ Богу и самое начало зачатія человѣка: *не Ты ли вылилъ меня, какъ молоко, и, какъ творогъ, сгустилъ меня, кожею и плотью одѣлъ меня, костями и жилами скрѣпилъ меня, жизнь и милость даровалъ мнѣ* [5])? И все божественное Писаніе наполнено свидѣтельствами подобнаго рода, кои теперь для краткости опускаемъ. Исповѣдуемъ, что человѣкъ по образу Божію не только созданъ, но и теперь творится, по словамъ Господа Ною: *кто прольетъ кровь человѣческую, того кровь прольется рукою человѣка, ибо человѣкъ созданъ по образу Божію* [6]).

XI. Утверждаемъ, что супружество установлено и утверждено Богомъ, когда Богъ сказалъ Ною: *вы же возрастайте и умножайтесь и наполняйте землю*, и, чтобы кто нибудь не пожелалъ затемнить простую исторію баснями,

---

[1]) Быт. XXX, 2.

[2]) Ис. XLIV, 8.?

[3]) Іер. I, 5.

[4]) 2 Макк. VII, 22.

[5]) Іов. X, 10—12.

[6]) Быт. IX, 6.

·.рибавилъ: *и будьте многочисленны на ней* [1]). Посему и Господь на вопросъ іудеевъ о прелюбодѣяніи сказалъ: *Моисей, по жестокосердію вашему, позволилъ вамъ разводиться съ женами вашими, а сначала не было такъ, ибо сотворившій въ началѣ, мужчину и женщину сотворилъ ихъ и сказалъ: посему оставитъ человѣкъ отца и мать и прилѣпится къ женѣ своей, и будутъ два одною плотію.* И чтобы кто нибудь изъ заблуждающихся не сказалъ, что Онъ скорѣе предсказалъ имѣющее появиться, чѣмъ предписалъ, прибавилъ: *что Богъ сочеталъ, того человѣкъ да не разлучаетъ* [2]). И св. ап. Павелъ, слѣдуя наставленію Христа, говоритъ: *бракъ честенъ и ложе нескверно, блудникамъ же и прелюбодѣямъ судитъ Богъ* [3]), и въ другомъ мѣстѣ: *кто отдаетъ свою дѣву въ замужество, хорошо дѣлаетъ, а кто не отдаетъ, лучше поступаетъ* [4]). Дѣвство потому должно быть хвалимо, что предпочитается браку, который есть благо, ибо что хвалится по сравненію со зломъ, то лишается собственнаго достоинства.

XII. Итакъ, утвердивъ сначала благо природы и благословеніе и честь брака, мы послѣдовательно отвергаемъ природный грѣхъ, или какимъ бы инымъ именемъ онъ ни назывался, чтобы не причинить оскорбленія Творцу всѣхъ, Богу, утвержденіемъ, что имъ можетъ быть творимо что-либо съ грѣхомъ. Въ обличеніе этой лжи приводимъ свидѣтельства ветхаго завѣта: *не умираютъ отцы за дѣтей и дѣти за отцовъ, но каждый умретъ за собственное преступленіе* [5]); *что значитъ для васъ та притча—отцы ѣли кислый виноградъ, а у дѣтей болятъ зубы? Живу Я, говоритъ Господь, не будутъ больше говорить этой притчи въ Израилѣ, по-*

---

[1]) Быт. IX, 7.
[2]) Мѳ. XIX, 8. 4—6.
[3]) Евр. XIII, 4.
[4]) 1 Кор. VII, 38.
[5]) Іерем. XXXI, 30.

*слику всѣ души — Мои: душа, которая согрѣшитъ, сама умретъ.—Сынъ не наслѣдуетъ неправду отца своего, и отецъ не наслѣдуетъ неправду сына своего, праведность праведнаго на немъ будетъ.—Каждаго по пути его буду судить васъ, домъ Израилевъ, говоритъ Господь* [1]). И Апостолъ говоритъ: *всѣмъ намъ должно явиться предъ судилище Христово, чтобы каждому получить соотвѣтственно тому, что онъ дѣлалъ, живя въ тѣлѣ, доброе или худое* [2]); также: *каждый изъ насъ за себя дастъ отчетъ Богу* [3]), и въ иномъ мѣстѣ: *каждый понесетъ свое бремя* [4]).

XIII. А святыхъ ветхаго завѣта, оправданныхъ Богомъ и часто восхваляемыхъ судомъ Его, не можемъ обвинять, по слову Апостола: *кто будетъ обвинять избранныхъ Божіихъ? Богъ оправдываетъ ихъ; кто осуждаетъ* [5])? И Господь въ евангеліи свидѣтельствуетъ: *да придетъ на васъ вся кровь праведная, пролитая на землѣ, отъ крови Авеля праведнаго до крови Захаріи* [6]). Посему въ иномъ мѣстѣ Господь, подкрѣпляя апостоловъ примѣромъ пророковъ, говоритъ: *радуйтесь и веселитесь, ибо награда ваша велика на небѣ; такъ гнали пророковъ, которые были прежде васъ* [7]).

XIV. Исповѣдуя все это по правилу православной вѣры и по авторитету св. Писанія, мы осуждаемъ всѣхъ еретиковъ, особенно тѣхъ, которые извѣстны у латинянъ какъ по имени, такъ и по заблужденіямъ, т. е., аріанъ, нечестиво раздѣляющихъ божественную субстанцію, савелліанъ, преступно сливающихъ свойства лицъ, евноміанъ, утверждающихъ, что Сынъ Божій созданъ изъ небытія, македоніанъ, отрицающихъ бо-

---

[1]) Іез. XVIII, 2—4, 20. 30.
[2]) 1 Кор. V, 10.
[3]) Римл. XIV, 12.
[4]) Гал. VI, 5.
[5]) Римл. VIII, 33—34.
[6]) Мѳ. XXIII, 35.
[7]) Мѳ. V, 12.

жество св. Духа, аполлинаріанъ и подобныхъ имъ, утверждающихъ, что Сынъ Божій принялъ не полную природу человѣческую, новаціанъ, отказывающихъ падшимъ въ покаяніи, іовиніанъ, которые говорятъ, что послѣ крещенія человѣкъ никоимъ образомъ не можетъ грѣшить, манихеевъ также, вводящихъ два принципа, добра и зла, и утверждающихъ, что душа—отъ благого, а плоть отъ злого, почему и оказывается непрерывная борьба между ними. Осуждаемъ также и тѣхъ, кои, признавая природный грѣхъ, утверждаютъ, что бракъ существуетъ отъ діавола и что дѣти суть плоды діавольскаго древа, и кои говорятъ, что до страданія Господа всѣ, будучи прельщаемы брачнымъ удовольствіемъ, по праву были обладаемы за это діаволомъ, или, кои говорятъ, что Сынъ Божій только со времени страданія началъ помогать роду человѣческому. Осуждаемъ увѣряющихъ, что въ крещеніи не вполнѣ уничтожаются грѣхи, или, что святые ветхаго завѣта умерли съ грѣхомъ, или, кои говорятъ, что человѣкъ съ необходимостію стремится къ грѣху. Проклинаемъ равнымъ образомъ и мнѣніе, будто Спаситель былъ обольщаемъ необходимостію плоти и что по причинѣ препятствія (со стороны плоти) не могъ исполнить всего, чего желалъ, и тѣхъ, кои съ манихеями, осуждаютъ первый бракъ, а второй—съ катафригіянами, и тѣхъ, кои говорятъ, что даже съ помощію благодати нельзя избѣжать грѣха.

XV. Но осуждаемъ тяжко и того, кто говоритъ, что люди безъ благодати или помощи Божіей могутъ избѣжать грѣховъ, или кто отрицаетъ необходимость крещенія дѣтей, или кто утверждаетъ, что надъ дѣтьми оно должно быть совершаемо иными словами, чѣмъ надъ взрослыми, или утверждаетъ, что дитя, рожденное отъ двухъ крещеныхъ или отъ крещеной женщины, не нуждается въ благодати крещенія, или кто увѣряетъ, что чрезъ Адама не умеръ весь родъ человѣческій, какъ и не воскресъ чрезъ Христа. Осуждаемъ и все иное, что идетъ противъ православной вѣры или касается нерѣшен-

ныхъ вопросовъ. А все то, о чемъ теперь идетъ рѣчь, т. е., что мы въ концѣ осудили, осудили собственными исповѣданіями и сами тѣ, коимъ это приписывается, свидѣтельствуя, что обвиняютъ ихъ въ этомъ ложно.

XVI. Мы посылаемъ вашей святости все это, какъ понимаемъ по православному правилу; если въ чемъ, полагаете, нужно мыслить иначе, отпишите. Если же нельзя противорѣчить этому, и однако кто нибудь будетъ клеветать на насъ, да будетъ извѣстно вашей святости, что мы апеллируемъ къ полному собору.

XVII. Вчастности, просимъ вашу святость не подумать, что мы для обличенія васъ не подписали осужденіе отсутствующихъ, наученные Писаніемъ волю Божію предпочитать волѣ человѣческой. Даже іудеи признаютъ, что законъ ихъ не судитъ человѣка, если не выслушаетъ его и не узнаетъ, что онъ сдѣлалъ. И язычникъ Фестъ, въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ, высказалъ туже мысль, что у римлянъ нѣтъ обычая осуждать кого-либо прежде изслѣдованія дѣла. Посему и св. ап. Павелъ, предоставляя епископамъ право суда, говоритъ: *обвиненія на пресвитера не иначе принимай какъ при двухъ или трехъ свидѣтеляхъ* [1]). Убѣжденные этимъ и подобными свидѣтельствами, мы опасаемся произнести осужденіе на отсутствующихъ и невыслушанныхъ, пока они не будутъ обличены въ ихъ присутствіи. Ибо, хотя считаемъ долгомъ пастырскаго сана и христіанской любви защищать тѣхъ, кои оправдываютъ себя исповѣданіями, осуждаютъ то, въ чемъ ихъ обвиняютъ, и исповѣдуютъ себя православными, и хотя въ сомнительныхъ вещахъ мы о каждомъ должны мыслить лу́чшее, однако, сохраняя на время обѣщанный нейтралитетъ между обѣими сторонами, мы не осуждаемъ невыслушанныхъ и не защищаемъ отсутствующихъ. Да будетъ извѣстно вашей святости, что какія бы волны папастей ни поднялись на насъ,

[1]) Тим. V, 19.

онѣ никогда не поколеблютъ домъ праваго суда, основанный на праведности Христа.

XVIII. Мы думаемъ, святой и блаженный братъ Августинъ (Зосима), что слѣдуетъ повторить то, что въ своемъ письмѣ ты справедливо восхвалялъ блаженной памяти епископа Іоанна, который не разрушалъ, но утверждалъ церковь. Какъ онъ мыслитъ о крещеніи дѣтей въ своей книжечкѣ „ad neophitos“, мы выписываемъ, чтобы вы, святой братъ, узнали мнѣніе сего славнаго мужа объ этомъ предметѣ. „Благословенъ Богъ, Который одинъ совершаетъ дивное, Который все сотворилъ и управляетъ вселенной. Вотъ преизобилуютъ славою свободы тѣ, которые незадолго предъ тѣмъ были плѣнными, дѣлаются гражданами церкви тѣ, которые были въ заблужденіи отчужденія, становятся праведными тѣ, которые были въ осквернении грѣха. Ибо они не только свободны, но и святы, не только святы, но и праведны, не только праведны, но и сыны, не только сыны, но и наслѣдники, не только наслѣдники, но и братья Христа, не только братья, но и сонаслѣдники, не только сонаслѣдники, но и члены, не только члены, но и храмъ, не только храмъ, но и органы Духа. Благословенъ Богъ, одинъ творящій дивное. Видишь, каковы благодѣянія крещенія. Нѣкоторымъ кажется, что небесная благодать состоитъ только въ прощеніи грѣховъ, мы же насчитываемъ десять даровъ, почему крестимъ даже и младенцевъ, хотя они и не запятнаны грѣхами, крестимъ для того, чтобы придать имъ святость, праведность, усыновленіе, наслѣдство, братство Христа, чтобы сдѣлались членами Его и жилищемъ Духа“.

XIX. Итакъ, наученные этому изъ божественныхъ и священническихъ примѣровъ, мы припадаемъ къ вашей святости. Вашу обязанность составляетъ обсудить все съ тщательнымъ изслѣдованіемъ, чтобы никакимъ соблазномъ не былъ нару-

шенъ миръ, хранить который поручено намъ отъ Господа Іисуса Христа“ [1]).

Итакъ, составители исповѣданія открыто провозглашаютъ, что они не слыхали въ церкви никакого ученія ни о природномъ грѣхѣ, ни о природной поврежденности человѣка. Если даже допустить, въ чемъ нѣтъ ничего невозможнаго, что нѣкоторые изъ нихъ были лично знакомы съ Пелагіемъ и Целестіемъ, и если согласиться, что̀ вполнѣ вѣроятно, что они были знакомы съ сочиненіями послѣднихъ, то все же столь энергичный, открытый отпоръ ихъ ученію о первородномъ грѣхѣ ясно показываетъ, что послѣднее дѣйствительно было для нихъ новостью и новостью противною тѣмъ религіознымъ убѣжденіямъ, въ которыхъ они были воспитаны. Если они осуждаютъ отвергающихъ, что въ Адамѣ всѣ умираютъ, то здѣсь они не становятся въ противорѣчіе съ самими собою: они осуждаютъ отвергающихъ слова Апостола, а въ какомъ смыслѣ сами понимаютъ эти слова, не поясняютъ. Что они понимали ихъ въ пелагіанскомъ смыслѣ, на это указываетъ уже самая ссылка ихъ на Пелагія и Целестія, кои также осуждали отвергающихъ эти слова Апостола. О благодати же выражаются очень обще и неопредѣленно.

Какъ отнесся Зосима къ этому исповѣданію, неизвѣстно. Очень возможно, что оно захватило его уже въ послѣдніе дни его жизни во время продолжительной и тяжкой предсмертной болѣзни, кончившейся смертію въ концѣ 418 года.
Кромѣ этого исповѣданія, авторомъ коего, судя по сходству его въ отдѣльныхъ выраженіяхъ съ сочиненіями Юліана, былъ повидимому Юліанъ, послѣдній еще лично отъ себя обратился къ Зосимѣ съ двумя письмами, доказывая, что онъ не противится ученію ап. Павла о томъ, что чрезъ грѣхъ Адама вошла въ міръ смерть и что чрезъ Адама такимъ образомъ всѣ умираютъ. Одно изъ этихъ писемъ обошло „почти всю

[1]) App. p. 2, l. X, s. August. oper. edit. Bened. p. 2367 sqq.

Италію", прежде чѣмъ дошло по назначенію до Зосимы [1]). Однако всѣ эти попытки повліять на Зосиму остались напрасными; Зосима не обратилъ на нихъ никакого вниманія. Тогда пелагіанствующіе епископы обратились къ императору Гонорію съ просьбою созвать всленскій соборъ, „чтобы обнаружилось то, что было совершено при помощи козней", но ходатайство ихъ не имѣло успѣха вслѣдствіе вліянія на императорскій дворъ вельможи Валерія, находившагося въ свою очередь подъ вліяніемъ Августина [2]). Оставалась единственная надежда—обратиться самимъ къ суду восточныхъ епископовъ. Такъ они и сдѣлали. Они составили обширное посланіе къ одному изъ наиболѣе уважаемыхъ восточныхъ епископовъ, Руфу Оессалоникскому. Въ посланіи они обвиняли Зосиму въ измѣнѣ своимъ прежнимъ убѣжденіямъ, а ученіе православныхъ обвиняли въ близости къ манихейству и фатализму [3]). Вскорѣ послѣ этого они и сами принуждены были удалиться изъ Италіи; они отправились на востокъ, но куда именно, неизвѣстно, отправились вмѣстѣ, судя по тому, что впослѣдствіи мы видимъ ихъ дѣйствующими сообща въ Константинополѣ. Во главѣ ихъ по возрасту и святости жизни стоялъ епископъ Турбанцій, а по умственнымъ дарованіямъ Юліанъ. Впрочемъ первый уже съ востока вернулся въ Италію, отрекся отъ своихъ заблужденій и получилъ обратно свою каѳедру.

Зосима послѣ продолжительной и тяжкой болѣзни скончался 26 декабря 418 года. Все, что извѣстно о немъ, характеризуетъ его, какъ человѣка властолюбиваго и не останавливающагося въ выборѣ средствъ при осуществленіи своихъ замысловъ, направленныхъ къ возвышенію папской власти надъ властію другихъ епископовъ. Онъ открыто провозгла-

---

[1]) Op. imp. I. 18; Cf. M. Merc. common. subnot. in scr. Iul., здѣсь приводятся выдержки изъ этого письма.

[2]) Op. imp. I. 10; cf. De nupt. et conc. I, 12.

[3]) Contra duas epist. pelag. I. 1—3; II

шаетъ лживую теорію верховной юрисдикціи римскаго престола во всѣхъ церковныхъ дѣлахъ. Онъ пытается практически осуществлять эту теорію въ отношеніяхъ къ африканскимъ и галльскимъ епископамъ, открыто нарушая общецерковныя права мѣстныхъ епископовъ по дѣлу африканскаго пресвитера Апіарія; при этомъ въ оправданіе своего поведенія ссылается на несуществующее правило Никейскаго собора. Онъ употребляетъ всѣ усилія для распространенія своей власти на галльскую церковь и въ видахъ достиженія этой цѣли оказываетъ расположеніе и покровительство завѣдомому нечестивцу, Патроклу, еп. Арелатскому. Онъ первый употребляетъ ставшее потомъ столь любимымъ у римскихъ епископовъ выраженіе: „такъ угодно апостольскому престолу“. Переписка его съ африканскими епископами поражаетъ своимъ высокомѣрнымъ тономъ. Не безъ основаній въ письмѣ къ преемнику Зосимы, Бонифацію, африканскіе епископы выражаютъ надежду, что имъ не придется болѣе подвергаться со стороны римскаго престола дѣйствіямъ „плотской гордости и притязательности, кои никогда не должны имѣть мѣста въ церкви Христовой“. „Graecos Hildebrandulus—Гильдебрандъ въ зародышѣ, мѣтко охарактеризовалъ его одинъ церковный историкъ [1]). Причисленіе Зосимы римскою церковію къ лику святыхъ произошло исключительно вслѣдствіе смѣшенія его имени съ именемъ мученика II вѣка, Зосимы [2]).

Послѣ смерти Зосимы по поводу избранія преемника ему въ римской церкви произошли смуты, объясняемыя пелагіанами, какъ наказаніе Божіе за преслѣдованіе ихъ, исповѣдниковъ здравой вѣры. Одна часть римскаго общества провозгласила папою архидіакона Евлалія, а другая Бонифація, человѣка изъ знатнаго рода, недавно вступившаго въ церковный

---

[1]) Causabonus, Exerc. 15 ad annal. eccles. p. 240, edit. angl.; vide apud Vossius, Historia pelag. lib. I, c. XXVIII. p. 82.

[2]) Подробно о Зосимѣ см. Bowers Historie der röm. Päpste. p. 2. §§ 29—36.

клиръ. Оба въ одинъ день получили посвященіе, первый отъ трехъ, а послѣдній отъ девяти епископовъ. Намѣстникъ Рима, Симмахъ, письмомъ отъ 29 декабря 418 года извѣстилъ о случившемся императора Гонорія, жившаго въ Равеннѣ, и высказалъ свое мнѣніе въ пользу Евлалія. Тогда Гонорій рескриптомъ отъ 2 января 419 года предложилъ Бонифацію оставить Римъ, угрожая въ случаѣ противодѣйствія насильственной высылкой. Бонифацій не послушался и былъ изгнанъ изъ Рима. Евлалій вступилъ въ исполненіе епископскихъ обязанностей. Тогда партія приверженцевъ Бонифація подала Гонорію петицію съ изложеніемъ обстоятельствъ избранія Бонифація. Рескриптомъ отъ 13 января Гонорій приказалъ Симмаху вызвать Евлалія и Бонифація къ 8-му февраля въ Равенну для разсмотрѣнія ихъ дѣла при императорскомъ дворѣ. Сюда были призваны италійскіе епископы, за исключеніемъ тѣхъ, кои участвовали въ посвященіи того и другаго претендента на папскую каѳедру. Но такъ какъ судьи не могли придти къ единодушному рѣшенію, то императоръ отложилъ дѣло до 13 іюня, причемъ разослалъ не только италійскимъ, но и галльскимъ и африканскимъ епископамъ предложеніе явиться въ этотъ день на соборъ въ Римъ, а Евлалію и Бонифацію строго приказалъ не являться до этого времени въ Римъ, въ избѣжаніе могущихъ возникнуть раздоровъ. Приближалась пасха. Пасхальную службу въ Римѣ Гонорій приказалъ совершить Ахиллу, еп. Сполеттскому. Но когда наступилъ праздникъ, Евлалій, вопреки строгому приказанію императора, явился въ Римъ, заперъ ворота Латерана предъ Ахилломъ и самъ совершилъ службу. Императоръ такъ былъ разгнѣванъ этимъ поступкомъ Евлалія, что немедленно рескриптомъ отъ 3 апрѣля на имя Симмаха приказалъ изгнать Евлалія изъ Рима, а Бонифація ввести въ управленіе епископіей. Такъ „милостію императора“ Бонифацій сталъ папою [1]).

[1]) Bowers, lib. cit. p. 2. s. 46—49.

Бонифацій былъ человѣкъ благочестивый, справедливый, чуждый той высокомѣрности, какою отличался Зосима. Въ отношеніи къ пелагіанамъ онъ старался сохранить тотъ порядокъ вещей, какой установился, и старался препятствовать распространенію пелагіанскихъ идей. Неизвѣстные ревнители православія передали Бонифацію два обширныхъ письма пелагіанъ: одно написанное Юліаномъ къ тѣмъ изъ римскихъ жителей, кои тайно сочувствовали пелагіанству, а другое— представляющее копію съ письма, посланнаго 18-ю пелагіанскими епископами къ Руфу Ѳессалоникскому. Бонифацій позаботился переслать эти письма къ Августину чрезъ одного африканскаго епископа, Алипія Тагастенскаго, который, будучи другомъ Августина, по порученію послѣдняго прибылъ въ 419 году въ Римъ и здѣсь успѣлъ заслужить довѣріе и расположеніе Бонифація [1]). Для чего собственно прибылъ въ Италію Алипій, неизвѣстно, однако извѣстно, что онъ не преминулъ побывать въ Равеннѣ при императорскомъ дворѣ и имѣлъ здѣсь сношенія съ Валеріемъ, который переслалъ чрезъ него письмо къ Августину и выдержки изъ сочиненія Юліана противъ первой книги Августина „о бракѣ“, съ просьбою написать опроверженіе на эти выдержки [2]). Юліанъ утверждаетъ, что цѣлію прибытія Алипія былъ подкупъ правительства, чтобы склонить его къ принятію новыхъ мѣръ противъ пелагіанъ; для этой цѣли Алипій привезъ изъ Африки массу денегъ и болѣе 80 отборныхъ коней, предназначавшихся на подкупъ трибуновъ и центуріоновъ. „Зачѣмъ вы, пишетъ Юліанъ, вызвали волненія въ римскомъ населеніи? Зачѣмъ отнятымъ у бѣдняковъ откармливаете по всей почти Африкѣ коней, коихъ послали чрезъ Алипія трибунамъ и центуріонамъ? Зачѣмъ развращаете свѣтскихъ властей чрезъ наслѣдство матронъ, чтобы воспламенить противъ насъ ярость публич-

---

[1]) Contra duas epist. pel. I, 1—3.

[2]) Praef. ad lib. Contra Iul; Cf. praef. ad lib. II. De nupt. et conc.

наго гнѣва? Зачѣмъ разрушили покой церквей? Зачѣмъ времена благочестиваго царя осквернили нечестіемъ преслѣдованій"? [1]) Обвиненіе въ подкупѣ правительства Августинъ отвергаетъ, какъ низкую клевету, и думаетъ, что Юліанъ былъ введенъ въ заблужденіе какими-нибудь темными слухами; однако для чего Алипій привезъ въ Италію массу денегъ и коней, не объясняетъ. Былъ ли на самомъ дѣлѣ подкупъ, трудно сказать; во всякомъ случаѣ ни Августина, ни Аврелія Карѳагенскаго нельзя заподозрить въ этомъ неблаговидномъ дѣлѣ, если только оно было. Безспорно извѣстно только то, что африканскіе епископы обращались къ гражданской власти за помощію противъ пелагіанъ.

Получивъ чрезъ Алипія отъ Бонифація два полемическихъ письма пелагіанъ, въ Римъ и къ Руфу, Августинъ не замедлилъ написать подробный разборъ ихъ въ особомъ сочиненіи, посвященномъ Бонифацію—„Противъ двухъ писемъ пелагіанъ" (кн. I—IV). Въ первой книгѣ разсматривается письмо Юліана въ Римъ и опровергаются слѣдующія обвиненія Юліана противъ православныхъ: 1) ученіемъ о первородномъ грѣхѣ уничтожается свободная воля человѣка; 2) православные не признаютъ божественнаго установленія брака; 3) православные осуждаютъ супружеское сношеніе; 4) говорятъ, что святые ветхаго завѣта не были свободны отъ грѣховъ; 5) говорятъ, что Павелъ и прочіе апостолы не были свободны отъ плотской похоти; 6) говорятъ, что и Христосъ не былъ свободенъ отъ грѣха; 7) учатъ, что въ крещеніи не всѣ грѣхи прощаются. Въ трехъ остальныхъ книгахъ разсматривается письмо пелагіанскихъ епископовъ къ Руфу. Именно, во второй книгѣ Августинъ пытается, отклонить обвиненіе пелагіанами Зосимы и римскихъ клириковъ въ измѣнѣ и доказать, что благодать Божія, даруемая безъ заслугъ, не

[1]) Op. imp. III, 35; cf. I, 42 74.

есть фатумъ [1]). Въ третьей книгѣ Августинъ излагаетъ православное ученіе о ветхозавѣтномъ законѣ, о дѣйствіи крещенія, не уничтожающаго поврежденности духовныхъ силъ, о различіи двухъ завѣтовъ, о святости пророковъ и апостоловъ, о безгрѣшности Христа и о полной праведности людей въ будущей жизни. Въ 4-й книгѣ разсматриваются разсужденія пелагіанъ въ похвалу творенія, брака, закона, свободнаго рѣшенія и святыхъ.

Что касается выдержекъ изъ 4-хъ книгъ Юліана, написанныхъ противъ первой книги Августина „о бракѣ и вожделѣніи“, то въ опроверженіе ихъ Августинъ написалъ вторую книгу „о бракѣ“, а впослѣдствіи, когда получилъ самыя эти книги, написалъ обширное сочиненіе—„Contra Iulianum libri sex“ (шесть книгъ противъ Юліана).

Въ 421 году Алипій снова отправился въ Италію и отнесъ Бонифацію и Валерію посвященныя имъ сочиненія Августина [2]). Быть можетъ не безъ вліянія Алипія около этого времени произошло новое распоряженіе гражданской власти о преслѣдованіи пелагіанъ. Въ 421 году преемникъ Гонорія, Констанцій, бывшій императоромъ всего въ теченіе 6 мѣсяцевъ, издалъ эдиктъ на имя префекта Рима, Волузіана, съ приказаніемъ немедленно изгнать изъ Рима пелагіанъ и

---

[1]) Это возраженіе Августинъ пытается отклонить тѣмъ соображеніемъ что всѣ, какъ повинные первородному грѣху, достойны погибели. Если Богъ спасаетъ нѣкоторыхъ, то это—дѣло Его милосердія, если же другихъ не касается благодать и они погибаютъ, то здѣсь проявляется лишь правосудіе Божіе. Всѣ люди—должники предъ Богомъ; какъ заимодавецъ не поступаетъ несправедливо, если одному должнику проститъ долгъ, а съ другаго взыщетъ, такъ и Богъ можетъ однимъ простить первородный грѣхъ, а съ другихъ взыскать за него. Эту мысль Августинъ и впослѣдствіи многократно высказывалъ. Но возникаютъ вопросы: почему благодать Божія изъ массы равно повинныхъ лицъ избираетъ тѣхъ именно, а не другихъ? Не лицепріятіе ли это? Удовлетворительнаго отвѣта на эти вопросы Августинъ не далъ.

[2]) Op. imp. I, 75.

особенно Целестія [1]). Когда и для какой цѣли прибылъ въ Римъ Целестій, неизвѣстно.

Есть основанія думать, что римское общество относилось къ совершавшимся событіямъ далеко не равнодушно. Такъ, извѣстно, что какіе-то міряне позаботились передать папѣ Иннокентію акты Діоспольскаго собора, а папѣ Бонифацію римскіе клирики передали два пелагіанскихъ письма. Валерію неизвѣстный ревнитель православія прислалъ выдержки изъ сочиненія Юліана противъ Августина. Въ 418 году въ Римѣ особенно сильно противодѣйствовалъ пелагіанамъ нѣкто Константій, знатный человѣкъ, бывшій ранѣе префектомъ Рима; пелагіане были такъ возмущены его дѣйствіями, что причинили ему какое-то физическое насиліе, за что современники прославляли его, какъ исповѣдника [2]). Въ это же время дѣйствовалъ въ Римѣ противъ пелагіанъ пресвитеръ Сикстъ, съ 432 года папа Сикстъ I-й. О немъ распространилась молва, что онъ раздѣляетъ пелагіанскія заблужденія. Молва эта возникла вслѣдствіе того, что необразованные люди приписывали Сиксту распространенное среди пелагіанъ сочиненіе какого-то пиѳагорейца Сикста о безстрастіи и совершенствѣ. Въ опроверженіе этого слуха Сикстъ въ нѣсколькихъ публичныхъ рѣчахъ обличалъ и анаѳематствовалъ пелагіанское заблужденіе въ Римѣ, о чемъ и увѣдомилъ особыми письмами Августина и Авреліа Карѳагенскаго, и кромѣ того издалъ особое сочиненіе противъ пелагіанъ, утраченное. Памятникомъ его противопелагіанской дѣятельности осталось со-

---

[1]) App. p. 2.

[2]) Prosp. Chron. an. 418. Къ этому Константію Виггерсъ относитъ свидѣтельство автора «De haeres»: «contra Pelagium et Coelestium suscepit sine scriptura quidam Constantius tractator» (Wiggers, Pragm. Darst. Pel. s. 211. anm.). Но если эти слова и можно относить къ тому Константію, о которомъ говоритъ Просперъ, то всякомъ случаѣ эту дѣятельность Константія никакъ нельзя относить ко времени Зосимы, потому что авторъ «de haer», вслѣдъ за указанными словами говоритъ, что послѣ Константія выступили противъ пелагіанъ Августинъ и Іеронимъ съ сочиненіями.

ставленное имъ стихотвореніе противъ отрицателей первороднаго грѣха, высѣченное, по его приказанію, когда онъ сталъ уже папою, въ Константинопольской базиликѣ на восьмиугольномъ камнѣ [1]).

Въ томъ же 418 году дѣйствовалъ въ Римѣ противъ пелагіанъ свѣтскій человѣкъ, интересовавшійся богословскими вопросами, Марій Меркаторъ Онъ написалъ противъ пелагіанъ два сочиненія, кои и послалъ къ Августину для просмотра.

---

[1]) О Сикстѣ см. Epist. 194 inter August.; Prosper, Contra Collator. c. 41; Vossius, Historia pelag. lib. I, c. 31. Къ публичному самооправданію Сикста, вѣроятно, побуждало отчасти и то обстоятельство что онъ вмѣстѣ съ другими римскими клириками подвергся со стороны пелагіанъ обвиненіямъ въ измѣнѣ; какъ одинъ изъ выдающихся римскихъ пресвитеровъ, о чемъ можно судить по чрезвычайно почтительному тону письма Августина къ нему, онъ, безъ сомнѣнія, участвовалъ въ тѣхъ собраніяхъ, на которыхъ разсматривались при Зосимѣ дѣла Пелагія и Целестія. Быть можетъ Сикстъ былъ въ числѣ тѣхъ, которые плакали при чтеніи исповѣданія вѣры Пелагія въ церковномъ собраніи. А если такъ, то возможно, что и слухи о склонности Сикста къ пелагіанству имѣли болѣе серьезныя основанія, чѣмъ смѣшеніе его имени съ какимъ-то иноагорейцемъ.—Противопелагіанскіе стихи Сикста очень мало касаются пелагіанскихъ заблужденій, а лишь восхваляютъ величіе таинства крещенія. Вотъ они.

Gens sacranda polis hic semine nascitur almo,
Quam fecundatis Spiritus edit aquis.
Virgineo foetu genetrix ecclesia natos,
Quos spirante Deo concipit, amne parit.
Coelorum regnum sperate hoc fonte renati:
Non recipit felix vita semel genitos.
Fons hic est vitae et qui totum diluit orbem,
Sumens de Christi vulnere principium.
Mergere, peccator, sacro purgande fluento:
Quem veterem accipiet, profert unda novum.
Insons esse volens, isto mundare lavacro,
Seu patrio promeris crimine, seu proprio.
Nulla renascentum est distantia, quos facit unum
Unus fons, unus Spiritus, una fides.
Nec numerus quemquam scelerum, nec forma suorum
Terreat. Hoc natus flumine, sanctus eris.

(Vossius. l. c.).

Августинъ отозвался о нихъ очень лестно и совѣтовалъ автору продолжать писать въ томъ же направленіи; оба сочиненія утрачены [1]).

Неизвѣстно, какъ велико было число пелагіанъ въ Римѣ. Судя по повторявшимся много разъ императорскимъ распоряженіемъ объ изгнаніи пелагіанъ изъ Рима, слѣдуетъ думать, что число послѣднихъ въ Римѣ было очень значительное, но что они дѣйствовали осторожно и скрытно. Узнать, кто пелагіанецъ и кто православный, было болѣе чѣмъ трудно, такъ какъ сами пелагіане не только не стремились къ открытому выдѣленію изъ церкви въ самостоятельное общество, но и употребляли всѣ усилія воспрепятствовать такому выдѣленію со стороны самихъ православныхъ. Они считали себя просто болѣе образованною частью въ церковномъ обществѣ и потому къ противоположнымъ воззрѣніямъ относились снисходительно, какъ къ проявленію слабой и несовершенной мысли. На внѣшнее торжество противниковъ они смотрѣли, какъ на явленіе временное, случайное, вызванное поддержкою со стороны свѣтской власти.

Противопелагіанскіе указы западныхъ императоровъ положили великое препятствіе развитію пелагіанства въ массѣ христіанскаго общества въ Римѣ; пропагандировать пелагіанскія идеи стало возможно только въ интимныхъ кружкахъ, среди самыхъ близкихъ лицъ. Преобладающее по количеству общество, руководящееся преимущественно авторитетомъ, присоединилось къ православнымъ, на сторонѣ которыхъ были папа и императоръ. Опасеніе впасть въ ересь вслѣдствіе уклоненія отъ единомыслія съ пастырями, нужно думать, удерживало весьма многихъ отъ сочувствія къ пелагіанскимъ воззрѣніямъ. Такъ по крайней мѣрѣ Юліанъ писалъ: „многіе, чтобы не называться еретиками, становятся манихеями (правосл.) и, опасаясь ложнаго безславія, впадаютъ въ дѣй-

[1]) Epist. 193 inter August.

ствительную вину, наподобіе животныхъ, коихъ окружаютъ, чтобы загнать ихъ въ сѣти; и такъ какъ у нихъ нѣтъ разума, то ложнымъ страхомъ они ввергаются въ истинную погибель“ [1]). Однакоже, кромѣ внѣшнихъ средствъ, на которыя указывали пелагіане, ослабленіе пелагіанства слѣдуетъ приписать преимущественно внутренней его слабости, его нецерковности и противорѣчію его всему доселѣ выработанному ученію православія.—

О послѣднихъ годахъ жизни Пелагія ничего неизвѣстно. Судя по нѣкоторымъ выраженіямъ Августина въ его сочиненіяхъ противъ Юліана, можно догадываться, что въ началѣ 20-хъ годовъ Пелагій былъ еще живъ, но гдѣ жилъ, какъ дѣйствовалъ, гдѣ, когда и какъ скончался, ничего неизвѣстно. Нѣтъ никакихъ указаній и на раскаяніе его предъ смертію, о чемъ конечно православные церковные писатели не умолчали бы, если бы Пелагій дѣйствительно предъ смертію вернулся въ лоно церкви.

Мало сохранилось извѣстій и относительно Целестія. Въ 421 году онъ, какъ мы видѣли, былъ въ Римѣ. Въ 424 году, при папѣ Целестинѣ, онъ снова прибылъ въ Римъ и домогался здѣсь новаго разсмотрѣнія его дѣла, но папа изгналъ его изъ города [2]). Въ 428 или 429 году Целестій былъ въ Константинополѣ и пріобрѣлъ здѣсь расположеніе мѣстнаго епископа, извѣстнаго ересіарха Несторія. Изгнанный изъ Константинополя въ 429 года по распоряженію императора Феодосія вмѣстѣ съ пелагіанскими епископами, Целестій не прекратилъ отношеній къ Несторію. Что же касается послѣднихъ дней жизни Целестія, то о нихъ ничего неизвѣстно, равно какъ и о времени и мѣстѣ смерти его.

Что касается италійскихъ епископовъ съ Юліаномъ во главѣ, то они, будучи изгнаны изъ Италіи въ 418 году, обратились на востокъ и здѣсь „войско Христово отражало ихъ

[1]) Op. imp. I. 73; cf. III, 124; contra Iul. II, 34.

[2]) Prosper. Contra Collator. c 41.

всюду, гдѣ они ни появлялись“ [1]). Такъ, они были въ Ефесѣ, возбудили здѣсь большія волненія, навлекли на себя осужденіе со стороны церковной власти и были изгнаны изъ города [2]). Были они въ Константинополѣ, здѣсь снова были осуждены, не ранѣе 422 года, на соборѣ подъ предсѣдательствомъ мѣстнаго епископа Аттика. Осужденные на соборѣ, пелагіанскіе епископы были изгнаны изъ Константинополя гражданскою властію [3]). Тогда они отправились въ Киликію и здѣсь нашли пріютъ у Феодора Мопсуестійскаго. Здѣсь они пробыли, повидимому, довольно значительное время, такъ какъ Юліанъ написалъ тогда обширное сочиненіе въ 8 книгахъ противъ второй книги Августина „о бракѣ и вожделѣніи“ [4]). Но и изъ Киликіи они принуждены были удалиться, при чемъ, уже послѣ удаленія ихъ, здѣсь составился провинціальный соборъ, на которомъ пелагіанское ученіе было осуждено. Вмѣстѣ съ другими осудилъ его на этомъ соборѣ и Феодоръ, убѣдившись, вѣроятно, въ томъ, что послѣдовательно проведенное до своихъ послѣднихъ выводовъ пелагіанство дѣйствительно вело къ искаженію всего христіанства [5]). Страннаго въ этомъ поступкѣ Феодора ничего нѣтъ, такъ какъ онъ, отрицая первородный грѣхъ, во взглядѣ на слабость и несовершенство че-

---

[1]) Contra Iul. III, 4.

[2]) Prosper. Carmen de ingratis. Vide in app. p. 2.

[3]) Что это осужденіе было не ранѣе 422 года, объ этомъ можно судить потому, что акты этого собора были посланы Аттикомъ папѣ Целестину, который занялъ римскій престолъ послѣ Бонифація въ 422 г.

[4]) Нужно замѣтить, что изложенный порядокъ странствованій пелагіанскихъ епископовъ по востоку есть простая догадка. Достовѣрно извѣстно только то, что они были въ указанныхъ мѣстахъ, но въ какое именно время, неизвѣстно. Возможно представлять дѣло и такъ, что изъ Италіи они отправились прямо къ Феодору Мопсуестійскому, разсчитывая на его сочувствіе и поддержку, и жили у него довольно долгое время. Изъ Киликіи они могли отправиться въ Константинополь, откуда были изгнаны, затѣмъ были изгоняемы изъ Ефеса и, вѣроятно, изъ другихъ городовъ, наконецъ, при Несторіѣ снова прибыли въ Константинополь.

[5]) Mercat. praef. ad refut. symb. Theod. Mops. Vide in app. p. 2. p. 2378.

ловѣческой природы расходился съ пелагіанами и приближался къ православному ученію, расходясь съ послѣднимъ лишь въ признаніи причины этой слабости.

Среди этихъ скитаній нѣкоторые изъ союзниковъ Юліана сознали свое заблужденіе и вернулись въ лоно церкви, съ радостію встрѣченные въ Италіи. Изъ нихъ извѣстенъ еп. Турбанцій, которому Юліанъ посвятилъ свое первое сочиненіе противъ Августина и котораго онъ при этомъ превозносилъ похвалами, какъ человѣка, „сіяющаго великою славою добродѣтелей". Возвращеніе его въ лоно церкви Августинъ привѣтствовалъ съ особенною радостію [1]).

Съ остальными „*συνταλαιπώροις*" Юліанъ около 429 года снова прибылъ въ Константинополь, когда епископскую каѳедру занималъ здѣсь Несторій. Къ послѣднему изгнанники и обратились, настойчиво убѣждая его въ своей невинности и въ своемъ православіи. Несторій принялъ ихъ дружественно. „Юліана, екс—епископа экланскаго, съ союзниками, знаменоносца и передового вождя этой ереси, Несторій принялъ въ дружественное общеніе, обѣщая ему снятіе осужденія", свидѣтельствуетъ Меркаторъ [2]). Въ тоже самое врямя былъ въ Константинополѣ и Целестій, который былъ принятъ Несторіемъ съ такимъ же расположеніемъ. Въ письмѣ къ Целестію отъ начала 431 года Несторій называетъ его благочестивымъ пресвитеромъ и увѣщаетъ мужественно переносить изгнаніе. Вотъ текстъ этого краткаго, но знаменательнаго письма.

„Почтенному и религіознѣйшему
пресвитеру Целестію Несторій—
въ Господѣ радоваться.

Будь, досточтимый, мужественъ, терпя отъ тѣхъ, кои сами должны бы переносить то, что они причиняютъ другимъ,

[1]) Op. imp. I, 1; II. 11.

[2]) M. Mercar. Praefatio ad Nestorii adversus pelagianam haeresem sermones. Migne, patrol. lat. t. 48.

и особенно отъ мнимо охраняющихъ истину и удаляющихся отъ общенія съ опозоренными и запятнанными. И святымъ, кои были прежде насъ, причиняемы были страданія, но страданія эти были временны, а истина—вѣчна. Такъ, Іоаннъ Креститель, обличая царя Ирода въ грѣхѣ, былъ осужденъ на отсѣченіе головы, но не испугался, потомучто имѣлъ Христа такою главою, которая не могла быть отдѣлена. Такъ подобнымъ же образомъ умерщвлены были Павелъ и Петръ. Нужно ли говорить еще? Такъ всегда было вслѣдствіе различныхъ козней противъ благочестія.

Посему, не покидай истины, ослабѣвъ въ ней при столь опытныхъ защитникахъ этого православнаго исповѣданія (поелику письма, посланныя епископами отъ собора на западѣ и отъ александрійскаго собора, отвѣчая на многое, прояснили намъ нашу мысль). Быть можетъ съ помощію Божіею произойдетъ нѣчто полезное для церквей, содержащихъ правую вѣру.— Привѣтствуемъ все братство“ [1]). Какъ понимать это письмо?

---

[1]) Упоминаніе объ этомъ письмѣ есть у Меркатора въ praef. ad tract. Nest. contra haer. pelag., а самый текстъ письма см. въ t. 48. p. 182. По указанію Несторія на письма къ нему отъ римскаго и александрійскаго соборовъ можно съ приблизительною точностію опредѣлить время написанія даннаго письма. Въ 430 г. въ Римѣ составился подъ предсѣдательствомъ Целестина соборъ по случаю христологическихъ заблужденій Несторія; на этомъ соборѣ было составлено и послано Несторію письмо съ предложеніемъ—по полученіи письма отречься въ теченіе десяти дней публично и письменно отъ своихъ заблужденій. Подобное же письмо было отправлено и къ Кириллу александрійскому съ извѣщеніемъ о случившемся; Кириллъ по этому случаю созвалъ соборъ, на которомъ ученіе Несторія было осуждено, а къ Несторію было отправлено письмо съ приложеніемъ письма изъ Рима. Письмо Целестина Несторій получилъ въ началѣ декабря 430 года, слѣдовательно къ Целестію онъ писалъ приведенное письмо никакъ не ранѣе 431 года (vide castig. et notae ad epist. Nest ad Coelestium, p. 182. g.; здѣсь безъ всякихъ основаній утверждается, что къ Целестію Несторій писалъ ранѣе полученія посланія Целестина и послѣ полученія посланія Іоанна антіохійскаго, но дѣло обстояло какъ разъ наоборотъ, потому что въ письмѣ Несторія упоминается о полученіи писемъ именно съ запада и изъ Александріи, а не изъ Антіохіи).

Не свидѣтельствуетъ ли оно о полной солидарности въ убѣжденіяхъ Несторія съ Целестіемъ? Не говоритъ ли объ этой солидарности и дружественное отношеніе Несторія къ пелагіанскимъ епископамъ? Это подозрѣніе еще болѣе усиливается слѣдующими двумя обстоятельствами. Во первыхъ, въ 429 году Несторій въ двухъ письмахъ къ папѣ Целестину увѣряетъ послѣдняго по поводу пелагіанскихъ епископовъ, что онъ не знаетъ истинныхъ убѣжденій ихъ и потому затрудняется вопросомъ, какъ относиться къ нимъ, и спрашиваетъ совѣта у Целестина. „Нѣкто Юліанъ, и Флоръ, и Оронцій, и Фабій, называя себя епископами западныхъ церквей, пишетъ онъ къ Целестину, часто являлись къ благочестивѣйшему и славнѣйшему императору нашему и жаловались на свои злоключенія, какъ бы невинно потерпѣвъ изгнаніе, будучи православными. Тоже самое они многократно дѣлали и предъ нами и не перестаютъ дѣлать это, являясь почти каждый день и наполняя уши всѣхъ своими плачевными голосами. Не зная дѣйствительныхъ убѣжденій ихъ, мы обращались съ ними приличнымъ образомъ. Такъ какъ намъ нужно имѣть достовѣрныя свѣдѣнія о дѣлѣ ихъ, чтобы не терпѣть болѣе отъ отъ нихъ нашему благочестивѣйшему и христіаннѣйшему государю и чтобы и намъ самимъ не колебаться болѣе, то удостой сообщить намъ свѣдѣнія о нихъ, чтобы не взволновать кого-нибудь неумѣстнымъ сожалѣніемъ къ нимъ, возможнымъ при незнаніи истины“.

Такъ какъ Целестинъ замедлилъ отвѣтомъ, то Несторій обратился къ нему съ новымъ письмомъ въ томъ же духѣ. „Мы доселѣ, пишетъ онъ, не получили отъ твоего почтенія писемъ о пелагіанскихъ епископахъ. Если бы я имѣлъ ихъ, то могъ бы дать имъ краткій отвѣтъ на ихъ сѣтованія, а теперь никто у насъ не знаетъ о нихъ ничего достовѣрнаго, такъ какъ одни называютъ ихъ еретиками, за ересь изгнанными съ запада, сами же они съ клятвою увѣряютъ, что на нихъ взво-

дятъ клевету и что они по проискамъ терпятъ за православную вѣру. Чья правда, мы не знаемъ. Если они—еретики, то преступно сострадать имъ, но если терпятъ по клеветѣ, то жестоко и нечестиво—не сострадать. Увѣдоми насъ. Мы хотимъ знать, какъ слѣдуетъ мыслить о нихъ, ибо мы удерживаемъ этихъ людей со дня на день, надѣясь на тебя“ [1]).

Эти увѣренія Несторія, будто въ Константинополѣ „никто не знаетъ ничего достовѣрнаго“ о пелагіанскихъ епископахъ, очень подозрительны по своей искренности. Если Несторій не зналъ подлинныхъ убѣжденій Юліана, то ничто не препятствовало ему распросить самому Юліана и затѣмъ рѣшить, насколько согласны съ православною истиною признанія послѣдняго; а съ другой стороны, увѣреніе, что въ Константинополѣ никто не знаетъ о пелагіанскихъ заблужденіяхъ, было положительно несправедливо, такъ какъ немного ранѣе, при еп. Аттикѣ, пелагіанскіе епископы были осуждены здѣсь и изгнаны. Это послѣднее обстоятельство естественно дало Целестину поводъ заподозрить искренность увѣреній Несторія, о чемъ онъ и не преминулъ упомянуть въ отвѣтномъ письмѣ Несторію отъ 11 Августа 430 года.

Другой фактъ, бросающій тѣнь подозрѣнія на Несторія, тотъ, что Несторій въ 429 г. нашелъ необходимымъ произнести четыре публичныхъ рѣчи противъ пелагіанскихъ заблужденій. Очевидно, что въ обществѣ распространились слухи о склонности Несторія къ пелагіанскому лжеученію и Несторій увидѣлъ себя вынужденнымъ публично очистить себя отъ подозрѣній въ пелагіанствѣ. Однако произнесенныя имъ противопелагіанскія рѣчи едвали могутъ удовлетворить человѣка, знакомаго съ пелагіанскимъ лжеученіемъ; онѣ могли удовлетворить тѣхъ, кто имѣлъ отрывочныя, глухія извѣстія о пелагіанскихъ мнѣніяхъ, а такъ какъ константинопольское общество въ массѣ

[1]) Оба эти письма, въ приведенныхъ отрывкахъ, помѣщены въ app. p. 2. p. 2401.

едва ли понимало сущность пелагіанства, то рѣчи Несторія и достигли своей цѣли. Въ дѣйствительности же онѣ нисколько не касались фундаментальныхъ положеній пелагіанства, ученія о цѣлостной природѣ, о свободѣ воли и о грѣхѣ, и потому подъ ними безъ особеннаго смущенія могъ подписаться и Юліанъ. Главнымъ предметомъ рѣчей является проведеніе параллели между Адамомъ и Христомъ: какъ чрезъ Адама вошелъ въ міръ грѣхъ, такъ чрезъ Христа дарована праведность [1]).

Наконецъ, христологическое ученіе Несторія естественно должно было склонять его болѣе къ пелагіанской антропологіи, чѣмъ къ православной. Однако все это не дастъ права назвать Несторія пелагіанцемъ, такъ какъ ни изъ собственныхъ сочиненій Несторія, ни изъ свидѣтельствъ современниковъ не видно, чтобы Несторій дѣйствительно раздѣлялъ и высказывалъ пелагіанскія заблужденія. Всего вѣроятнѣе предположить, что Несторій стоялъ къ пелагіанамъ въ такомъ же отношеніи, какъ и Ѳеодоръ Мопсуестійскій, т. е. они представили ему ученіе своихъ противниковъ, за борьбу съ коимъ они подвергались изгнанію, въ видѣ крайностей августинизма; сочувственное отношеніе къ нимъ Несторія будетъ понятно, если допустить, что они выставили себя противниками ученія о переходѣ на всѣхъ людей перваго грѣха прародителей, о совершенной потерѣ падшимъ человѣкомъ свободы дѣлать добро, о непреодолимомъ дѣйствіи благодати, о безусловномъ предопредѣленіи и прочихъ крайностей въ ученіи Августина. Подобныхъ мнѣній ни одинъ восточный отецъ не могъ встрѣтить сочувственно.

Въ концѣ 429 года Меркаторъ, вѣроятно по порученію правительства, составилъ обширную докладную записку, содер-

---

[1]) Текстъ рѣчей см. въ t. 48 patr. lat. p. 190—213. Изъ предисловія Меркатора къ этимъ рѣчамъ (ibid.) видно, что онѣ произнесены были въ присутствіи пелагіанъ, слѣдовательно ранѣе конца 429 года, когда послѣдовало изгнаніе пелагіанъ изъ Константинополя.

жавшую изложеніе исторіи пелагіанства и основныхъ положеній пелагіанскаго лжеученія. Эта записка была представлена императору Ѳеодосію и слѣдствіемъ ея было распоряженіе объ изгнаніи пелагіанскихъ епископовъ изъ Константинополя; куда они отправились послѣ этого, неизвѣстно.

Въ 431 году мы видимъ ихъ въ Ефесѣ въ ожиданіи вселенскаго собора, на который они возлагали большія надежды. Здѣсь они пытались примкнуть къ партіи Іоанна Антіохійскаго, но были отвергнуты и осуждены сю [1]). Отцы собора подъ предсѣдательствомъ Кирилла александрійскаго также осудили пелагіанъ въ концѣ 5-го засѣданія, 17 Іюля, и подтвердили прежнія опредѣленія римской церкви противъ пелагіанъ. Въ синодальномъ посланіи къ папѣ Целестину послѣ 5-го засѣданія отцы собора между прочимъ пишутъ: „прочитавъ на святомъ соборѣ записи о дѣяніяхъ въ осужденіе нечестивыхъ пелагіанъ и целестіанъ, Целестія, Пелагія, Юліана, Персидія, Флора, Марцеллина, Оронція и единомышленниковъ ихъ, мы рѣшили оставить прочнымъ и неизмѣннымъ то, что опредѣлено и постановлено относительно ихъ твоимъ Благочестіемъ, и всѣ вмѣстѣ съ тобою постановляемъ—считать ихъ низложенными“ [2]). Въ чемъ состояли эти опредѣленія Целестина, составленныя, вѣроятно, въ 424 году по случаю осужденія и изгнанія Целестія, неизвѣстно. Отсюда неизвѣстнымъ остался и взглядъ отцовъ Ефесскаго собора на первородный грѣхъ; ни откуда не видно, что они раздѣляли понятіе Августина о первородномъ грѣхѣ, какъ переходящемъ на всѣхъ людей первомъ грѣхѣ Адама, подобно тому какъ и папы никогда не высказывались въ пользу этого понятія. Подтвердивъ осужденіе пелагіанъ, отцы собора опредѣлили, въ 1-мъ и 4-мъ канонахъ, и на будущее время низлагать епископовъ и всякихъ клириковъ, раздѣляющихъ пелагіанскія заблужденія. Такъ, окончательно

[1]) Walch. Historie Ketzereien. T. IV. s. 684—688.
[2]) Harduini, Acta consiliorum. T. I. p. 1510.

рушились надежды пелагіанъ на торжество ихъ ученія чрезъ разсмотрѣніе его на вселенскомъ соборѣ. Ни одинъ изъ отцовъ собора не высказался въ пользу его, такъ какъ для всѣхъ было ясно, что ученіе о цѣлостности и чистотѣ человѣческой природы вело прямымъ путемъ къ отрицанію необходимости воплощенія Сына Божія и совершенно извращало ученіе св. Писанія и церкви о духовной жизни христіанина.—

О жизни и дѣятельности Юліана послѣ Ефесскаго собора сохранилось нѣсколько отрывочныхъ извѣстій. Именно, при папѣ Сикстѣ III-мъ въ 439 году онъ прибылъ въ Римъ и пытался здѣсь войти въ церковное общеніе. Папа, повидимому, былъ склоненъ принять его, но воздержался благодаря увѣщаніямъ діакона Льва, преемника ему на папскомъ престолѣ [1]). Здѣсь Юліанъ является дѣйствующимъ уже одинъ; гдѣ и при какихъ обстоятельствахъ разстался онъ съ другими пелагіанскими епископами, неизвѣстно. При папѣ Львѣ I Юліанъ снова прибылъ въ Римъ и снова былъ изгнанъ. Послѣдніе дни жизни онъ провелъ въ Сициліи въ небольшомъ селеніи, занимаясь учительствомъ среди своихъ приверженцевъ, населявшихъ это селеніе. Здѣсь онъ и скончался въ царствованіе Валентиніана III, т. е. ранѣе 455 года. До IX-до вѣка здѣсь извѣстна была могила Юліана; на надгробной плитѣ были высѣчены пелагіанами слова „hеіс in pace quiescit Iulianus episcopus catholicus“ (здѣсь въ мирѣ почиваетъ Юліанъ епископъ православный) [2]).

---

[1]) «Hac tempestate (an. 439), пишетъ Просперъ, Iulianus Eclanensis jactantissimus pelagiani errori assertor, quem dudum amissi episcopatus intemperans cupido exagitabat, multimoda arti fallendi correctionis speciem praeferens, molitus est in communionem Ecclesiae irrepere. Sed his insidiis Xystus papa diaconi Leonis hortatu vigilanter occurens, nullum aditum pestiferis conatibus patere permisit: et ita omnes catholicos de rejectione fallacis bestiae gaudere fecit, quasi tunc primum superbissimam haeresim apostolicus gladius detruncavisset». (Chron. an. 439).

[2]) Отрывочныя свѣдѣнія о послѣднихъ дняхъ Юліана собраны изъ разныхъ древнихъ церковныхъ писателей у бенедиктинцевъ въ praef. ad opus imperf., in t. X, p. 2.

Такъ кончилъ свою скитальческую жизнь этотъ столпъ пелагіанства, отличавшійся высокими умственными дарованіями, обнаруженными имъ въ поистинѣ замѣчательной полемикѣ *съ достойнымъ противникомъ его, столпомъ православныхъ*, Августиномъ. Только изучивъ эту полемику, можно понять, какими громадными сокровищами ума обладалъ этотъ забытый нынѣ пелагіанецъ. Здѣсь онъ, несмотря на ошибочность принципіальныхъ идей своей доктрины, высказалъ много такихъ сужденій, кои далеко не безполезны и для богослова нашего времени.—Нельзя не подивиться и величію духа Юліана: свыше *чѣмъ 30-ти лѣтняя изгнанническая жизнь отовсюду гонимаго* и преслѣдуемаго скитальца, какъ врага церкви, не склонила его хотя бы повидимости согласиться съ тѣмъ, что было противно его убѣжденіямъ. Было бы противно исторической истинѣ усматривать въ этой твердости упорство въ заблужденіи: то, что православнымъ казалось заблужденіемъ, для него было святыней, ради которой онъ дѣйствительно пожертвовалъ всею своею жизнію.

## VI.

Осужденіе пелагіанства на третьемъ вселенскомъ соборѣ слѣдуетъ считать завершительнымъ актомъ въ борьбѣ церкви съ пелагіанскою ересью. Однако мысленный ядъ пелагіанскихъ идей, содержимыхъ и передаваемыхъ тайно въ интимныхъ кружкахъ, *глубоко проникъ въ западную церковь и сильно отразился* на ученіи ея о человѣческой природѣ и о способности человѣка дѣлать добро, имѣющее значеніе заслугъ предъ Богомъ. Что пелагіанскія идеи продолжали жить въ западной церкви послѣ Ефесскаго собора, это ясно видно изъ обнаруженія ихъ въ разное время въ различныхъ мѣстахъ на западѣ и изъ попытокъ папъ Льва и Геласія подавлять эти опасныя проявленія ереси. Такъ, въ 444-мъ году Левъ I узналъ, что въ Аквилей-

ской области многіе епископы свободно принимали въ церковное общеніе пресвитеровъ и другихъ клириковъ изъ пелагіанъ, не требуя отъ нихъ предварительнаго отреченія отъ своихъ заблужденій. Такъ какъ это было прямо противно канонамъ Ефесскаго собора, то Левъ написалъ строгое письмо Аквилейскому митрополиту съ выговоромъ за нерадѣніе пастырей и съ приказаніемъ созвать соборъ, на который должны быть призваны всѣ клирики, принятые въ церковное общеніе изъ пелагіанской ереси. „Пусть они, приказываетъ папа, осудятъ ясными своими исповѣданіями виновниковъ гордаго заблужденія и отрекутся отъ всего, чего въ ученіи ихъ отвращается вселенская церковь; и пусть полными, ясными, подкрѣпленными чрезъ собственноручныя подписи свидѣтельствами скажутъ, что они принимаютъ и во всемъ одобряютъ всѣ синодальныя опредѣленія, кои для пресѣченія этой ереси утвердилъ авторитетъ апостольскаго престола. Пусть въ словахъ ихъ не будетъ ничего темнаго, двусмысленнаго. — Нужно опасаться и съ великою бдительностію смотрѣть, чтобы чрезъ людей подобнаго рода не появился вновь потушенный соблазнъ и чтобы изъ пораженнаго догмата не возникъ въ твоей области какой-нибудь отпрыскъ этого зла, который можетъ не только укорениться, но и заразить своимъ ядомъ слѣдующія поколѣнія. Кто хочетъ, чтобы его считали исправившимся, пусть очиститъ себя отъ всякаго подозрѣнія и, повинуясь намъ, докажетъ, что онъ—нашъ. Если кто нибудь изъ нихъ откажется удовлетворить здравымъ требованіямъ, таковой, будетъ ли онъ клирикъ или мірянинъ, пусть лишится церковнаго общенія, чтобы губитель собственной души не причинилъ вреда другой“ [1]).

Въ 493 году папа Геласій узналъ о возрожденіи пелагіанскихъ заблужденій въ Далматіи. По этому поводу онъ на-

---

[1]) Epistola Leonis papae ad Aquileiensem episcopum. vide in App. p. 2. p. 2412. Подобнаго же содержанія письма Левъ I, послалъ къ еп. Венеціи и къ еп. Альтинскому Септимію Vide ibid.

писалъ два письма къ епископу Далматіи, Гонорію, съ увѣщаніемъ обратить серьезное вниманіе на появившуюся опасность для чистоты вѣры. Въ отвѣтномъ письмѣ на первое посланіе Геласія Гонорій не скрылъ своего удивленія по поводу вмѣшательства папы въ дѣла чужой епископіи. Во второмъ письмѣ Геласій оправдываетъ себя правомъ христіанской любви и ревности по вѣрѣ, но никакихъ претензій на авторитетъ вселенскаго учителя епископовъ не заявляетъ [1]). Въ томъ же 493 году Геласій узналъ, что нѣкоторые епископы Пиценской области дружественно принимаютъ у себя и бесѣдуютъ съ пелагіанцемъ, по имени Сенекой. Онъ потребовалъ этого Сенеку, уже старца, къ себѣ и изъ разговора съ нимъ убѣдился какъ въ его пелагіанствѣ, такъ и въ малообразованности его. По этому случаю Геласій написалъ Пиценскимъ епископамъ обширное посланіе, въ которомъ опровергалъ сужденія Сенеки о невозможности природной порчи въ дѣтяхъ, о несправедливости осужденія некрещеныхъ младенцевъ на вѣчную гибель за одинъ первородный грѣхъ, о достаточности свободнаго рѣшенія для достиженія святости и о дарованіи благодати Божіей людямъ сообразно съ заслугами послѣднихъ [2]). Замѣчательно въ этомъ письмѣ, равно какъ и въ письмахъ Льва, указаніе на сочувствіе пелагіанству лицъ, принадлежащихъ къ церковному клиру, пресвитеровъ и даже епископовъ. Очевидно, что пелагіанство, благодаря своему раціоналистическому характеру, пустило глубокіе корни въ средѣ духовенства италійскихъ церквей.

Въ заключеніе остается сказать нѣсколько словъ о проявленіяхъ пелагіанской ереси въ Галліи и Британіи. Уже самая географическая близость между Италіей и Галліей обусловливали отраженіе въ послѣдней всѣхъ тѣхъ явленій умственной жизни, какія волновали итальянское общество. Понятно, что

---

[1]) Оба письма см. въ App. p. 2. p. 1415—1418.

[2]) App. p. 2. p. 2419 sqq.

и волненія, произведенныя въ Италіи пелагіанствомъ, не могли не отразиться и въ Галліи, равно какъ и въ другихъ областяхъ западной имперіи. Очень возможно, что въ Галліи былъ и дѣйствовалъ который—нибудь изъ первыхъ вождей пелагіанства или изъ пелагіанскихъ епископовъ, изгнанныхъ изъ Италіи. Распоряженія западныхъ императоровъ объ изгнаніи пелагіанъ изъ Рима и изъ Италіи, безъ сомнѣнія, много способствовали занесенію пелагіанскихъ заблужденій въ сосѣднія съ Италіей области. Нѣтъ сомнѣнія, что многіе изгнанники нашли убѣжище и въ Галліи, особенно въ галльскихъ монастыряхъ, центрахъ тогдашняго просвѣщенія, вообще бывшихъ пріютами и очагами всевозможныхъ богословскихъ теорій и новыхъ мнѣній. Чрезвычайное усердіе монаховъ къ богословскимъ занятіямъ, съ одной стороны, и высокая степень интереса и важности поднятыхъ пелагіанами вопросовъ—съ другой, естественно должны были привлечь вниманіе галльскихъ монаховъ къ новому умственному движенію. И дѣйствительно, наиболѣе видным представителемъ пелагіанства въ Галліи явился монахъ, по имени Лепорій. Это былъ монахъ по призванію. Онъ былъ знатнаго происхожденія и получилъ въ наслѣдство крупное состояніе, но ради евангельскаго совершенства оставилъ и мірскую славу и всѣ свои богатства, принявъ обѣты монашества и поселившись въ одномъ изъ галльскихъ монастырей, изъ коихъ самыми замѣчательными были монастыри св. Виктора и св. Викентія. Изъ тѣхъ немногихъ свѣдѣній, какія сохранились о Лепоріи, видно, что это былъ человѣкъ благочестивой жизни, склонный къ литературнымъ богословскимъ занятіямъ и при томъ не изъ тщеславнаго стремленія блистать своею образованностію и начитанностію, а изъ искренняго стремленія къ познанію истины; онъ не стѣснялся открыто сознаваться въ своихъ заблужденіяхъ, разъ онъ убѣждался въ нихъ [1]).

[1]) August. Serm 50, de Divers.; Cassian, Lib. de incarn. c. 4.

Пытаясь рѣшить вопросъ о томъ, какимъ образомъ въ одномъ лицѣ Іисуса Христа могли совмѣститься двѣ природы, какимъ образомъ при двухъ природахъ возможно одно лицо, а не два, Леторій пришелъ къ мыслямъ, существенно напоминавшимъ мысли Павла Самосатскаго и Оеодора Мопсуестійскаго. Павелъ Самосатскій и ученики его утверждали, что отъ дѣвы Маріи родился обыкновенный человѣкъ, Христосъ, который за свою величайшую святость удостоился тѣснѣйшаго внутренняго общенія съ Богомъ Словомъ [1]). Эти мысли развилъ Оеодоръ, отецъ несторіанства. Неизвѣстно, знакомъ ли былъ Леторій съ ученіемъ Павла и Оеодора, однако онъ также раздѣлялъ мысль о нравственномъ единеніи Бога Слова съ человѣкомъ Іисусомъ. Ученіе о воплощеніи Бога Слова Леторій находилъ несогласнымъ съ достоинствомъ и неизмѣнностію божественной субстанціи. Признавая такимъ образомъ лишь нравственное, благодатное, а не упостасное единеніе Бога Слова съ Христомъ, Леторій естественно пришелъ къ мысли, что Христосъ достигъ совершенства силами своей человѣческой природы, за что и удостоился тѣснѣйшаго единенія съ Богомъ. „Христосъ, какъ совершенный человѣкъ, по словамъ Леторія, не пользовался никакою помощію со стороны Божества: силою смертной природы, безъ всякой помощи Божества, онъ достигъ всего этого (т. е. совершенства). Какъ человѣкъ, Христосъ подвергался искушеніямъ и страстямъ, такъ что того высшаго состоянія, какое началось съ воскресенія, онъ достигъ чрезъ труды, послушаніе, заслуги и вѣрность“. Вмѣстѣ съ Оеодоромъ Леторій утверждалъ, что Христосъ не все зналъ, именно, онъ не зналъ времени всеобщаго суда [2]). Переходъ отъ такой христологіи къ пелагіанской антропологіи былъ совершенно естественъ. Если въ одномъ человѣкѣ, Хри-

---

[1]) Garnerius, Dissert. I. c. 1.

[2]) Epist. 219, n. 1. inter Augustin.; cf. Libellus emendationis Leporii, in t. XXXI patrolog. lat., Migne. p. 1225.

стѣ, природа человѣческая оказалась способною къ достиженію собственными силами такого совершенства, которое дѣлаетъ человѣка способнымъ къ полному и совершенному единенію съ Богомъ, то ясное дѣло, что она не носитъ въ себѣ никакой внутренней поврежденности. Подтвержденіе этой выводной мысли Лепорій нашелъ и въ наблюденіяхъ надъ собственною духовною жизнію; эти наблюденія убѣдили его, что нравственное совершенствованіе человѣка всецѣло зависитъ отъ его самодѣятельности [1]). Все это склонило его къ пелагіанству. Мысли свои Лепорій обнаружилъ въ одномъ письмѣ, неизвѣстно когда и къ кому написанномъ. Письмо это сдѣлалось извѣстнымъ въ обществѣ, произвело большой соблазнъ и пріобрѣло Лепорію послѣдователей [2]). Все это побудило двухъ галльскихъ епископовъ, Прокла Массилійскаго и Цилиннія Аквенскаго, обратить на Лепорія вниманіе. Составился соборъ, на которомъ галльскіе епископы убѣдили Лепорія отказаться отъ пелагіанства и осудить его [3]). Что касается христологическихъ заблужденій, то о нихъ или на соборѣ не было рѣчи, или же отцы собора оказались безсильными опровергнуть ихъ и побудить Лепорія отречься отъ нихъ. Такъ или иначе Лепорій нашелъ полезнымъ посовѣтоваться съ Августиномъ по вопросу о лицѣ Іисуса Христа и отправился вмѣстѣ съ нѣкоторыми единомышленниками въ Карѳаген. Здѣсь на соборѣ епископовъ, благодаря главнымъ образомъ убѣжденіямъ и разъясненіямъ Августина, Лепорій сознался свое заблужденіе, отказался отъ него, осудилъ его и изложилъ какъ исторію своего обращенія, такъ и свои прежнія христологическія воззрѣнія въ особомъ сочиненіи (Libellus Leporii), которое съ подписями епископовъ Августина, Авреліа, Флоренція и Секунда было отправлено къ галльскимъ епископамъ въ удосто-

---

[1]) Gennadius, De script. eccles. c. 59.

[2]) Libell. Lepor. n. 2, 8, 9; cf. Epist. 219, n. 3, int. August.

[3]) Cassian. et Gennad., l.l. c.c.

вѣреніе раскаянія и православія Лепорія [1]). Это сочиненіе Лепорія заслужило автору на Ефескомъ соборѣ причисленіе его къ святымъ отцамъ, защищавшимъ таинство воплощенія Бога Слова. Изъ этого же сочиненія приводилъ выдержку папа Левъ I въ своемъ извѣстномъ посланіи къ Халкидонскому собору; цитируетъ это сочиненіе съ большою похвалой Факундъ Герміанскій, а Геннадій автора ея причисляетъ къ тѣмъ славнымъ мужамъ, кои прославились церковными писаніями [2]).

---

[1]) Когда все это было, съ точностію неизвѣстно. Гарнерій относитъ прибытіе Лепорія въ Карѳагенъ къ 424 году (Diss. II, c. 30). Но другіе находятъ необходимымъ относить это событіе къ 418 г. и ранѣе, такъ какъ Проклъ Массилійскій жилъ не далѣе 419 г. (Histor. litter. de la France, t. II, p. 146 sqq).

[2]) Facundus Herm., lib. I, c. 4; Gennad., de scr. eccl., c. 59. Гарнерій, Кесснель, Тильмонъ и др. авторомъ книжки Лепорія считаютъ Августина на томъ основаніи, что папа Левъ I, отцы Халкидонскаго собора и Ѳеодоритъ приписываютъ выдержки изъ нея Августину (Migne, patr lat. t. 31, p. 1217). Во всѣхъ этихъ свидѣтельствахъ имѣется въ виду § 3-й книжки Лепорія, догматическаго содержанія. Но если вслѣдъ за Львомъ отцы Халкидонскаго собора и Ѳеодоритъ цитируютъ слова § 3-го книжки Лепорія, какъ слова Августина, то это указываетъ только на то, что мысли этого параграфа были раздѣляемы, а можетъ быть и формулированы Августиномъ, а не на то, что вся книжка Лепорія написана Августиномъ. Что Августинъ дѣйствительно раздѣлялъ эти мысли, такъ что ихъ можно было приводить отъ его имени, это Левъ I могъ видѣть изъ подписи Августина подъ книжкой вмѣстѣ съ другими тремя африканскими епископами. Но эта подпись свидѣтельствовала не объ авторствѣ этихъ 4 хъ епископовъ данной книжки, а о томъ, что справедливость всего изложеннаго въ книжкѣ они свидѣтельствуютъ собственноручными подписями. Въ письмѣ къ галльскимъ епископамъ Проклу и Цилиннію по дѣлу Лепорія, эти четыре епископа ясно заявляютъ, что Лепорій написалъ и отправилъ въ Галлію особое посланіе, въ свидѣтельство своего исправленія, и что это посланіе подписано и ими: «какъ мы, пишутъ они, приняли его лично, такъ вы примите его чрезъ посланіе; къ этому посланію и мы сочли нужнымъ подписаться въ удостовѣреніе того, что оно принадлежитъ ему именно» (Epist. 219, n. 3; рѣчь идетъ, очевидно, о книжкѣ Лепорія. Наконецъ и изъ самаго содержанія книжки ясно видна принадлежность ея Лепорію

Раскаявшійся Лепорій удостоенъ былъ въ Африкѣ пресвитерскаго сана. Въ числѣ пресвитеровъ Иппонской церкви въ 426 году упоминается и Лепорій; ничто не препятствуетъ предположить, что это и есть нашъ Лепорій, котораго, такимъ образомъ, Августинъ, главный виновникъ его исправленія, поставилъ пресвитеромъ своей церкви [1]).

Кромѣ Лепорія пелагіанскому вліянію подверглись въ Галліи и нѣкоторые епископы. Императоръ Θеодосій и цезарь Валентиніанъ III особымъ рескриптомъ отъ 9 іюля 425 года, даннымъ на имя префекта Галліи Амасія, предписали Патроклу, еп. Арелатскому, собрать галльскихъ епископовъ, раздѣляющихъ пелагіанскія мнѣнія, (вѣроятно, въ Арелатъ), и потребовать отъ нихъ отреченія отъ пелагіанскихъ заблужденій въ теченіе 20 дней или же удаленія изъ Галліи [2]). Какіе результаты имѣло это распоряженіе, неизвѣстно, но изъ него ясно, что пелагіанскія заблужденія нашли широкое распространеніе въ Галліи и при томъ среди духовенства, какъ это было и въ Италіи. Только здѣсь приверженцы пелагіанства не стремились къ распространенію своихъ идей въ обществѣ, довольствуясь тайнымъ исповѣданіемъ ихъ и бесѣдами въ интимныхъ, образованныхъ кружкахъ; поэтому въ Галліи и не произошло никакихъ волненій по поводу распространенія пелагіанства, о чемъ церковные писатели не преминули бы упомянуть.

Есть извѣстія и о распространеніи пелагіанскихъ заблужденій въ Британіи. Въ жизнеописаніи св. Германа, епископа Антиссіодоренскаго, читаемъ слѣдующее. „Въ тоже время (въ 429 г.—Chron. Prosp.) посольство отъ британцевъ извѣстило галликанскихъ епископовъ, что у нихъ широко распро-

---

[1]) Epist. 213 int. August. Кассіанъ, пиша оЛепоріи въ 429 г., называетъ его пресвитеромъ и говоритъ, что Лепорій въ то время былъ въ Африкѣ, тогда какъ въ Галліи онъ былъ осужденъ, какъ простой монахъ.

[2]) Текстъ этого рескрипта vide in App. p. 2. p. 2396.

странилось въ народѣ пелагіанское заблужденіе, и просило ихъ придти на помощь православной вѣрѣ. По этой причинѣ составился многочисленный соборъ и, по общему рѣшенію, всѣ обратились съ просьбою къ двумъ свѣтильникамъ вѣры, Герману и Лупу, апостольскимъ священнослужителямъ. Чѣмъ труднѣе было дѣло, тѣмъ охотнѣе рѣшились на него благочестивые герои.—Виновники мрачнаго заблужденія скрывались и заранѣе оплакивали потерю парода. Послѣ продолжительнаго размышленія они рѣшились наконецъ выступить на состязаніе.—Присутствовалъ народъ въ качествѣ зрителя и будущаго судіи, явились и противныя стороны въ неравныхъ условіяхъ: съ одной стороны—божественный авторитетъ, съ другой—человѣческая гордыня, съ одной—вѣра, съ другой—суевѣріе, съ съ одной—Христосъ, съ другой—Пелагій. Блаженнѣйшіе пастыри позволили сначала долго и много говорить противникамъ. Потомъ досточтимые наставники, избѣгая собственнаго краснорѣчія, выступили съ громами евангельскими и апостольскими. Собственная рѣчь перемѣшивалась съ божественною и за сильнѣйшими выраженіями слѣдовали свидѣтельства Писанія. Суета побѣждается, суевѣріе посрамляется, такъ что, не имѣя возможности отвѣчать, противники признали себя виновными въ отдѣльныхъ положеніяхъ. Народъ едва удерживаетъ руки, крикомъ изъявляя свое мнѣніе. Тогда вдругъ выступаетъ на средину трибунъ съ женою и полагаетъ предъ святыми пастырями свою слѣпую десятилѣтнюю дочь. Пастыри предложили передать ее противникамъ, но тѣ, устрашенные совѣстію, присоединили свои просьбы къ просьбамъ родителей и стали умолять священнослужителей объ исцѣленіи дѣвочки. Посмотрѣвъ на ожидающій народъ и склонившихся противниковъ, пастыри сотворили краткую молитву и затѣмъ Германъ, исполненный Духа Святаго, призвавъ святую Троицу, беретъ висѣвшую у него на шеѣ ладонку съ останками святыхъ и прикасается ею къ очамъ дѣвочки, и она немедленно прозрѣла". Жизнеописатель св. Лупа дополняетъ этотъ разсказъ, увѣряя, что

Германъ и Лупъ обратили почти всю Британію, уклонившуюся въ пелагіанство [1]).

Въ житіи св. Германа упоминается еще о другомъ путешествіи его въ Британію вмѣстѣ съ Северомъ, епископомъ Трирскимъ, при чемъ слѣдствіемъ ихъ прибытія было изгнаніе пелагіанскихъ учителей изъ предѣловъ Британіи православнымъ населеніемъ послѣдней. Когда это было, неизвѣстно.

---

[1]) App. p. 2. t. X. S. Aug. oper. edit. Bened.

# ЧАСТЬ II.

## I.

Если сравнить сочиненія Пелагія съ сочиненіями Юліана, то очевидное тожество основныхъ положеній въ ученіи этихъ двухъ вождей пелагіанства убѣдитъ насъ, что ни въ формальномъ, ни въ матеріальномъ отношеніи пелагіанизмъ не развивался. Мысли и главные аргументы Пелагія и Юліана совершенно одни и тѣже. Главное различіе между ними состоитъ въ томъ, что у Пелагія выдвигается на первый планъ защита ученія о томъ, что „человѣкъ легко можетъ исполнить заповѣди Господни, если хочетъ“, или, что „всѣ царствуютъ свободной волей“. у Юліана же по всѣмъ его сочиненіямъ проходитъ красною нитью защита антропологическаго принципа пелагіанизма, т. е. ученія о цѣлостности человѣческой природы. Это различіе объясняется, съ одной стороны, условіями времени, а съ другой, личными особенностями въ духовномъ складѣ этихъ двухъ столповъ пелагіанства. Практически-моральные интересы имѣли, какъ мы видѣли, не маловажное значеніе въ возникновеніи пелагіанскаго движенія, отсюда у Пелагія на первомъ планѣ стоитъ защита мысли о способности человѣка къ полному осуществленію воли Божіей. Въ тоже время Пелагій отлично сознавалъ и важность теоретической части своей доктрины и самъ первый формулировалъ главные доводы, какъ положительные, такъ и полемически-отрицательные, въ пользу своего воззрѣнія на природу. Ко

времени Юліана эти практическіе интересы естественно отступили на задній планъ, но за то обострилась и достигла кульминаціоннаго пункта борьба на литературномъ поприщѣ по поводу основного принципа пелагіанизма, т. е. такого или иного воззрѣнія на природу человѣческую, такъ какъ со всею очевидностію выяснилось, что въ зависимости отъ такого или иного рѣшенія этого вопроса стоитъ все христіанское міровоззрѣніе. Юліанъ выступилъ на защиту пелагіанства не по какимъ-либо нравственно-практическимъ соображеніямъ, а потомучто въ ученіи православныхъ увидѣлъ возрожденіе манихейства. Кромѣ того, и по складу своего блестящаго классически образованнаго ума Юліанъ склоненъ былъ къ уясненію отвлеченныхъ предметовъ вѣроученія гораздо болѣе, чѣмъ престарѣлый монахъ Пелагій, проповѣдникъ строгой морали.

Субъективными же особенностями объясняется и нѣкоторое различіе между Пелагіемъ и Юліаномъ въ самомъ способѣ изложенія своего ученія. Это различіе состоитъ въ томъ, что Юліанъ, какъ теоретикъ, болѣе, чѣмъ Пелагій, пользовался помощію заключеній собственнаго разума. Не избѣгая экзегезиса, въ которомъ онъ былъ силенъ никакъ не менѣе Пелагія, онъ придавалъ логическимъ выводамъ разума первенствующее значеніе въ уясненіи истинъ вѣры, возвышая личный разумъ даже надъ авторитетомъ Писанія. Какъ діалектикъ, онъ напоминаетъ Целестія, хотя неизмѣримо возвышается надъ нимъ по силѣ умозрѣнія. Итакъ, что касается формы, то Юліанъ отличается отъ Пелагія лишь болѣе блестящимъ и болѣе логическимъ способомъ изложенія своихъ мыслей, что же касается содержанія, то Юліанъ только полнѣе раскрылъ и обосновалъ мысли Пелагія. Особенно рѣзко выдѣляется у Юліана развитіе принимаемаго и Пелагіемъ субъективистическаго принципа въ толкованіи Свящ. Писанія, возвышеніе личнаго разума надъ святоотеческимъ авторитетомъ. Субъективизмъ, отрѣшенность отъ святоотеческаго авторитета, составляетъ общій отличительный признакъ пелагіанскаго экзегезиса,

почему отцы Карѳагенскаго собора 418 года и нашли нужнымъ подтвердить церковный вселенскій принципъ библейскаго экзегезиса: толковать Свящ. Писаніе слѣдуетъ не иначе, какъ согласно съ толкованіями отцовъ и учителей церкви. Во всей пелагіанской литературѣ мы не видимъ ни одного случая, когда бы въ доказательство правильности своего пониманія того или иного текста Свящ. Писанія пелагіане ссылались на согласіе съ какимъ-нибудь отцомъ церкви въ пониманіи даннаго текста. Односторонность, узость въ пониманіи Св. Писанія у пелагіанъ, какъ и у всѣхъ вообще, удалявшихся отъ разума церкви, проявилась въ безсиліи ихъ отрѣшиться отъ рабства своимъ принципіальнымъ предвзятымъ положеніямъ. Въ жертву этимъ положеніямъ пелагіане приносили самыя ясныя мысли Св. Писанія, при чемъ дѣло доходило иногда до открытаго отрицанія нѣкоторыхъ текстовъ. Такъ, напр., слова ап. Павла—*итакъ, не хотящаго, не стремящагося, но милующаго есть Бога* (Римл. IX, 16), Пелагій понималъ не какъ положительную мысль, а какъ укорительный вопросъ Апостола, предполагающій безусловно отрицательный отвѣтъ [1]). Выраженіе того же Апостола—*плоть похотствуетъ противъ духа* (Гал. V. 17), по мнѣнію Пелагія, не относится къ христіанамъ, такъ какъ о нихъ Апостолъ сказалъ, что *они не во плоти* (Рим. VIII, 9) [2]). Вопреки единодушному пониманію отцами церкви словъ Бога къ Адаму—*въ день, въ который вкусите, смертію умрете* (Быт. II, 17), въ смыслѣ угрозы тѣлесною смертію, Пелагій разумѣлъ въ данномъ случаѣ смерть духовную, т. е. вѣчную погибель [3]); подобнымъ же образомъ онъ толковалъ и выраженіе ап. Павла—*смерть перешла на*

---

[1]) De gest. Pel. n. 39. Подобнымъ образомъ слова Апостола Іакова «никто изъ людей не можетъ укротить языка» (Іак. III, 8), по Пелагію, означаютъ упрекъ, а не положительную мысль (De nat. et gr. n. 16).

[2]) De nat. et gratia. n. 60.

[3]) De peccat. mer. I. 2.

*всѣхъ людей* (Римл. V, 12), при чемъ слово „всѣ“ понималъ въ смыслѣ „многіе“ [1]).

У Юліана мы видимъ попытку точно установить принципъ библейскаго экзегезиса, чтобы устранить всякій произволъ въ толкованіи Св. Писанія. „Expositiones indisciplinatae“, неупорядоченныя толкованія, состоящія въ „отрывочномъ приведеніи нѣкоторыхъ темныхъ выраженій изъ апостола и евангелія“, не должны имѣть мѣста въ правильномъ экзегезисѣ [2]). Какъ же толковать Писаніе? „Если, отвѣчаетъ Юліанъ, какое-нибудь выраженіе Св. Писанія вызоветъ разномысліе, то нужно помнить, что авторъ этого выраженія не мыслилъ того, что несправедливо; такое выраженіе нужно понимать въ томъ смыслѣ, какой вытекаетъ изъ безспорно яснаго разума и изъ другихъ мѣстъ Писанія, въ коихъ нѣтъ никакой темноты“ [3]). Такимъ образомъ, по мнѣнію Юліана, прежде чѣмъ приступать къ толкованію Св. Писанія, слѣдуетъ на основаніи соображеній здраваго разума и кажущихся ясными выраженій Св. Писанія установить нѣсколько богословскихъ положеній, какъ истинъ безспорныхъ, общепризнаныхъ; эти положенія и должны служить безспорно достовѣрнымъ критеріемъ правильности пониманія отдѣльныхъ выраженій Писанія. Ничего, несогласнаго съ этими богословскими аксіомами, въ Писаніи не можетъ быть. Если встрѣтятся какія-нибудь выраженія, повидимому, стоящія въ противорѣчіи съ ними, то ихъ непремѣнно слѣдуетъ объяснить такъ, чтобы они не шли въ разрѣзъ съ тѣми общими положеніями. Съ такой точки зрѣнія Юліанъ, подобно Пелагію, не останавливается даже предъ отрицаніемъ нѣкоторыхъ выраженій Писанія, увѣряя, что свящ. писатель

---

[1]) De pecc. mer. I, 9; Cf. De nat. et gr. n. 48.

[2]) Op. imp. I, 27. 25. Справедливость требуетъ замѣтить, что у Августина дѣйствительно очень часто встрѣчаются отрывочныя, неудачныя ссылки на Св. Писаніе

[3]) Op. imp. II, 22.

высказалъ ихъ не отъ себя или же высказалъ въ вопросительно-отрицательномъ, а не въ положительномъ смыслѣ.

Задавшись главнымъ образомъ опроверженіемъ ученія о первородномъ грѣхѣ, Юліанъ принялъ въ качествѣ богословской аксіомы мысль, что Богъ не можетъ быть несправедливымъ. Кто приступаетъ къ толкованію Св. Писанія, тотъ заранѣе долженъ знать, внушаетъ Юліанъ, что свящ. писатель не могъ сказать ничего, противнаго правдѣ Божіей. Если на основаніи Писанія установить что-либо противное правдѣ Божіей, то это будетъ равносильно отрицанію самого бытія Бога, потому-что неправеднаго Бога не можетъ быть. Отсюда, невѣжественъ тотъ толковникъ, который противное правдѣ Божіей защищаетъ святостію Бога [1]). Никакого первороднаго или природнаго грѣха не можетъ быть, потомучто признаніе его противно правдѣ Божіей, вмѣняющей лишь личные и сознательные грѣхи.

Въ признаніи необходимости принципіальнаго значенія нѣкоторыхъ богословскихъ положеній Августинъ не отличался отъ Юліана. Какъ Юліанъ внушаетъ, что въ Писаніи не можетъ быть мысли, несогласной съ правдой Божіей, такъ Августинъ въ свою очередь настойчиво убѣждаетъ, что въ Писаніи не можетъ быть мысли, которая противорѣчила бы ученію о поврежденіи человѣческой природы въ Адамѣ. Очень часто въ полемикѣ съ пелагіанами, затрудняясь дать положительный отвѣтъ на то или иное возраженіе противниковъ, Августинъ начинаетъ убѣждать читателя, что какъ бы ни было трудно рѣшить то или другое возраженіе, нужно помнить и твердо держать, что „въ Адамѣ всѣ согрѣшили“. Если бы мы даже совершенно не могли объяснить способъ передачи первороднаго грѣха, еслибы ничего не могли отвѣтить на возраженія противъ этой передачи, все же слѣдуетъ вѣрить, что она есть, ибо „въ Адамѣ всѣ согрѣшили“. И вотъ всѣ, приводимыя

[1]) Op. imp. II, 22; I, 3; II, 16.

пелагіанами противъ первороднаго грѣха выраженія Св. Писанія, Августинъ старается, часто съ явными натяжками, истолковать такъ, чтобы они не противорѣчили его воззрѣнію на первородный грѣхъ, а такъ же и на вытекающія изъ этого воззрѣнія мнѣнія его о судьбѣ младенцевъ, умирающихъ безъ крещенія, и о благодати [1]).

Соглашаясь съ Юліаномъ въ признаніи необходимости установленія общихъ богословскихъ положеній, какъ безспорныхъ критеріевъ въ экзегезисѣ, Августинъ существеннымъ образомъ отличался отъ Юліана и превосходилъ послѣдняго въ томъ отношеніи, что въ установленіи этихъ положеній считалъ необходимымъ обращать вниманіе и хранить ученіе отцовъ церкви. У Юліана Писаніе объясняется собственнымъ разумомъ, у Августина разумомъ церкви. У Юліана въ сущности личный разумъ преобладаетъ надъ Писаніемъ; по его мнѣнію, здравый разумъ имѣетъ первенство даже надъ авторитетомъ Св. Писанія въ установленіи истинъ вѣры. „Мнѣніе здраво и истинно, если его охраняетъ, во первыхъ (in primo loco) разумъ, потомъ (deinde) Писаніе и если его всегда высказывали просвѣщенные святые мужи“ [2]), а просвѣщенными мужами Юліанъ считалъ, конечно, тѣхъ, которые были согласны съ нимъ. Писанія ап. Павла, по мнѣнію Юліана, святы не по чему

---

[1]) Особенно очевидны эти натяжки въ ученіи Августина о благодати. Установивъ, что божественная благодать дается исключительно по божественному благоволенію, а никакъ не по степени способности человѣка къ принятію ея, такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ благодать уже не была бы благодатію, т. е. незаслуженнымъ даромъ Божіимъ, Августинъ доказываетъ затѣмъ на основаніи Св. Писанія ученіе о безусловномъ предопредѣленіи и о неопреодолимомъ дѣйствіи благодати. Однако при оцѣнкѣ богословскихъ воззрѣній Августина не слѣдуетъ преувеличивать этихъ крайностей въ ученіи его, такъ онѣ, по справедливому замѣчанію Томазіуса, относятся не къ центру, а къ периферіи его системы. Въ неопровержимомъ яснѣйшемъ установленіи центральной идеи, т. е. ученія о падшей человѣческой природѣ, заключается громадная историческая заслуга Августина для церкви Христовой.

[2]) Contra Iul. I, 29.

иному, какъ потому, что они учатъ „согласно съ разумомъ, вѣрою и благочестіемъ“ [1]), т. е. согласно съ личными убѣжденіями Юліана. Отсюда классическая фраза Юліана: „quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicare“, что отвергаетъ разумъ, того не можетъ защитить авторитетъ [2]). Юліанъ забываетъ, что разумъ можетъ отвергать и самыя ясныя положенія Писанія. Не отвергалъ Писанія Несторій, но отвергъ воплощеніе Слова; опирался на Писаніе Арій, но отвергъ божество Сына; отлично зналъ Писаніе Оригенъ, но отвергъ вѣчность мученій; даже Троицу людей отвергали, не отрицая Писанія; мало того, перетолковывая Писаніе, можно отвергнуть даже существованіе личнаго Бога (Л. Толстой).

Итакъ, гдѣ же опора для разума? Августинъ имѣлъ такую опору въ разумѣ церкви, въ Свящ. Преданіи. Ты, хвалился Юліанъ предъ Августиномъ, не нашелъ бы убѣжища отъ силы моихъ аргументовъ, еслибы насъ поставить на судъ предъ „разумными судьями“. Напротивъ, отвѣчаетъ Августинъ, я очень хорошо знаю, гдѣ найти убѣжище; мое убѣжище-Ириней, Кипріанъ, Амвросій, Григорій. А ты къ кому обратишься? Къ пелагіанамъ? [3])—Въ другомъ случаѣ, доказавъ безспорно, что славнѣйшіе святые отцы признавали поврежденность человѣческой природы чрезъ грѣхъ Адама и что, такимъ образомъ, обвиненіе его въ манихействѣ за это ученіе падаетъ и на всѣхъ этихъ отцовъ, Августинъ обращается къ Юліану съ трогательнымъ увѣщаніемъ. „Я ввелъ тебя не въ аудиторію какого-нибудь философа, но въ мирное и почтенное собраніе святыхъ отцовъ. Умоляю тебя, взгляни на нихъ, какъ бы на взирающихъ на тебя и съ кротостію вопрошающихъ: ужели и мы-манихеи, сынъ Юліанъ? Что ты отвѣтишь имъ? Какими глазами взглянешь на нихъ? Какіе аргументы, какія

---

[1]) Op. Imp. II, 144.

[2]) Op. Imp. II, 16.

[3]) Contra Iul. II, 35

категоріи Аристотеля, коими ты хочешь показать свою образованность, помогутъ тебѣ?“ [1]).

Возвышая разумъ даже надъ Писаніемъ, Юліанъ рѣшительно высказалъ мысль, что къ мнѣніямъ св. отцовъ слѣдуетъ относиться критически. „Мнѣнія должны быть обсуждаемы, а не перечисляемы“, „нужно чтить меньшинство, если его возвышаютъ разумъ, образованность, независимость“ [2]). Ясно, что мнѣнія отцовъ имѣли для него значеніе, почти равное съ сентенціями добродѣтельныхъ языческихъ философовъ. И дѣйствительно, въ его сочиненіяхъ гораздо болѣе цитатъ изъ сочиненій философовъ, чѣмъ изъ твореній святыхъ отцовъ. Ученію отцовъ Юліанъ придавалъ значеніе лишь тогда, когда оно, по его мнѣнію, было „согласно съ разумомъ и Писаніемъ“, т. е. съ его личными убѣжденіями. Вслѣдствіе такого отношенія къ отцамъ Юліанъ ни разу не нашелъ возможнымъ воспользоваться святоотеческимъ толкованіемъ какого-нибудь текста Св. Писанія. Напротивъ, въ толкованіи нѣкоторыхъ мѣстъ Писанія, особенно Быт. III гл., Юліанъ рѣшительно расходился съ мнѣніями всѣхъ прежнихъ церковныхъ толковниковъ.

## II

Изъ исторіи возникновенія пелагіанскаго движенія мы видѣли, что нельзя установить какой-либо опредѣленный пунктъ вѣроученія, изъ котораго бы естественно развилась вся пелагіанская доктрина. Споры возникли вдругъ по разнымъ вопросамъ; спорили о благодати, о свободной волѣ, о передачѣ грѣха, о поврежденности природы, о смыслѣ крещенія младенцевъ, о святости ветхозавѣтныхъ праведниковъ и т. д. Однако не трудно замѣтить, что логически принципіальною идеею во всѣхъ этихъ вопросахъ была идея цѣлостности человѣческой природы въ настоящемъ ея состояніи. Все ученіе

---

[1]) Contra Iul. I, 12.

[2]) Contra Iul. II, 35—36.

пелагіанъ какъ въ началѣ пелагіанскаго движенія, такъ и впослѣдствіи въ сущности вращалось въ границахъ защиты цѣлостности человѣческой природы и способности ея къ совершенному осуществленію воли Божіей собственными силами, съ опроверженіемъ противоположнаго воззрѣнія на природу. Всѣ разсужденія пелагіанъ о свободѣ воли, о первобытномъ состояніи людей, о смерти, о различныхъ видахъ благодати, о сущности отношеній между благодатію и свободой или непосредственно вытекаютъ изъ воззрѣнія на природу или же имѣютъ въ виду подтвержденіе этого воззрѣнія, раціональное или экзегетическое. Необходимо поэтому выяснить прежде всего взглядъ пелагіанъ на человѣческую природу, откуда уже само собою опредѣлится и воззрѣніе ихъ на значеніе благодати въ дѣлѣ спасенія человѣка.

Въ основѣ пелагіанскаго воззрѣнія на человѣческую природу лежала мысль о происхожденіи каждаго человѣка непосредственно изъ рукъ Творца. Какъ творимая въ каждомъ индивидуумѣ Самимъ Богомъ, природа человѣческая отличается святостію и тѣмъ самымъ совершенствомъ устройства, какимъ отличалась природа первозданнаго человѣка, т. е. совершенною цѣлесообразностію, полною способностію къ осуществленію тѣхъ цѣлей, ради коихъ она создана. „Кто, спрашиваетъ Пелагій, далъ человѣку духъ? Безъ сомнѣнія, Богъ. Кто создалъ плоть? Также Богъ. Благъ ли Создавшій то и другое? Безъ сомнѣнія. Итакъ, не благо ли и то и другое, созданное Богомъ, духъ и плоть? Конечно“ [1]). „Свидѣтельствуемъ, пишутъ италійскіе пелагіанствующіе епископы въ своемъ исповѣданіи вѣры, что природа человѣка-благая и цѣльная (bona et integra), какъ созданная благимъ Богомъ. Исповѣдуемъ, что каждый человѣкъ создается Богомъ, по слову патріарха: *развѣ я Богъ, чтобы дать тебѣ сыновей?* [2]),

[1]) De natura et gratia. n. 63.

[2]) Бытія XXX. 2.

и по свидѣтельству пророка: *и теперь, Господи, не знаемъ Авраама, ибо Ты-отецъ нашъ и всѣ мы-дѣла рукъ Твоихъ*“ [1]). Также и Іереміи Богъ сказалъ: *прежде нежели Я образовалъ тебя во чревѣ, Я позналъ тебя* [2]). Въ книгѣ Маккавеевъ читаемъ: *не знаю, какъ вы явились во чревѣ моемъ; не я дала вамъ дыханіе и жизнь; не мною образовался составъ каждаго* [3]). Іовъ относитъ къ Богу и самое начало зачатія человѣка: *не Ты ли вылилъ меня, какъ молоко, и, какъ творогъ, сгустилъ меня, кожею и плотью одѣлъ меня, костями и жилами скрѣпилъ меня, жизнь и милость даровалъ мнѣ?* [4]) И все божественное Писаніе наполнено свидѣтельствами подобнаго рода, кои теперь для краткости опускаемъ. Исповѣдуемъ, что человѣкъ по образу Божію не только созданъ (вначалѣ), но и теперь творится, по словамъ Господа къ Ною: *кто прольетъ кровь человѣческую, того кровь прольется рукою человѣка, ибо человѣкъ созданъ по образу Божію* [5])“.

Какъ созидаемая по образу Божію, природа человѣческая и въ настоящее время обладаетъ тѣми же самыми свойствами богоподобія, какими отличалась природа первозданнаго Адама. Какъ въ Адамѣ, такъ и теперь въ людяхъ это богоподобіе заключается въ царственномъ положеніи человѣка среди всѣхъ земныхъ тварей и въ его духовныхъ силахъ, разумѣ и свободной волѣ. Описаніе совершенствъ Адама Пелагій прилагаетъ ко всѣмъ людямъ. „Благо природы, разсуждаетъ онъ, слѣдуетъ измѣрять по Творцу ея, т. е. Богу, Который, сотворивъ все въ мірѣ весьма хорошо, гораздо болѣе славнымъ создалъ самого человѣка, ради котораго создалъ все остальное. Еще прежде сотворенія Онъ рѣшилъ создать его по Своему образу

---

[1]) Ис. XXIV, 8.

[2]) Іер. I, 5.

[3]) 2 Макк. VII, 22.

[4]) Іов X, 10—12.

[5]) Быт. IX, 6; Libellus fidei S. I. C. Ap. p. 2 t. X, S. August. oper. Bened; ср. op. imp. VI, 16.

и подобію. Затѣмъ, Онъ подчинилъ ему всѣхъ животныхъ и поставилъ его господиномъ даже надъ тѣми, которыя были гораздо сильнѣе человѣка или массивностію тѣла, или великою силою, или оружіемъ зубовъ, подчинилъ, показывая этимъ, насколько прекраснѣе созданъ человѣкъ, насколько онъ возвышенъ достоинствомъ своей природы. Богъ не оставилъ человѣка обнаженнымъ и безпомощнымъ и не оставилъ его безсильнымъ въ различныхъ опасностяхъ. Создавъ человѣка безоружнымъ извнѣ, Онъ вооружилъ его лучше извнутри, именно разумомъ и силою мысли, чтобы, превосходя имъ всѣхъ животныхъ, онъ одинъ познавалъ Творца и служилъ ему чрезъ то, чѣмъ господствовалъ надъ другими. Однако Господь пожелалъ, что бы человѣкъ добровольно слѣдовалъ праведности, а не принудительно, и потому предоставилъ его собственной волѣ, положилъ предъ нимъ жизнь и смерть, добро и зло, и даетъ ему то, что онъ пожелаетъ [1]). Посему во Второзаконіи читаемъ: *жизнь и смерть Я далъ предъ лицомъ твоимъ, благословеніе и клятву: избери себѣ жизнь, чтобы жить* [2])". Изъ этихъ словъ ясно, что Пелагій не отличалъ состоянія первозданнаго человѣка отъ состоянія тѣхъ людей, которымъ былъ данъ законъ Моисеевъ: и тотъ и эти были поставлены въ совершенно одинаковыя условія по отношенію къ видимой природѣ и къ закону Божію.

Точно также и физическая природа какъ первозданнаго человѣка, такъ и всѣхъ потомковъ его отличается полнымъ совершенствомъ и цѣлесообразностію устройства всѣхъ отдѣльныхъ частей ея. Всѣ влеченія, имѣющія свою основу въ самомъ строеніи человѣческаго организма, совершенно естественны и невинны. Человѣкъ можетъ употреблять во зло естественныя влеченія чувственной природы, подобно тому какъ „содомиты согрѣшили въ хлѣбѣ и винѣ", но отсюда не слѣдуетъ заклю-

[1]) Еккл. XV, 13—41.

[2]) Второз. XXX, 19; Epist. ad Demetr. c. 2.

чать къ грѣховности самыхъ этихъ влеченій, а нужно обвинять единственно злую волю человѣка. Особенно много усилій пелагіане употребили на то, чтобы доказать совершенную невинность страстнаго половаго влеченія, въ которомъ Августинъ видѣлъ величайшее зло человѣческой природы и условіе возможности перехода первороднаго грѣха отъ христіанскихъ родителей къ дѣтямъ. Создавши человѣческое тѣло со всѣмъ многоразличіемъ органовъ и отправленій, Богъ, разсуждали пелагіане, создалъ и половое различіе людей для высокой цѣли размноженія послѣднихъ и вложилъ во всѣхъ естественное половое влеченіе. Такимъ образомъ, источникомъ и основою этого влеченія является, самое устройство человѣческаго организма и именно самая жизненность организма, оживляющій всѣ органы тѣла „жизненный огонь“ (ignis vitalis). Этотъ страстный позывъ (appetitus), такимъ образомъ, столь же естественъ, какъ потребность въ пищѣ и питіи вслѣдствіе ощущеній голода и жажды. Виновнымъ же онъ становится лишь тогда, когда беретъ верхъ надъ человѣческимъ разумомъ и выходитъ изъ границъ умѣренности, иначе говоря, по терминологіи Юліана, виновны не „genus“ (происхожденіе) половаго влеченія, заключающееся въ „ignis vitalis“, и не „species“ (видъ) этого влеченія, заключающійся „in motu genitalium“, и не „modus“ (образъ, способъ проявленія), выражающійся „in opere conjugale“, а виновно излишество, „excessus“, проявляющееся „in intemperantia fornificandi“, въ неумѣренности блуда. Genus и species имѣютъ своимъ источникомъ Бога, modus-рѣшеніе чести, а excessus-порочность воли. Порочную волю и слѣдуетъ называть грѣховною, а не естественное жизненное влеченіе, безъ котораго немыслимо осуществленіе цѣли богоустановленнаго брачнаго союза, рожденіе дѣтей [1]).

---

[1]) Contra Iul. III, 26—27. Cf. II, 20; III, 15—17. 21, 40—44; IV, 52. 65. 73. IV, 56; Op. Imp. I. 71. и мн. др.

Итакъ, если душа и тѣло человѣка создаются Богомъ, душа непосредственнымъ творческимъ актомъ изъ ничего, а тѣло посредствомъ естественнаго богоустановленнаго брачнаго союза отъ тѣлъ родителей, то откуда же, спрашиваетъ Юліанъ, въ новорожденномъ младенцѣ можетъ быть какое нибудь зло?

Собственной воли у младенца нѣтъ, слѣдовательно и собственнаго грѣха не можетъ быть при вступленіи въ жизнь; духъ, какъ непосредственное твореніе Божіе, обладаетъ совершенною невинностію; тѣло же можетъ наслѣдовать физическіе недостатки, но не зло въ собственномъ смыслѣ, такъ какъ зло есть явленіе изъ міра духовнаго. И еслибы, продолжаетъ онъ аргументировать противъ Августина, люди дѣйствительно рождались съ природою поврежденною и осужденною Богомъ, если бы всѣ они по природной своей грѣховности составляли „массу погибели“, „царство діавола“, какъ училъ Августинъ, то вступленіе людей въ супружество и рожденіе дѣтей было бы величайшимъ преступленіемъ. Не заслуживали ли бы родители тягчайшаго наказанія, еслибы они, зная, что имѣющія отъ нихъ родиться дѣти должны будутъ принадлежать къ „массѣ погибели“, и не будучи увѣрены, что они будутъ извлечены изъ этой погибели посредствомъ благодати крещенія, такъ какъ весьма многія дѣти умираютъ безъ крещенія, все-таки рѣшались бы для собственнаго удовольствія рождать дѣтей, обреченныхъ на погибель, и такимъ образомъ увеличивать область князя тьмы? [1]).

Съ своей креаціонистической точки зрѣнія въ признаніи наслѣдственной поврежденности человѣческой природы пелагіане усматривали манихейство, признаніе Творца людей существомъ злобнымъ и несовершеннымъ, такъ какъ „благой Богъ никогда не творитъ злыхъ, почему не можетъ быть грѣха въ рождающемся, котораго творитъ Богъ“. Имъ казалось, что

---

[1]) De nupt. et conc. II, 44.

такимъ ученіемъ „наносится оскорбленіе Творцу природы“ [1]). Юліанъ часто и пространно пытался доказать, что между ученіемъ Августина и ученіемъ манихеевъ нѣтъ различія. „Между тобою и манихеемъ, пишетъ Юліанъ противъ Августина, нѣтъ никакого различія по вопросу о качествѣ природы, а различаетесь только по вопросу о Творцѣ ея; ты приписываешь Богу, Котораго признаешь Творцомъ дѣтей, то зло, которое манихей приписываетъ князю тьмы, признаваемому имъ творцомъ человѣка. Нѣтъ большого препятствія для заключенія вамъ союза между собою; у обоихъ есть и слѣды истины, только у манихея болѣе ясные и менѣе самопротиворѣчивые, чѣмъ у тебя.—Оба равно утверждаете природное зло, т. е. оба равно говорите, что природа человѣческая-злая. Манихей утверждаетъ, что зло природно, ты соглашаешься; манихей говоритъ, что грѣхи получаются при рожденіи, ты подтверждаешь; манихей говоритъ, что природа людей злая, и ты это утверждаешь. Онъ говоритъ, что злая у всѣхъ безъ исключенія, а ты здѣсь противишься и хочешь отдѣлить тѣхъ первыхъ двухъ людей, хотя не освобождаешь ихъ отъ вины и считаешь ихъ виновниками природнаго зла. Наконецъ, манихей говоритъ, что творецъ злой природы не можетъ быть благимъ, и потому человѣкъ есть твореніе князя тьмы, діавола; противъ этого ты возстаешь. Очевидно, что его мнѣніе проведено болѣе послѣдовательно, чѣмъ твое: если что-либо творится злымъ по природѣ, то указываетъ на подобнаго себѣ творца“ [2]).

Фактическое доказательство цѣлостности и святости человѣческой природы пелагіане видѣли въ голосѣ совѣсти и

---

[1]) Op. Imp. III, 161; II, 178; Contra Iul. I, 41.

[2]) Op. Imp. III, 154—155; V, 30. Въ доказательство тожества ученія Августина съ ученіемъ манихеевъ Юліанъ приводитъ обширныя выдержки изъ найденаго имъ въ Римѣ посланія одного манихея къ своей духовной дочери, въ которомъ авторъ на основаніи многочисленныхъ изреченій Писанія доказываетъ прирожденность зла. Изъ этихъ выдержекъ видно, что Юліанъ не понялъ ученіе Августина о злѣ. Op. Imp. III. 177—187.

въ самомъ фактѣ существованія праведныхъ людей. „Пусть каждый, пишетъ Пелагій, внимательнѣе разсмотритъ себя самого; вопросимъ, что говорятъ собственныя наши помышленія; пусть сама совѣсть произнесетъ свидѣтельство о благѣ природы. Что означаетъ то явленіе, что при всякомъ грѣхѣ мы краснѣемъ или страшимся, вину поступка обнаруживаемъ то краскою въ лицѣ, то блѣдностію и избѣгаемъ свидѣтелей даже въ малѣйшихъ преступленіяхъ, мучимые совѣстію; тогда какъ, напротивъ, во всякомъ добромъ дѣлѣ мы радостны, довольны, безстрашны и желаемъ обнаружить даже скрытое? Что означаетъ все это, если не то, что сама природа свидѣтельствуетъ о себѣ, обнаруживая свое благо чрезъ то, что зло неугодно ей и что ей приличествуетъ одно добро? Отсюда часто мучатъ преступниковъ угрызенія совѣсти. Послѣ вины нѣтъ мѣста безнаказанности, такъ какъ наказаніемъ становится уже самая вина. Отсюда же, наоборотъ, происходитъ и то, что невинный даже среди мученій спокоенъ и славится невинностію, хотя боится мученій. Въ душахъ нашихъ есть нѣкоторая природная святость (sanctitas naturalis), которая, пребывая какъ бы во внутреннемъ святилищѣ духа, совершаетъ сужденіе о добрѣ и злѣ и, одобряя дѣйствія честныя и правыя, осуждаетъ дѣла мрачныя и своимъ внутреннимъ закономъ по свидѣтельству совѣсти разсуждаетъ о различныхъ явленіяхъ. Ее нельзя обмануть никакимъ талантомъ и никакимъ искусственнымъ блескомъ аргументовъ. Въ помышленіяхъ самыхъ интимныхъ, безъ всякихъ свидѣтелей, она обличаетъ или одобряетъ насъ. Объ этомъ, во всѣхъ вложенномъ, какъ бы на нѣкоторыхъ скрижаляхъ сердца написанномъ законѣ упоминаетъ и ап. Павелъ, говоря: *когда язычники, не имѣющіе закона, по природѣ дѣлаютъ законное, то, не имѣя закона, они сами себѣ законъ; они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ, о чемъ свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія*

*одна другую* [1]). Этимъ закономъ пользовались всѣ тѣ, кои, какъ упоминаетъ Писаніе, *жили свято и угодили Богу* въ періодъ времени между Адамомъ и Моисеемъ" [2]). Этимъ же закономъ пользовались и всѣ добродѣтельные язычники, естественныя доблести которыхъ Пелагій признавалъ за свидѣтельство святости. „Сколь многихъ философовъ, говоритъ Пелагій, знаемъ чистыхъ, терпѣливыхъ, умѣренныхъ, свободныхъ, воздержныхъ, благожелательныхъ, бѣгающихъ славы міра и прелестей, любящихъ праведность не менѣе, чѣмъ знаніе! Откуда, спрошу я, у людей, отчужденныхъ отъ Бога, то, что угодно Богу? Откуда у нихъ добро, если не отъ блага природы" [3])? Подобно Пелагію, и Юліанъ въ добродѣтельныхъ язычникахъ видѣлъ ясное доказательство высокаго достоинства человѣческой природы и способности ея къ достиженію святости собственными силами. „Изобилуютъ доблестями, пишетъ онъ, чуждые вѣрѣ, у коихъ нѣтъ помощи благодати, а есть одно только благо природы, хотя и обременепное суевѣріями; благодаря однимъ силамъ врожденной свободы они оказываются и милостивыми, и скромными, и чистыми, и умѣренными" [4]).

Особенно же блистательно проявилось величіе человѣческой природы въ ветхозавѣтныхъ праведникахъ. Въ противоположность утвержденію Августина, что собственными силами человѣкъ можетъ дѣлать только зло и что все, совершаемое нами добро, совершается благодатію Христовою чрезъ насъ, пелагіане указывали на ветхозавѣтныхъ праведниковъ, которые, благодаря природнымъ духовнымъ силамъ, безъ благодати Христовой, достигли евангельскаго совершенства. Въ посланіи къ Димитріадѣ Пелагій подробно перечисляетъ ветхозавѣтныхъ

---

[1]) Рим. II, 14—15.
[2]) Epist. ad. Demetr. c. 4.
[3]) Epist. ad. Demetr. c. 3.
[4]) Contra Iulian. IV, 16,

праведниковъ и ихъ добродѣтели въ доказательство совершенства человѣческой природы. „Авель, пишетъ онъ, первый, слѣдуя этой учительницѣ (природѣ), такъ угодилъ Богу, что, принося Ему жертву, былъ благосклонно принятъ Имъ, чѣмъ и вызвалъ въ братѣ зависть. Господь въ евангеліи, называя его праведнымъ [1]), кратко указываетъ на совершенство его, потомучто въ имени праведности заключается всякій видъ добродѣтели. Затѣмъ мы читаемъ, что блаженный Энохъ такъ угодилъ Богу, что Богъ восхитилъ его изъ среды смертныхъ и совершеннаго въ мірѣ перенесъ изъ міра. Ной называется праведнымъ въ своемъ поколѣніи и совершеннымъ; святость его тѣмъ болѣе удивительна, что онъ одинъ остался праведнымъ тогда, когда уклонился отъ праведности весь міръ. Онъ не искалъ ни у кого примѣра святости, но самъ далъ примѣръ, и потому, когда весь міръ подвергся страшной гибели, онъ одинъ удостоился услышать: *войди въ ковчегъ ты и весь домъ твой, потомучто Я нашелъ тебя праведнымъ въ родѣ твоемъ* [2]). Праведнымъ же предъ Богомъ является лишь тотъ, кто святъ и тѣломъ и духомъ.

Далѣе, Мелхиседекъ называется священникомъ Божіимъ; заслугу его ты легко можешь понять изъ того, что онъ предзнаменовалъ имѣвшее быть много времени спустя таинство Господа и въ священнодѣйствіи хлѣба и вина выразилъ тайну тѣла и крови, а священствомъ своимъ изобразилъ священство Христа, которому сказано отъ Отца: *Ты—іерей во вѣкъ по чину Мелхиседекову* [3]). Благословивъ Авраама, главу патріарховъ, который по обрѣзанію сталъ отцомъ іудеевъ, а по вѣрѣ — язычниковъ, Мелхиседекъ яснѣйше показалъ образъ Того, Кто чрезъ вѣру въ Него даруетъ благословеніе іудеямъ и язычникамъ.

---

[1]) Мо. XXIII, 35.

[2]) Быт. VII, 1.

[3]) Быт. IX, 14. 18; Псал. CIX, 4; Евр. VII, 1—22.

Далѣе, Лотъ, слѣдуя примѣру Ноя, между таковыми примѣрами грѣшниковъ, не оставилъ праведности. И какъ того не побѣдилъ примѣръ всего міра, такъ этотъ, вопреки всѣмъ порокамъ того общества, среди котораго онъ жилъ, сохранилъ святость; по выраженію блаженнаго апостола Петра, *онъ былъ праведенъ зрѣніемъ и слухомъ* [1]). Поставленный среди злѣйшихъ, онъ отвращался зла ихъ и глазами и ушами, и посему былъ избавленъ отъ огня, какъ Ной отъ потопа.

А что сказать объ Авраамѣ, другѣ Божіемъ, что объ Исаакѣ и Іаковѣ? Сколь совершенно исполнили они волю Божію, можемъ судить уже по тому, что Богъ пожелалъ именоваться Богомъ ихъ: *Я есмь*, говоритъ Онъ, *Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова*; *вотъ имя Мое на вѣки и памятованіе обо Мнѣ изъ рода въ родъ* [2]).

Далѣе, Іосифъ, вѣрный рабъ Господа, оказывается праведнымъ съ дѣтства, когда онъ спачала проданъ былъ въ рабство братьями, кои должны были почитать его, какъ онъ видѣлъ въ снахъ; а затѣмъ, переданный египетскому господину, онъ всегда хранилъ достоинство благородной души, примѣромъ своимъ онъ научилъ и освобожденныхъ рабовъ не грѣшить и повиноваться уму, а не состоянію. Здѣсь я прошу тебя помедлить и обратить вниманіе на чистоту его души. Сдѣлавшись предметомъ вожделѣнія госпожи, юноша не склоняется на грѣхъ; упрашивается и бѣжитъ; въ остальныхъ дѣлахъ ему приказывали, а здѣсь упрашиваютъ и угрожаютъ. Любящій Бога не побѣждается любовію женщины; ни юношескій возрастъ, ни авторитетъ любящей не подвигнули чистую душу. Будучи отвергнута, госпожа простираетъ ближайшія сѣти для юноши; безстыдно схвативъ его за руку наединѣ, она склоняетъ его безстыдными словами къ преступленію. Такъ какъ прежде онъ отвергалъ всякія просьбы, то она

---

[1]) 2 Петр. II, 8.

[2]) Исх. III, 15.

схватила его почти въ объятія, но онъ не только видомъ, а и самымъ объятіемъ не склонился на грѣхъ, и это было прежде, чѣмъ были сказаны евангельскія слова: *кто смотритъ на женщину съ вожделѣніемъ, уже прелюбодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ* [1]). Ты удивляешься здѣсь доблести цѣломудрія, а теперь посмотри на благость. Прежде чѣмъ пророкъ сказалъ: „пусть никто не носитъ въ сердцѣ своемъ злобы на ближняго“, онъ за ненависть воздаетъ любовь: и когда увидѣлъ своихъ братьевъ и пожелалъ открыться имъ, то засвидѣтельствовалъ чувство любви благочестивою скорбію: онъ цѣлуетъ всѣхъ и, обливая шеи испугавшихся, слезами любви смылъ ненависть братьевъ, коихъ всегда, какъ при жизни отца, такъ и послѣ его смерти любилъ чистою любовью. Онъ не вспомнилъ той ямы, въ которую былъ брошенъ на смерть, и не подумалъ о мести за отвергнутое братство, но, воздавая за зло добромъ, исполнилъ апостольское правило еще подъ закономъ природы.

Что скажу объ Іовѣ, этомъ славнѣйшемъ атлетѣ Божіемъ, который, потерявъ имущество и дѣтей, ратовалъ наконецъ противъ діавола однимъ своимъ тѣломъ? Все было уничтожено, чѣмъ онъ обладалъ; всѣ внѣшнія блага губятся, чтобы просіяли внутреннія. Онъ освобождается отъ всего, какъ отъ одеждъ, чтобы, обнаженный, восторжествовалъ крѣпче и могущественнѣе и чрезъ терпѣніе мученій побѣдилъ врага, котораго еще ранѣе побѣдилъ перенесеніемъ потерь. О немъ Самъ Богъ засвидѣтельствовалъ: *обратилъ ли ты вниманіе на раба Моего, Іова? Ибо нѣтъ такого, какъ онъ, на землѣ: человѣкъ непорочный, справедливый, богобоязненный и удаляющійся отъ зла* [2]). И справедливо, ибо самъ Іовъ говоритъ: *страшно для меня наказаніе отъ Бога: предъ величіемъ Его не устоялъ бы я* [3]). Никогда не дерзалъ онъ пренебрегать

[1]) Мѳ. V, 28.
[2]) Іов. I, 8.
[3]) Іов. XXXI, 23.

Тѣмъ, во всегдашнее присутствіе Котораго вѣрилъ и говорилъ: *не укоритъ меня сердце мое во всѣ дни мои*[1]). Прежде чѣмъ Господь научилъ любить враговъ, Іовъ говоритъ: *радовался ли я погибели врага моего и торжествовалъ ли, когда несчастіе постигало его*[2]). Еще не изрекло евангеліе: „всякому просящему у тебя дай“, а онъ уже говоритъ: *отказывалъ ли я нуждающимся въ ихъ просьбѣ и томилъ ли глаза вдовы*[3]). Онъ еще не читалъ словъ Апостола: *господа, оказывайте своимъ рабамъ справедливость и безпристрастіе*[4]), а уже говоритъ: *пренебрегалъ ли я правами слуги и служанки моей, когда они имѣли споръ со мною*[5])? Прежде чѣмъ Апостолъ предписалъ богатымъ не превозноситься и не надѣяться на богатства свои, онъ говоритъ: *полагалъ ли я въ золотѣ опору мою и говорилъ ли сокровищу: ты — надежда моя*[6])? И это онъ доказалъ не на словахъ только, но и самымъ дѣломъ, ибо не сталъ скорбѣть, когда все потерялъ, а сказалъ: *Господь далъ, Господь и взялъ; какъ угодно было Господу, такъ и сдѣлалось; да будетъ имя Господне благословенно! Нагъ я вышелъ изъ чрева матери моей, нагъ и возвращусь*[7]). О, мужъ евангельскій прежде евангельскихъ правилъ и апостольскій прежде апостольскихъ наставленій, ученикъ апостоловъ! Обнаруживая тайныя богатства природы, ты показываешь, чѣмъ мы обладаемъ сами въ себѣ, и учишь понимать, каково то сокровище души, которымъ обладаемъ безъ пользованія сами и думаемъ, что мы не имѣемъ того, чего въ дѣйствительности лишь не желаемъ обнаружить“[8]). Въ другомъ сочиненіи Пе-

---

[1]) Іов. XXVII. 6.
[2]) Іов. XXXI, 29.
[3]) Іов. XXXI, 16.
[4]) Колос. IV, 1.
[5]) Іов. XXXI, 13.
[6]) Іов. XXXI, 24.
[7]) Іов. I, 21.
[8]) Epist. ad Demetr c. 5—6.

лагій подробно перечисляетъ тѣхъ, кои „не только не согрѣшили, но о коихъ сказано, что они жили праведно, каковы: Авель, Энохъ, Мелхиседекъ, Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, Іисусъ Навинъ, Финеесъ, Самуилъ, Паѳанъ, Илія, Іосифъ, Елисей, Михей, Даніилъ, Ананія, Азарія, Мисаилъ, Іезекіиль, Мардохей, Симеонъ, Іосифъ Обручникъ, Іоаннъ, изъ женщинъ— Девора, Анна, мать Самуила, Іудиѳь, Есѳирь, Анна, дочь Фануилова, Елизавета и самая Матерь Господа и Спасителя нашего, которую необходимо исповѣдывать безгрѣшною“ [1]). Такъ какъ въ Писаніи ничего не упомянуто о грѣхахъ Авеля, то Пелагій видѣлъ въ этомъ доказательство безгрѣшности послѣдняго. „Въ первое время было только четыре человѣка, Адамъ и Ева съ Каиномъ и Авелемъ. Согрѣшила Ева, Писаніе упомянуло объ этомъ; согрѣшилъ Адамъ, Писаніе не умолчало и объ этомъ. Засвидѣтельствовало Писаніе, что и Каинъ согрѣшилъ; оно указываетъ не только грѣхи, но и качество ихъ. Еслибы и Авель согрѣшилъ, то, безъ сомнѣнія, Писаніе сказало бы и объ этомъ, но оно не говоритъ, слѣдовательно, онъ не согрѣшилъ. Оно, напротивъ, называетъ даже его праведнымъ. Вѣримъ тому, что читаемъ, и думаемъ, что нечестиво измышлять то, чего не читаемъ [2])“.

Итакъ, примѣры ветхозавѣтныхъ праведниковъ убѣждали пелагіанъ въ томъ, что человѣкъ, не зная евангелія, не имѣя

---

[1]) De natura et gratia. n. 42.

[2]) De nat et grat. n. 44. Вопросъ о томъ, какъ и чѣмъ спаслись ветхозавѣтные праведники и какую загробную участь они наслѣдовали, очень труденъ и требуетъ серьезнаго спеціальнаго изслѣдованія. Пелагіане думали, что они спаслись благочестивою жизнію и по смерти наслѣдовали царство небесное. Такой смыслъ имѣетъ осужденное на Кареагенскомъ соборѣ 412 г. и признанное Пелагіемъ на соборѣ Діоспольскомъ положеніе Целестія, что святымъ еще въ ветхомъ завѣтѣ обѣщано царство небесное и что законъ велъ въ царство небесное такъ же, какъ и евангеліе. Августинъ высказывалъ и защищалъ мысль, что ветхозавѣтные праведники спасались вѣрою въ будущаго Искупителя, именно, по этой вѣры они получали благодать Божію, силою которой они и достигали святости (De peccat. шег. I, 13).

помощи благодати Христовой, можетъ жить по евангельски и наслѣдовать вѣчное спасеніе. Выводъ отсюда ясенъ: природа человѣческая обладаетъ неповрежденными духовными силами, вполнѣ достаточными для достиженія святости и спасенія.

## III

Совершенство и цѣлостность человѣческой природы въ настоящемъ ея состояніи пелагіане защищали не только положительнымъ, но и отрицательнымъ образомъ, именно, посредствомъ полемики противъ ученія церкви о поврежденіи человѣческой природы въ лицѣ Адама первымъ грѣхомъ послѣдняго. Центральнымъ пунктомъ въ этой полемикѣ является то положеніе, что грѣхъ не можетъ повредить человѣческую природу, потомучто онъ, какъ единичный актъ самоопредѣленія, не имѣетъ отношенія къ существу природы. Въ основѣ такого воззрѣнія на грѣхъ и на отношеніе грѣха къ природѣ человѣка, совершающаго грѣхъ, лежало формальное, отвлеченно-діалектическое ученіе пелагіанъ о свободѣ воли.

Изъ исторіи пелагіанскаго движенія извѣстно, что пелагіане настойчиво выставляли себя защитниками свободы воли и старались убѣдить общество въ томъ, что они невинно подвергаются обвиненіямъ въ ереси и преслѣдованіямъ за то, что защищаютъ происхожденіе людей изъ рукъ Творца и ученіе Писанія о свободѣ воли. „Если, жалуется Юліанъ, кто скажетъ, что человѣкъ обладаетъ свободнымъ рѣшеніемъ и имѣетъ своимъ Творцомъ Бога, то его называютъ пелагіанцемъ или целестіанцемъ“ [1]). Въ противовѣсъ ученію Августина о потерѣ падшимъ человѣкомъ свободы не грѣшить, пелагіане выступили на защиту свободной воли и употребили всѣ усилія, чтобы доказать ту мысль, что человѣкъ всегда имѣетъ полную возможность жить свято или нечестиво, грѣшить или не грѣ-

[1]) Contra Iul. III, 2; Cf. Op. Imp. I, 73.

шить, всегда обладаетъ свободною волею. Августинъ училъ самымъ рѣшительнымъ образомъ, что человѣкъ потерялъ способность дѣлать добро собственными силами. „Достаточно было человѣческой природѣ свободнаго рѣшенія для того, чтобы изранить себя, но совершенно недостаточно для уврачеванія изъязвленнаго“ [1]). Мало того, что человѣкъ сталъ неспособенъ къ полному уврачеванію своей природы, т. е. къ достиженію святости и совершенства, онъ утратилъ способность къ совершенію какого бы то ни было добра, такъ что въ падшемъ человѣкѣ осталась только свобода грѣшить. „Свободенъ на зло, утверждаетъ Августинъ, тотъ, кто совершаетъ зло злою волею, дѣломъ, или рѣчью, или однимъ помышленіемъ; кто изъ взрослыхъ не способенъ на зло? А на добро свободенъ тотъ, кто совершаетъ добро благою волею, дѣломъ, или рѣчью, или однимъ помышленіемъ; но этого никто изъ людей не можетъ безъ благодати Божіей.—Самъ отъ себя никто не можетъ даже помыслить что-либо благое, чѣмъ болѣе не можетъ сказать или совершить что-либо благое. Поэтому я утверждаю, что безъ помощи Божіей никто не свободенъ совершать добро“ [2]). Здѣсь, очевидно, рѣчь идетъ уже не о способности или неспособности къ достиженію совершенства личными силами, а вообще о томъ, можетъ-ли человѣкъ сдѣлать что-либо доброе безъ помощи Божіей или не можетъ. Августинъ отвѣчалъ рѣшительно въ отрицательномъ смыслѣ. Съ своей точки зрѣнія онъ отрицалъ возможность существованія добродѣтелей у язычниковъ, полагая все различіе между послѣдними въ томъ только, что одни изъ нихъ болѣе злы, другіе менѣе [3]). Такимъ образомъ выраженія Августина, что человѣкъ есть „рабъ грѣха“,

---

[1]) Serm. 156. n. 2.

[2]) Op. Imp. III, 120; ср. I, 84—87. Потеря свободы воли есть наказаніе за первый грѣхъ. Op. Imp. I, 104; IV, 100; V, 28; VI. 12. Ср. Epist. 217. c. 5; Contra duas epist. pelag. I, 4—7.

[3]) По мнѣнію Августина, «Фабриціи наказывается менѣе, чѣмъ Катилина, не потому, что онъ—добрый, а потому, что тотъ болѣе злой. Фаб-

„рабъ необходимости грѣшить“, не означаютъ неспособности человѣка къ достиженію совершенства собственными силами, къ совершенному освобожденію отъ грѣха, а буквально означаютъ полное рабство естественнаго человѣка грѣху, въ собственномъ смыслѣ необходимость грѣшить на каждомъ шагу въ теченіе всей жизни, пока благодать Божія не освободитъ отъ этого рабства. Въ подтвержденіе такихъ взглядовъ Августинъ ссылался на различныя изреченія Св. Писанія, каковы, напр.,—*безъ Меня не можете дѣлать ничего* [1]); *все, что не отъ вѣры, грѣхъ* [2]); *если Сынъ васъ освободитъ, воистину свободны будете* [3]) и мн. др.

Въ этомъ ученіи Августина о необходимости грѣшить пелагіане увидѣли величайшую опасность для нравственности и полное уничтоженіе свободы воли, на защиту которой они и выступили. „Исповѣдуемъ, пишетъ Пелагій, свободное рѣшеніе и утверждаемъ, что заблуждаются какъ тѣ, кои съ манихеями говорятъ, что человѣкъ не можетъ избѣжать грѣха, такъ и тѣ, кои съ Іовиніаномъ увѣряютъ, что человѣкъ не можетъ грѣшить, ибо и тѣ и другіе уничтожаютъ свободу рѣшенія. Мы говоримъ, что человѣкъ всегда можетъ грѣшить и не грѣшить, что мы всегда имѣемъ свободное рѣшеніе“ (Symb. Pelag. n. 13). Что человѣкъ „всегда можетъ грѣшить и не грѣшить“, въ доказательство этой мысли пелагіане прежде всего указывали на тѣ выраженія Св. Писанія, въ коихъ грѣхъ изображается, какъ свободное уклоненіе человѣка отъ исполненія воли Божіей. „Чтобы ты не подумала, пишетъ Пелагій

---

рицій менѣе нечестивъ, чѣмъ Катилина, не потому, что онъ имѣлъ истинныя добродѣтели, а потому, что не слишкомъ далеко уклонялся отъ истинныхъ добродѣтелей» (Contra Iul. IV, 25). У язычниковъ, по мнѣнію Августина, не можетъ быть чистыхъ намѣреній въ совершеніи добрыхъ дѣлъ, и потому послѣднія лишаются своей цѣнности (ibid. n. 30, 21).

[1]) Іоан. XV, 5.

[2]) Римл. XIV, 23.

[3]) Іоан. VIII, 36.

Димитріадѣ, что фактъ существованія грѣшниковъ служитъ въ умаленіе природы, я воспользуюсь свидѣтельствами самого Писанія, кои всюду обличаютъ грѣшниковъ въ добровольныхъ преступленіяхъ и не извиняютъ необходимостію природы. Въ книгѣ Бытія читаемъ: *Симеонъ и Левій братья въ гнѣвѣ своемъ убили мужа* (XLIX, 5 — 6). Господь сказалъ Іереміи: *они сами оставили законъ Мой, который Я постановилъ для нихъ, и не слушали гласа моего и не поступали по нему, а ходили по упорству сердца своего* (IX, 13 — 14). И снова тотъ же пророкъ: *вы согрѣшили предъ Богомъ и не послушались голоса Его, и не пожелали ходить въ заповѣдяхъ Его и въ законахъ Его и въ свидѣтельствахъ Его.* Чрезъ Исаію Господь сказалъ: *если захотите и послушаетесь Меня, будете вкушать блага земли, если же отречетесь и будете упорствовать, то мечъ пожретъ васъ* (I, 19—20). И снова: *Я звалъ, и вы не отвѣчали, говорилъ, и вы не слушали, но дѣлали злое въ очахъ Моихъ и избирали то, что было неугодно Мнѣ* (LXV, 12). Самъ Господь въ евангеліи говоритъ: *Іерусалимъ, Іерусалимъ, избивающій пророковъ и камнями побивающій посланныхъ къ тебѣ! сколько разъ хотѣлъ Я собрать дѣтей твоихъ, какъ птица собираетъ птенцовъ своихъ подъ крылья, и вы не захотѣли* (Мѳ. XXIII, 37). Гдѣ мы видимъ хотѣніе и нехотѣніе, избраніе и отверженіе, тамъ обнаруживается не сила природы, а свобода воли. Томы обоихъ завѣтовъ полны свидѣтельствъ подобнаго рода, коими какъ все благо, такъ и все зло всегда приписываются волѣ“ [1]).

Юліанъ въ доказательство той мысли, что „свобода и послѣ грѣховъ остается столь же полною, какою была прежде грѣховъ“ [2]), приводитъ слѣдующія изреченія Іисуса Христа: *Я пришелъ во имя Отца Моего, и не принимаете Меня, а*

---

[1]) Epist. ad. Demetr. c. 8.

[2]) Op Imp. I, 91.

*если иной придетъ въ имя свое, его примете* [1]).—*Или признайте дерево хорошимъ и плодъ его хорошимъ, или признайте дерево худымъ и плодъ его худымъ* [2]).—*Когда не вѣрите Мнѣ, вѣрьте дѣламъ моимъ* [3]), „и всего сильнѣе, продолжаетъ Юліанъ, Спаситель утверждаетъ свободу, когда говоритъ, что намѣреніе Его было задержано человѣческой волей: *Іерусалимъ, Іерусалимъ, сколько разъ Я хотѣлъ собрать дѣтей твоихъ, какъ птица собираетъ птенцовъ своихъ подъ крылья, и вы не захотѣли*, послѣ чего не слѣдуетъ: но Я собралъ, хотя ты и не хотѣлъ, а слѣдуетъ: *оставляется вамъ домъ вашъ пустъ*, чтобы показать, что жители Іерусалима справедливо наказаны за злое дѣло и что они не должны извинять себя какою-нибудь необходимостію“ [4]). Такимъ образомъ, по Юліану, свобода воли мыслима въ человѣкѣ, только какъ полная возможность во всякое время склониться на сторону добра и зла.

Доказательство сохраненія свободной воли въ теченіе всей жизни человѣка пелагіане, далѣе, видѣли въ самомъ фактѣ нравственнаго вмѣненія человѣку его поступковъ. „Почему, пишетъ Пелагій, одни имѣютъ судить, а другіе быть судимы, если не потому, что въ одной и той же природѣ дѣйствуетъ различная воля, почему и дѣлаемъ различное, хотя всѣ можемъ дѣлать одно и тоже? Для поясненія приведемъ примѣръ: Адамъ изгнанъ изъ рая, Энохъ восхищенъ изъ міра. Въ томъ и другомъ случаѣ Господь показываетъ свободу рѣшенія: какъ могъ угодить согрѣшившій, такъ могъ отпасть и угодившій. Если бы оба не были способны къ тому и другому, то праведный Богъ, конечно, не могъ бы наказать одного и избрать другаго. Это же можно видѣть и изъ примѣра Каина и Авеля, равно какъ Іакова и Исава, и нужно при-

[1]) Іоан. V, 43.
[2]) Мѳ. XII, 33.
[3]) Іоан. X, 38.
[4]) Op. Imp. I, 93.

знать, что одна только воля была причиной различныхъ заслугъ въ одной и тойже природѣ обоихъ“ [1]). Далѣе, эту мысль о сохраненіи человѣкомъ свободной воли въ теченіе всей его жизни пелагіане доказывали и отрицательнымъ путемъ, именно, посредствомъ полемики противъ ученія Августина о потерѣ падшимъ человѣкомъ свободы дѣлать добро. Противъ мысли о природной, наслѣдственно получаемой каждымъ человѣкомъ необходимости грѣшить, пелагіане прежде всего возражали съ своей креаціонистической точки зрѣнія въ томъ смыслѣ, что такое ученіе ведетъ къ манихейскому представленію Творца людей, какъ существа несовершеннаго или злобнаго. Если человѣкъ выходитъ изъ рукъ Творца съ волею, обреченною на необходимость грѣшить, то виновникомъ этой необходимости, причиною этого великаго зла является Богъ, потомучто все, что лежитъ въ человѣческой природѣ, создается Богомъ. Мало того, если Богъ, создавши человѣка съ необходимостію грѣшить, приказываетъ ему не грѣшить и наказываетъ за грѣхи, то Онъ является нарушителемъ самыхъ элементарныхъ началъ справедливости. „Какимъ образомъ, спрашиваетъ Целестій, можно назвать Бога праведнымъ, если Онъ вмѣняетъ неизбѣжное?—Если человѣкъ грѣшитъ по необходимости природы, то онъ свободенъ отъ вины, потомучто какимъ образомъ можетъ быть виновно неизбѣжное?“ (Defin. Coel.).

Затѣмъ, какимъ образомъ, спрашивали пелагіане, могла произойти необходимость грѣшить? Вслѣдствіе чего могла быть утрачена свобода дѣлать добро? И утрата этой свободы не означаетъ ли поврежденія самаго существа человѣческаго духа, утраты существеннѣйшаго, неотъемлемаго свойства разумнаго духа, безъ каковаго свойства человѣкъ перестаетъ быть сознательно-разумнымъ и нравственно-отвѣтственнымъ существомъ? Противъ ученія Августина о поврежденіи свободы воли грѣхомъ перваго человѣка пелагіане возставали съ

[1]) Epist. ad Demetr. c. 8.

особенною силою и создали своеобразныя воззрѣнія на существо свободы воли, на существо грѣха и на взаимоотношеніе между грѣхомъ и свободою.

Односторонне понявъ ученіе св. Писанія о предоставленной человѣку свободѣ грѣшить или жить свято и о нравственной отвѣтственности человѣка за свои поступки, пелагіане создали отвлеченно-діалектическое понятіе о свободѣ воли, какъ вложенной въ человѣческую природу Богомъ и потому неизмѣняемой и неуничтожаемой способности человѣка всегда дѣлать свободный выборъ между добромъ и зломъ, грѣхомъ и праведностію, способности свободнаго нравственнаго самоопредѣленія. Существо свободы Юліанъ опредѣляетъ, какъ „движеніе духа, никѣмъ не принуждаемаго“, или какъ „возможность допустить грѣхъ или избѣжать грѣха“ [1]), т. е., какъ ни отъ чего не зависящую способность свободнаго нравственнаго самоопредѣленія. По разсужденію Пелагія, „мы имѣемъ созданную Богомъ возможность избранія двоякаго пути, подобно плодоносному корню, который производитъ различное чрезъ волю человѣка и который можетъ по собственному рѣшенію человѣка или благоухать цвѣтомъ добродѣтелей или отвращать отъ себя пороками“ [2]). Эта свобода есть величайшій даръ Божій человѣку, потомучто она именно вмѣстѣ съ разумомъ и составляетъ образъ Божій въ человѣкѣ, дѣлаетъ человѣка существомъ нравственно-разумнымъ, выдѣляетъ человѣка изъ ряда всѣхъ прочихъ земныхъ тварей. Не будь свободы воли, духовная жизнь человѣка подчинялась бы столь же необходимымъ законамъ, какъ и жизнь физическая, и потому потеряла бы всякій нравственный смыслъ. Безъ свободы воли люди, подобно неразумнымъ тварямъ, осуществляли бы волю Божію, слѣдуя инстинктамъ своей природы, и не сознавали и не цѣнили бы своего высокаго достоинства. Отсюда

[1]) Op. Imp. V, 42; I. 78. 79. 82; VI, 11.

[1]) De gratia Chr. n. 19.

и самую возможность избранія грѣха, какъ необходимую сторону свободы, пелагіане называли благомъ, хотя въ реальномъ осуществленіи этой возможности не видѣли блага и не считали, подобно оптимистамъ, грѣхъ и зло явленіями нормальными и неизбѣжными въ ходѣ нравственнаго развитія какъ отдѣльнаго субъекта, такъ и всего человѣчества. Возможность выбора зла есть благо только въ томъ относительномъ смыслѣ, что безъ этой возможности добро было бы необходимымъ, а не было бы „собственнымъ“ произведеніемъ человѣка и потому не имѣло бы нравственной цѣнности. „Нужно, пишетъ Пелагій Димитріадѣ, разсмотрѣть то, что соблазняетъ невѣжественную толпу, чтобы ты не думала, что человѣкъ не созданъ дѣйствительно благимъ, потому что можетъ дѣлать зло и не влечется силою природы къ необходимости неизмѣннаго добра. Если тщательно разсмотришь, то тебѣ откроется высота и превосходство положенія человѣка въ томъ именно, въ чемъ находятъ недостатокъ. Въ этомъ различеніи двоякаго пути, въ этой свободѣ выбора той и другой части и заключается вся красота разумной души. Въ этомъ, говорю, заключается вся честь нашей природы, все достоинство; лишь вслѣдствіе этого величайшіе люди заслуживаютъ похвалу и награду, ибо пребываніе въ добрѣ и не составляло бы какой нибудь добродѣтели, еслибы нельзя было переходить къ злу. Богъ, желая одарить разумное твореніе даромъ свободнаго добра и властію свободнаго рѣшенія, устроилъ такъ, что человѣкъ пріобрѣтаетъ то, что хочетъ. Какъ способный къ добру и злу, онъ по природѣ можетъ достигать того и другого и склонять волю къ тому и другому. Тварь не могла бы имѣть добровольнаго блага, еслибы она не могла имѣть и зла. Творецъ пожелалъ, чтобы мы были способны къ тому и другому, но дѣлали одно, именно добро, что Онъ и приказалъ, а способность къ злу далъ для того только, чтобы волю Его мы исполняли по своей волѣ. Посему и самая возможность дѣлать зло есть благо, такъ какъ дѣлаетъ болѣе цѣннымъ

избраніе добра, дѣлая его добровольнымъ, а не принудительнымъ: мы можемъ избрать и отвергнуть, одобрить и осудить. Единственное преимущество разумнаго творенія предъ неразумнымъ состоитъ именно въ томъ, что одно оно имѣетъ благо свободы, тогда какъ прочія твари имѣютъ лишь блага необходимости и созданія“ [1]). Здѣсь, какъ и всюду, Пелагій очевидно не отличаетъ современнаго состоянія человѣка отъ состоянія человѣка первозданнаго, разсуждая вообще объ отличіи и превосходствѣ разумнаго творенія предъ неразумнымъ. Это „благо природы (свобода воли), продолжаетъ онъ, вложено во всѣхъ людей, и въ язычниковъ, кои не чтутъ Бога“. Вложенное во всѣхъ людей, какъ неотъемлемое свойство человѣческой природы, это благо существуетъ „a necessario“, по необходимости. Измѣнить или уничтожить эту свободу не во власти человѣка, а во власти Творца. „Мы различаемъ, учитъ Пелагій, возможность, хотѣніе и осуществленіе (posse, velle et esse). Возможность полагаемъ въ природѣ, хотѣніе въ рѣшеніи, а осуществленіе въ дѣйствіи. Возможность относится собственно къ Богу, Который вложилъ ее въ свое твореніе, а хотѣніе и осуществленіе должны быть относимы къ человѣку, потомучто источникомъ имѣютъ рѣшеніе. Итакъ, за волю и за дѣло похвала принадлежитъ человѣку, точнѣе—человѣку и Богу, Который далъ возможность хотѣть и дѣйствовать и Который всегда помогаетъ этой возможности помощію своей благодати. А что человѣкъ можетъ хотѣть и дѣлать благо, это относится къ одному только Богу. Возможность эта существуетъ даже и тогда, когда она не проявляется въ хотѣніи и дѣйствіи, а эти послѣднія безъ той возможности немыслимы. Свободенъ я не имѣть и благой воли, и дѣйствія, но никоимъ образомъ я не могу уничтожить (не имѣть) возможности добра; она есть во мнѣ, если даже я не буду хотѣть ея. Эту мысль можетъ пояснить примѣръ. Что глазами можемъ видѣть, это—

[1]) Epist. ad Demetr. c. 2.

не наше, а что хорошо или дурно видимъ, это—наше. Кратко говоря, что мы можемъ дѣлать, говорить, мыслить всякое благо, это относится къ Тому, Кто далъ эту возможность и помогаетъ ей, а что хорошо дѣйствуемъ, говоримъ и мыслимъ, это—наше, потомучто все это можемъ обратить во зло“ [1]). Кратко выражая эту же мысль Пелагія, Юліанъ утверждаетъ, что „naturalia necessaria sunt“—природное необходимо и потому неуничтожимо (omne, quod naturaliter habet homo, a necessario), а слѣдовательно неуничтожима и свобода дѣлать добро или зло, какъ природная [2]). Отсюда уничтоженіе свободы дѣлать добро могло бы произойти только въ томъ случаѣ, еслибы Самъ Богъ захотѣлъ въ наказаніе за грѣхъ измѣнить природу созданнаго Имъ человѣка, но Писаніе такъ не учитъ. Если бы Богъ, отнявъ у человѣка свободу дѣлать добро, сталъ потомъ судить человѣка за грѣхи, то это была бы „не правда, а высшая несправедливость“, Богъ увеличивалъ бы грѣхи людей [3]).

Сама же по себѣ свобода дѣлать добро не могла уничтожиться вслѣдствіе единичнаго выбора зла, такъ какъ въ этомъ выборѣ лишь проявилась одна изъ необходимыхъ сторонъ свободы. „Что новаго, спрашиваетъ Юліанъ, что неожиданнаго случилось послѣ преступленія человѣка, вслѣдствіе чего могло бы разрушиться установленное Богомъ? Человѣкъ былъ созданъ съ способностію грѣшить и не грѣшить; когда согрѣшилъ, сдѣлалъ то, что не долженъ былъ, однако могъ. Чѣмъ же онъ погубилъ ту способность, которая для того и создана, чтобы онъ могъ хотѣть, могъ и не хотѣть того, чего пожелалъ въ дѣйствительности“ [4]). Грѣхъ былъ „свидѣтельствомъ свободы“.

---

[1]) De gratia Chr. n. 5.

[2]) Op. Imp. V, 55. 49.

[3]) Августинъ дѣйствительно училъ, что Богъ «увеличиваетъ грѣхи», посылая въ наказаніе за грѣхъ состояніе духовной слѣпоты, которая и сама есть грѣхъ.

[4]) Op. Imp. VI, 11.

Затѣмъ, если бы, разсуждалъ Юліанъ, единичный выборъ грѣха могъ уничтожить способность дѣлать добро, то и единичный выборъ добра, по этой логикѣ, также долженъ былъ бы уничтожить способность дѣлать зло. Какъ, спрашиваетъ онъ, представлять перваго человѣка? Такъ ли, что единичный выборъ добра или зла дѣлалъ для него невозможнымъ дальнѣйшій выборъ котораго-нибудь изъ этихъ, или же такъ, что эта невозможность простиралась только на добро, т. е. что человѣкъ былъ устроенъ такъ, что вслѣдствіе грѣха онъ долженъ былъ потерять свободу къ добру, а вслѣдствіе выбора добра онъ не могъ потерять свободы дѣлать зло? Если ты согласишься съ послѣднимъ, то несомнѣнно, что природа человѣческая была устроена Творцомъ нецѣлесообразно. Если же допустишь первое, то этому противорѣчитъ исторія, такъ какъ извѣстно, что Адамъ согрѣшилъ не немедленно послѣ того, какъ дана ему заповѣдь, а пробылъ нѣкоторое время въ послушаніи и однако это пребываніе въ добрѣ не уничтожило въ немъ возможности склониться на грѣхъ; ясно, что и единичный выборъ грѣха не могъ уничтожить способности къ добру [1]).

Утвердившись такимъ образомъ въ мысли, что свободная воля остается у человѣка неповрежденною въ теченіе всей его жизни и понявъ отсюда свободу воли, какъ совершенно безразличную, подобную находящимся въ равновѣсіи вѣсамъ, способность нравственнаго самоопредѣленія, пелагіане, естественно, и понятіе о грѣхѣ составили также поверхностное, формальное. Если воля всегда остается тожественною себѣ, то ясно, что грѣха, какъ пребывающей грѣховности, какъ зла, какъ дурной воли, не можетъ быть: грѣхъ есть единичный актъ самоопредѣленія въ направленіи противномъ волѣ Божіей. И дѣйствительно, по опредѣленію Пелагія, грѣхъ есть „perpetam facti actus“—совершеніе дурного поступка.

---

[1]) Op. Imp. VI, 12.

По Юліану, „грѣхъ есть стремленіе свободной воли, запрещаемое праведностію, или воля (намѣреніе) совершить то, что запрещается праведностію и отъ чего свободно воздержаться". По „опредѣленіямъ" Целестія „грѣхъ есть совершеніе того, что запрещено закономъ и неисполненіе того, что приказано закономъ" [1]).

Откуда же въ человѣкѣ возникаетъ стремленіе, запрещаемое праведностію? Откуда зло? Какъ возникаетъ грѣхъ? Не слѣдуетъ искать никакого иного источника грѣха, кромѣ свободной воли. Возможность уклоненія воли съ пути праведности заключается въ самой природѣ свободы. Возражая противъ ученія Августина о томъ, что возможность грѣха заключается уже въ самой тварности и конечности разумныхъ существъ, какъ созданныхъ изъ ничего, Юліанъ увѣряетъ, что такой взглядъ Августина приводитъ къ манихейству, къ признанію необходимости грѣха и власти злаго начала надъ всѣмъ сотвореннымъ, потомучто все существующее сотворено изъ ничего. На отвѣтъ Августина, что происхожденіе человѣка изъ ничего онъ не считаетъ необходимою причиною происхожденія зла, а только условіемъ возможности происхожденія зла, Юліанъ возражаетъ, доказывая ту мысль, что единственное условіе возможности происхожденія зла слѣдуетъ полагать въ свободной волѣ; злая воля потому могла произойти, что могла произойти и добрая, иначе говоря, потому, что воля человѣка обладаетъ свободою. Съ этой точки зрѣнія самый вопросъ о происхожденіи злой воли казался Юліану праздным. Если вы спросите, разсуждалъ онъ, откуда могла произойти злая воля въ первомъ человѣкѣ, то я отвѣчу на это, что вы сами не понимаете того, что говорите. Воля есть не что иное, какъ именно свободное отъ всякаго принужденія движеніе духа. Такимъ образомъ, вы спрашиваете о необ-

---

[1]) De natura et gratia, n. 21; Op. Imp. V, 28; De perfect. just. hom. n. 2—11.

ходимой причинѣ той вещи, которая не могла бы существовать, если бы она дѣйствительно была подчинена необходимости. Если указывать какую нибудь причину этого свободнаго движенія духа, то воля не возникаетъ, а уничтожается, потому-что самое понятіе о волѣ показываетъ, что она своимъ движеніемъ не обязана никакой причинѣ. Свобода же воли дарована человѣку не потому, что онъ созданъ изъ ничего, а потому, что онъ созданъ по образу Божію: образъ Божій и заключается именно въ свободѣ воли. Если самую возможность происхожденія воли полагать въ созданіи человѣка изъ небытія и тѣмъ не менѣе считать эту возможность благомъ, то и причиною этого блага слѣдуетъ считать не Бога, а то небытіе, изъ котораго Богъ воззвалъ волю къ бытію. Если же назвать зломъ, то это будетъ хулою на Бога [1]). Метафизическая основа грѣха заключается такимъ образомъ исключительно въ свободѣ воли. Реальное же самоопредѣленіе воли въ дурномъ направленіи совершается подъ вліяніемъ различныхъ причинъ, между коими главное значеніе Пелагій придавалъ дурнымъ впечатлѣніямъ дѣтства, вліянію чувственныхъ склонностей и внушеніямъ злого духа. Рождаясь совершенно свободнымъ отъ всякаго нравственнаго содержанія, человѣкъ, приходя въ возрастъ, необходимо подвергается вліянію окружающей среды и естественно, по подражанію, склоняетъ свою волю къ тому, что видитъ въ другихъ и что кажется ему, не имѣющему еще разсужденія, естественнымъ и справедливымъ [2]). Въ то же время даютъ знать себя потребности чувственной природы и естественно склоняютъ человѣка къ излишествамъ въ удовлетвореніи ихъ, такъ какъ послѣднее доставляетъ ему удовольствіе, а продолженія и усиленія удовольствій человѣку отъ природы свойственно желать. Борьбу съ чувственными влеченіями Пелагій считаетъ очень трудною [3]). Наконецъ, злой

[1]) Op. Imp. V. 31—40.

[2]) Epist. ad Demetr. c. 8, 13.

[3]) Ibid., c. 13. 10.

духъ, исконный врагъ человѣка, склоняетъ волю послѣдняго къ злу, „разслабляетъ неопытныя души мыслями.... внушаетъ грязныя и нечестивыя помышленія“ [1]).

Опредѣливъ свободу воли, какъ обсолютно независимую способность выбора, и грѣхъ, какъ единичный актъ самоопредѣленія, и отвергнувъ мысль о разслабленіи воли чрезъ грѣхъ, пелагіане естественно пришли къ отрицанію ученія церкви о поврежденіи человѣческой природы въ Адамѣ. Здѣсь ученіе пелагіанъ достигло кульминаціоннаго пункта, такъ какъ вся полемика ихъ съ православными въ сущности была направлена къ опроверженію ученія о вліяніи грѣха на человѣческую природу. Исходнымъ пунктомъ въ этой полемикѣ служило понятіе о грѣхѣ, какъ единичномъ актѣ воли. „Нужно, разсуждаетъ Пелагій, прежде всего обсудить, справедливо ли говорятъ, что природа человѣческая разслаблена и измѣнена чрезъ грѣхъ. Здѣсь прежде всего нужно спросить, что такое грѣхъ, субстанція ли какая или лишонное всякой субстанціи имя, коимъ неудачно означается не вещь, не существованіе, а совершеніе дурного поступка? Думаю, что такъ, а если такъ, то какимъ образомъ могло разслабить или измѣнить природу то, что не имѣетъ субстанціи“ [2])? Какъ актъ воли, „грѣхъ измѣняетъ не состояніе природы, но качество заслуги“, и не можетъ „переходить въ состояніе природы“ [3]). Повредить субстанціи духа можетъ Творецъ ея, Богъ, но тогда уже не грѣхъ былъ бы реальною причиною измѣненія человѣческой природы на худшую, а Богъ.

Если грѣхъ вообще не можетъ оказывать вліянія на человѣческую природу, то и грѣхъ Адама вчастности не могъ извратить природу послѣдняго, а тѣмъ болѣе природу всѣхъ потомковъ его. И что дѣйствительно грѣхъ Адама не произ-

---

[1]) Ibid., c. 26.

[2]) De nat. et gr. n. 21.

[3]) Op. Imp. I, 96; III. 161: Res voluntatis non transit in conditionem naturae.

велъ никакой перемѣны какъ въ тѣлесной, такъ и въ духовной природѣ его, это пелагіане пытались доказать экзегетическимъ разсмотрѣніемъ библейскаго повѣствованія о судѣ Божіемъ надъ падшими прародителями. Судъ этотъ, по мнѣнію ихъ, не обнаружилъ никакой, произведенной грѣхомъ перемѣны въ состояніи природы первыхъ людей, а только показалъ то, что уже существовало въ нихъ, но до времени было скрыто отъ нихъ въ педагогическихъ цѣляхъ, какъ-то: необходимость умереть, трудъ въ потѣ лица, болѣзни рождающей и порабощеніе ея мужу. Всѣ тѣ бѣдствія, какія по божественному приговору постигли родъ человѣческій вслѣдъ за грѣхомъ Адама, Юліанъ считаетъ совершенно естественными явленіями; карательный характеръ ихъ состоялъ не въ возникновеніи ихъ въ наказаніе за грѣхъ, а только въ усиленіи тяжести ихъ, и то только лично для Адама и Евы, а не для всего человѣчества.

Прежде всего, „скорбь рождающей, разсуждаетъ Юліанъ, зависитъ очевидно отъ состоянія пола, такъ что эти скорби и воздыханія терпятъ при рожденіи и всѣ животныя.—Не болѣла бы, говоришь (Августинъ), жена, еслибы не была участницею въ преступленіи, и тотчасъ прибавляешь: но тотъ грѣхъ, по причинѣ котораго терпитъ скорбь жена, существуетъ не въ рождающей, а въ рождающемся; посему страдаютъ и крещеныя женщины. Итакъ, по твоему, здѣсь передача грѣха совершается уже не отъ матери къ сыну, а отъ ребенка къ матери.—Если муки рожденія, коимъ подвержены и крещеныя женщины, суть наказаніе за нечестіе (грѣхъ), то очевидно, что благодать не уничтожила въ нихъ нечестія: сила крещенія исчезаетъ. Если же въ таинствѣ уничтожается всякій грѣхъ, а скорбь, причиняемая трудностію рожденія, остается, то ясно, что это воздыханіе есть указатель природы, а не вины.—Затѣмъ, не сказано: *появятся* въ тебѣ скорби, или: *произведу* въ тебѣ воздыханія, чтобы знали, что эти ощущенія появились послѣ вины, но сказано: умножая

*умножу* печали твои. Очевидно, что уже въ естественномъ состояніи есть то, что имѣетъ быть не создано, а умножено: несуществующее не умножается.—Воздыханіе умножается въ Евѣ для того, чтобы наказать ее особенною тяжестію страданій. А на женщинъ послѣдующаго времени эти страданія простираются лишь вслѣдствіе природной умѣренности и разнообразія тѣлъ. Отъ грѣха произошла не скорбь при рожденіи, а чрезмѣрность этой скорби, какъ и въ прочія времена у нѣкоторыхъ за грѣхи случаются разслабленія тѣлъ, но это увеличеніе страданій не извращаетъ природнаго установленія. Мщеніе пало не на природу, а на лицо; на это указываютъ и выраженія Писанія: умножу печали *твои* и воздыханія *твои*. Въ словахъ же—„къ мужу твоему обращеніе твое и той тобою обладати будетъ“ показывается просто обязанность слабѣйшаго пола. Что жена по естественному чувству подчинятся мужу, это—порядокъ, а не наказаніе, потомучто, по Апостолу, „глава жены мужъ“ [1]). Если жена почитаетъ главу, то она хранитъ установленія природы, а не терпитъ наказаніе за грѣхъ: если она противится этому порядку, то становится виновной.—*И Адаму рече: проклята земля въ дѣлѣхъ твоихъ; въ печали снѣси тую вся дни живота твоего; терніи и волчцы возраститъ тебѣ и снѣси траву сельную. Въ потѣ лица твоего снѣси хлѣбъ твой, дондеже возоратишися въ землю, отъ нея же взятъ бысть, яко земля еси и въ землю отыдеши.* Что заслужили поля, чтобы за грѣхъ чужой воли принять участіе въ проклятіи? Можетъ ли быть проклято что-либо, не имѣющее вины? Если грѣхъ на человѣкѣ, а проклятіе на жатвѣ, то ясно, что вина не всегда получаетъ возмездіе. Если проклятіе изрекается землѣ для того, чтобы поразить согрѣшившаго, то отсюда не слѣдуетъ, что рождающіеся настолько несчастны, что оказываются виновными: упоминаніе о первомъ грѣхѣ предлагаетъ злой волѣ предостереженіе. Земля

[1]) 1 Кор. XI, 9.

понесла участіе въ винѣ ея. Въ какомъ смыслѣ нужно понимать проклятіе земли, это видно изъ дальнѣйшаго выраженія: *въ печали снѣси тую вся дни живота твоего*, т. е. чтобы человѣкъ зналъ, что земля бываетъ безплодна за грѣхи своего хозяина; плодоносіе земли заключается для того, чтобы преступникъ призналъ повинною проклятію не природу, не землю, а волю.

*Въ потѣ лица твоего снѣси хлѣбъ твой*,—я не вижу здѣсь никакой болѣзни. Что силы трудящихся возстановляются чрезъ потъ, въ этомъ скорѣе можно видѣть помощь природы; трудъ же былъ назначенъ человѣку въ раю. Что новаго случилось, если человѣкъ утрудившійся почувствовалъ потъ?—*Дондеже возвратишися въ землю, отъ нея же взятъ бысть, яко земля еси и въ землю отыдеши*. Эта важнѣйшая часть въ ходѣ мыслей содержитъ указаніе (объявленіе), а не наказаніе, съ тою цѣлью, чтобы утѣшить человѣка обѣщаніемъ кончины. Такъ какъ ранѣе Богъ упомянулъ о скорби, трудѣ, потѣ, ощущенія коихъ получила природа, а чрезмѣрность—лицо, то теперь смягчаетъ горечь рѣчи указаніемъ предѣла, чтобы не показалось, что все это продолжится навѣчно. Но почему къ выраженію—„пока не обратишься въ землю“ Богъ не прибавилъ—„потомучто ты согрѣшилъ и преступилъ заповѣдь Мою“? Такъ слѣдовало бы сказать, если-бы причиною смерти была вина. Но что говоритъ? „потомучто ты—земля, и въ землю отойдешь“. Какимъ образомъ Адамъ былъ земля, это указано выше: „потомучто ты отъ земли взятъ“. Итакъ, если причиною возвращенія въ землю Богъ называетъ то, что Адамъ изъ земли созданъ, то безъ сомнѣнія онъ былъ смертенъ не за преступленіе, а по природѣ.

Итакъ, та безплодность земли, обиліе терновника, увеличенная трудность болѣзненнаго рожденія, пали на извѣстныхъ лицъ, а не на родъ человѣческій. Посему, когда родились Каинъ и Авель съ одною природою, но съ разными

волями, то ни Каину, добровольно согрѣшившему, не помогло то обстоятельство, что на немъ не тяготѣли грѣхи отца, ни Авелю не повредило то, что родители его согрѣшили.—Каинъ за преступленіе наказывается проклятіемъ земли: *проклятъ ты отъ земли, которая открыла лицо свое, чтобы принять кровь брата твоего; ты будешь трудиться надъ нею, но она не будетъ давать тебѣ силу свою.* Вотъ опять безплодіе земли возвѣщается земледѣльцу. И безчисленныя подобнаго рода мученія возвѣщаются во Второзаконіи. Что же? Сорныя травы нашихъ полей, надъ полотьемъ которыхъ трудится вооруженный граблями земледѣлецъ, произошли ли вслѣдствіе убійства Каинова? И такъ какъ, по вашему, всякій хозяинъ сорнаго поля долженъ быть считаемъ виновнымъ въ грѣхѣ, за который и наказывается обиліемъ сорныхъ травъ, то всѣ дѣти, хотя рождаются безъ зубовъ, не только съѣли яблоко, но и пролили кровь Авеля“ [1]).

Такъ Юліанъ рѣшительнымъ образомъ отвергаетъ всякую мысль о вліяніи грѣха Адама на состояніе человѣчества и во взглядѣ на природу человѣка защищаетъ чистый натурализмъ: современное состояніе человѣчества ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ первобытнаго. Тамъ имѣли быть и болѣзни, и трудъ, и смерть, какъ необходимое слѣдствіе самаго устройства человѣческаго тѣла; точно также была тамъ и плотская похоть, какъ природное чувство, въ томъ видѣ, въ какомъ она существуетъ теперь [2]). Хорошъ „paradisum pelagianorum“, восклицаетъ Августинъ. Однако при всемъ этомъ Юліанъ не отрицалъ возможности безсмертія для Адама, какъ особаго благодатнаго дара въ награду за послушаніе: „я не спорю противъ тѣхъ, кои утверждаютъ, что Адамъ въ награду за послушаніе могъ получить безсмертіе“ [3]). Такимъ признаніемъ

---

[1]) Op. Imp. VI, 26—27; ср. Comment. Pelagii in Rom. V, 12; VIII, 12; De pecc. mer. I, 2.

[2]) Op. Imp. III, 212; VI, 16.

[3]) Op. Imp. VI, 30.

Юліанъ нѣсколько смягчалъ стоявшее въ прямомъ противорѣчіи съ св. Писаніемъ утвержденіе Целестія, что Адамъ умеръ бы, если бы и не согрѣшилъ. Это положеніе Юліанъ принималъ просто въ смыслѣ смертности первозданной природы, безотносительно къ тому, могла ли она при какихъ-либо условіяхъ быть безсмертной.

Подобно Юліану и Пелагій отрицалъ вліяніе грѣха Адама на природу потомковъ послѣдняго. Осудивъ на Діоспольскомъ соборѣ положеніе Целестія: „грѣхъ Адама повредилъ только ему одному, а не роду человѣческому“, Пелагій съ обычною своею двуличностію имѣлъ при этомъ въ виду умственную оговорку въ томъ смыслѣ, что грѣхъ Адама далъ примѣръ и начало происхожденія всѣхъ послѣдующихъ грѣховъ человѣческаго рода, почему будтобы и можно сказать, что онъ повредилъ всему роду человѣческому. Точно также лживо осудилъ онъ и другое положеніе Целестія: „новорожденныя дѣти находятся въ томъ состояніи, въ какомъ былъ Адамъ до паденія“, имѣя въ виду оговорку въ томъ смыслѣ, что дѣти рождаются съ неразвитыми физическими и душевными силами, тогда какъ Адамъ былъ созданъ прямо въ зрѣломъ возрастѣ [1]). Тѣлесную смерть Пелагій считалъ естественнымъ явленіемъ, а ту смерть, которая, согласно угрозѣ Бога Адаму, вошла въ міръ вмѣстѣ съ грѣхомъ послѣдняго, онъ понималъ въ духовномъ смыслѣ. Объясняя слова апостола Павла: „и тако смерть во вся человѣки вниде“ [2]), Пелагій пишетъ: „кои грѣшатъ, тѣ и умираютъ, ибо смерть не пребыла на Авраамѣ, Исаакѣ и Іаковѣ, о коихъ Господь сказалъ: „всѣ они живутъ“ [3]). Здѣсь же апостолъ называетъ всѣхъ мертвыми потому, что при множествѣ грѣшниковъ не исключаются немногіе праведники: „нѣсть творяй благостыню, нѣсть

---

[1]) De pecc. orig. n. 14—16.

[2]) Римл. V, 12.

[3]) Лук. XX, 38.

до единаго“ [1]), или: „всякъ человѣкъ ложь“ [2]). Смерть перешла на всѣхъ тѣхъ, кои жили по человѣческому обычаю, а не по божественному“, коихъ въ этомъ смыслѣ Пелагій называлъ потомками Адама по подражанію ему въ преступленіи и, коихъ имѣя въ виду, онъ утверждалъ, что грѣхъ Адама повредилъ всѣмъ потомкамъ его [3]). Вообще въ своихъ комментаріяхъ Пелагій доказывалъ, что „никто изъ людей не поврежденъ чрезъ рожденіе, вредъ причиняется не переходомъ грѣха Адама, а подражаніемъ ему, такъ какъ Адамъ первый въ родѣ человѣческомъ согрѣшилъ. Виновнымъ и наказуемыхъ дѣлается тотъ, кто подражаетъ Адаму, грѣша по собственной волѣ, а не по рожденію“ [4]).

Отрицая мысль о поврежденіи человѣческой природы въ Адамѣ, пелагіане тѣмъ болѣе конечно должны были возстать противъ ученія Августина о переходѣ на всѣхъ людей перваго грѣха Адама, какъ причины общаго поврежденія. Августинъ дѣйствительно училъ, что первый грѣхъ Адама тяготѣетъ на всѣхъ людяхъ точно такъ же, какъ и на Адамѣ, будучи причиною всеобщаго осужденія людей, какъ одной „массы грѣха“, „массы погибели“, и прощается лишь въ крещеніи, при чемъ самая поврежденность остается. Первородный грѣхъ, по Августину, есть грѣхъ въ собственномъ смыслѣ, именно, тотъ первый грѣхъ Адама, который повлекъ извѣстный судъ Божій надъ согрѣшившими прародителями. Что онъ переходитъ на всѣхъ людей и что всѣ люди по отношенію къ нему находятся въ положеніи Адама, это Августинъ доказываетъ тѣмъ, что въ совершеніи его принимали участіе всѣ люди, вся человѣческая природа. Слова Апостола: „въ немъ же вси согрѣшиша“ (Рим. V, 12), Августинъ понималъ

---

[1]) Псал. CII, 2.

[2]) Псал. CXV, 11.

[3]) Common. M. Mercat. adversus haeres. Pelagii. n. 2. Ap. p. 2. S. August. oper. t. X. Edit Bened. У Миня t. 48 patrol. lat.

[4]) Ibid.

буквально въ томъ смыслѣ, что въ Адамѣ всѣ люди согрѣшили, совершили преступленіе, нарушили заповѣдь Божію, нарушили такъ же свободно и собственною волею, какъ и Адамъ; отсюда грѣхъ Адама есть грѣхъ общечеловѣческій. „Тотъ самый грѣхъ, который измѣнилъ перваго человѣка въ раю на худшее, такъ какъ былъ тяжелѣе, чѣмъ сколько мы можемъ постигнуть, передается каждому рождающемуся и прощается лишь возрождающемуся“ [1]).

Если ученіе о поврежденіи человѣческой природы казалось пелагіанамъ манихействомъ, то въ ученіи о переходѣ на всѣхъ людей грѣха Адама они видѣли совершенную нелѣпость, оскорбительную для божественнаго правосудія и для здраваго смысла. Противъ этого ученія они направили массу доводовъ.

Вотъ они:

I. Въ священномъ Писаніи нѣтъ ни малѣйшихъ основаній для ученія о переходѣ на всѣхъ людей грѣха Адамова [2]).

II. Св. Писаніе ясно учитъ, что Богъ вмѣняетъ человѣку только его личные грѣхи и никогда не наказываетъ за чужіе грѣхи, что̀ противно божественному правосудію. „Совершенно невозможно допустить, пишетъ Пелагій, чтобы Богъ, прощающій людямъ даже собственные ихъ грѣхи, вмѣнялъ имъ чужіе“ [3]). Въ доказательство этой мысли Юліанъ приводитъ слѣдующія изреченія св. Писанія. *Не умираютъ отцы за дѣтей и дѣти за отцовъ, но каждый въ своемъ грѣхѣ умретъ* [4]). Объ Амессіи, царѣ іудейскомъ, читаемъ, пишетъ

---

[1]) De nupt. et concupt. II, 58; Op. Imp. I, 47; De civit. Dei, XIII, 14. Что Августинъ дѣйствительно понималъ подъ первороднымъ грѣхомъ именно первый грѣхъ Адама, въ этомъ яснѣйше убѣждаетъ и тотъ фактъ, что онъ ни разу не упрекалъ пелагіанъ въ искаженіи его понятія о первородномъ грѣхѣ, когда они нападали на это понятіе съ особенною силою, полемизируя «противъ передачи грѣха».

[2]) Op. Imp. II, 201—202.

[3]) De pecc. mer. III, 15.

[4]) Второз. XXIV, 15.

Юліанъ, что онъ истребилъ убійцъ отца своего Іоаса, но сыновей ихъ не погубилъ, потомучто въ законѣ Божіемъ сказано: *не умираютъ отцы за сыновей и сыновья за отцовъ* [1]). Пророкъ Іезекіиль пишетъ: *было ко мнѣ слово Господне: зачѣмъ вы употребляете въ землѣ Израилевой эту пословицу, говоря: отцы ѣли кислый виноградъ, а у дѣтей на зубахъ оскомина? Живу Я, говоритъ Адонаи Господь Богъ, не будутъ впередъ говорить пословицу эту во Израилѣ:—Правда праведнаго при немъ и остается, и беззаконіе беззаконнаго при немъ и остается* [2]). Столь ясно выражена воля Божія, замѣчаетъ по поводу этихъ словъ Юліанъ, безъ сомнѣнія, въ предвѣдѣніи заблужденій нашего времени". Пророкъ затѣмъ пишетъ: *вы говорите: неправъ путь Господа. Послушайте, домъ Израилевъ! Мой ли путь неправъ? Не ваши ли пути неправы? Посему, Я буду судить васъ, домъ Израилевъ, каждаго по путямъ его* (29—30) [3]).

III. Если грѣхъ Адама, передаваемый наслѣдственно отъ отца къ сыну, прощается въ таинствѣ крещенія, то отъ христіанскихъ родителей, очищенныхъ отъ этого грѣха, дѣти должны рождаться свободными отъ послѣдняго [4]).

Въ опроверженіе этого возраженія Августинъ ссылался на примѣры: отъ привитой мыслины происходитъ дикая, которую нужно снова прививать; отъ обрѣзанныхъ въ ветхомъ завѣтѣ рождались дѣти, нуждавшіяся въ обрѣзаніи. Затѣмъ Августинъ указывалъ, что дѣти христіанскихъ родителей рождаются съ грѣхомъ Адама потому, что зачатіе происходитъ съ грѣхомъ, съ плотскою похотью. Пелагіане, съ одной стороны, опровергали самое мнѣніе о грѣховности похоти, какъ естественнаго чувства, а съ другой—указывали, что между похотью и грѣхомъ Адама нѣтъ никакого отношенія. Если

---

[1]) 4 Цар. XIV, 5—6.

[2]) Іезек. XVIII, 1—3. 20.

[3]) Op. Imp. III, 12—49; Contra Iul. V, 50; VI, 11—18.

[4]) De pecc. mer. III. 16; Contra Iul. V, 50; VI, 11—18.

похоть есть грѣховное явленіе и свидѣтельствуетъ о грѣховности родителя, то изъ этого слѣдуетъ только то, что и дѣти должны рождаться съ такою же грѣховною природою, а не съ грѣхомъ Адама [1]).

IV. Основываясь на извѣстной параллели Апостола между Адамомъ и Христомъ („какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ, такъ и во Христѣ всѣ оживаютъ"), пелагіане утверждали, что грѣхъ Адама повредилъ людямъ въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ помогла имъ праведность Христа. Какъ чрезъ Христа не всѣ оправданы, а только принявшіе участіе въ Его праведности, такъ и чрезъ Адама не всѣ осуждены, а только тѣ, кои сами навлекли на себя осужденіе, подражая ему въ нарушеніи воли Божіей: „если грѣхъ Адама повредилъ даже не грѣшащимъ, то и праведность Христа должна помогать даже не вѣрующимъ, потому что чрезъ Одного такъ же и даже болѣе спасены, чѣмъ прежде чрезъ одного погибли" [2]).

V. Первый грѣхъ Адама былъ прощенъ даже самому Адаму, что видно изъ того милосердія, какое проявилъ Богъ къ Адаму: Онъ далъ ему кожаныя одежды и надежду на спасеніе [3]).

VI. Первый грѣхъ Адама ничѣмъ не выдѣлялся изъ ряда другихъ грѣховъ его и грѣховъ всего человѣчества, что-

---

[1]) Во Христѣ, по Августину, не было первороднаго грѣха потому, что онъ зачатъ былъ безъ похоти. Conf. Iul. I, 4; V, 54.—Мнѣнія Августина и пелагіанъ о похоти см. въ Op. Imp. всю 4-ю кн., Lib. de nupt. et concup., Contra Iul. II, 20; III, 15—19. 21, 26—30, 40—44; IV, 52. 65, 71, 83; V, 15—45; 59—66; VI, 5—6. См. Wörter, Der pelagianismus. S. 281—295. Эта обширная полемика возникла по поводу обвиненія православныхъ пелагіанами въ отрицаніи богоустановленнаго супружескаго союза. Августиново порицаніе похоти, какъ величайшаго зла, по мнѣнію пелагіанъ, вело и къ отрицанію брака, такъ какъ безъ похоти немыслимо осуществленіе цѣли брака, рожденіе дѣтей. Отсюда пелагіане доказывали, что похоть, какъ естественное половое влеченіе, вложена Богомъ въ человѣческую природу и благословлена Богомъ при благословеніи брачнаго союза.

[2]) De pecc. mer. III, 2; Op. Imp. II, 100.

[3]) Symbolum Ruffini, c. VI; Migne, patrol lat. t. 48, p. 466 sqq.

переходить на всѣхъ людей. „Если, разсуждаетъ Юліанъ, совершенъ былъ волею и могъ сдѣлаться природнымъ грѣхъ Адама, то почему же ежедневные грѣхи, совершаемые виновною волею, не передаются потомкамъ во вредъ и въ поврежденіе имъ? Если эти послѣдніе (грѣхи), сколько жестокіе, столько же и многочисленные, не могли сдѣлаться врожденными, то по какому закону, на какомъ основаніи, по какой привиллегіи сдѣлался врожденнымъ тотъ одинъ“ [1])? Такой привиллегіей перваго грѣха Августинъ считалъ особенную тяжесть его, утверждая, что грѣхъ Адама былъ тяжелѣе, чѣмъ сколько можетъ постигать наша мысль, и лишь благодаря этой своей неизмѣримой тяжести онъ повредилъ всю человѣческую природу. Величина же грѣха обусловливалась совершенствомъ первозданной природы [2]). Пелагіане, напротивъ, не находили ничего особеннаго въ первомъ грѣхѣ Адама; они приравнивали этотъ грѣхъ къ преступленію слабаго, неосторожнаго ребенка и къ нарушенію подзакоснымъ человѣкомъ одного изъ тѣхъ неважныхъ предписаній, каковы были, напр., предписанія о пищѣ. „Кто тебѣ сказалъ, пишетъ Юліанъ противъ Августина, что грѣхъ Адама былъ гораздо тяжелѣе грѣха Каина или содомитовъ или, наконецъ, твоего? Въ исторіи нѣтъ никакого основанія для такой нелѣпости. Приказано было воздержаться отъ вкушенія плодовъ одного дерева: простой, неопытный, неосторожный, безъ опыта страха, безъ примѣра праведности, по настоянію жены, Адамъ взялъ снѣдь, соблазнительную и по (предполагаемой) сладости вкуса и по красотѣ. Здѣсь было преступленіе заповѣди. Здѣсь допущено было одно изъ тѣхъ преступленій, какія совершались въ различныя времена по желанію грѣшниковъ. Оно было не болѣе того, когда народъ израильскій употреблялъ въ пищу запрещенныхъ животныхъ, ибо сила грѣха заключалась не въ ка-

---

[1]) Op. Imp. VI, 11.

[2]) Op. Imp. VI, 22.

чествѣ яблока, а въ нарушеніи заповѣди. Итакъ, что же такое совершилъ Адамъ, чтобы грѣхъ его былъ выше человѣческаго разумѣнія?—О, безуміе! „Грѣхъ, болѣе тяжкій, чѣмъ сколько мы можемъ понимать, переходитъ на рождающагося“! Вкусить запрещеннаго яблока было болѣе преступно, чѣмъ убить святаго Авеля по злодѣйской зависти, чѣмъ осквернить права гостя и пола (содомиты), чѣмъ закалать своихъ дѣтей демонамъ, чѣмъ, наконецъ, невинныхъ, новое твореніе Божіе отдавать подъ власть діавола и обвинять Бога въ нечестіи (намекъ на Августина)“ [1])! Грѣхъ Адама былъ только первымъ грѣхомъ въ ряду безчисленныхъ преступленій рода человѣческаго. Въ словахъ Апостола „въ немъ же вси согрѣшиша“ выраженіе „въ немъ же“ (in quo) пелагіане понимали въ смыслѣ „propter quo“—по причинѣ чего, параллельно выраженію: „in quo corrigit junior viam suam“ [2])? Они утверждали, что, по Апостолу, на всѣхъ вслѣдствіе появленія въ мірѣ грѣха перешла смерть духовная, перешла потому, что всѣ согрѣшившіе согрѣшили по подобію преступленія Адама, т. е. нарушили законъ Божій внутренній или же и внѣшній, согрѣшили всѣ тѣ, кои, пользуясь разумомъ и свободною волею, могли согрѣшить и дѣйствительно согрѣшили, т. е. многіе, какъ и часто Апостолъ говоритъ „всѣ“ вмѣсто „многіе“. Такимъ образомъ, по пелагіанскому толкованію, Апостолъ въ данномъ случаѣ хочетъ сказать только то, что чрезъ Адама вошли въ міръ грѣхъ и духовная смерть, переходя на всѣхъ грѣшниковъ [3]).

Августинъ въ опроверженіе этихъ мыслей пелагіанъ и въ поясненіе церковнаго ученія о поврежденности человѣческой природы грѣхомъ Адама писалъ: „въ ветхомъ завѣтѣ приказано

---

[1]) Op. Imp. VI, 23.

[2]) Псал. CXVIII, 9

[3]) Толкованіе Юліаномъ словъ Апостола «въ немъ же вси согрѣшиша» см. въ Contra Iul. VI. 75; Op. Imp. II, 47—70; 173—177; III, 85—86; II, 135, 140.

было обрѣзывать часть тѣла для того, чтобы очистить порокъ. Если бы порока ни было въ сѣмени, то онъ не переходилъ бы на дѣтей, въ коихъ долженъ былъ быть уничтожаемъ плотскимъ обрѣзаніемъ, а если бы не переходилъ, то не нуждался бы и въ удаленіи чрезъ то плотское обрѣзаніе. А такъ какъ ребенокъ совершенно не имѣетъ собственнаго грѣха, то остается допустить, что не иной какой, а именно природный грѣхъ уничтожался въ немъ чрезъ то врачество, безъ котораго, по божественному опредѣленію, должна была погибнуть душа его въ народѣ его; при правосудномъ Богѣ этого не могло бы быть, если бы не было вины, которая въ дѣтяхъ можетъ быть только природной“ [1]). Выводъ отсюда ясенъ. „такъ какъ „крайняя плоти“, подлежавшая обрѣзанію, означаетъ грѣхъ и однако оказывается въ рождающемся, хотя бы ея и не было въ родителѣ, то и христіанскіе родители могутъ передавать своимъ дѣтямъ первородный грѣхъ, котораго не имѣютъ сами“ [2]).

Конечно, въ приведенныхъ словахъ Августина нѣтъ прямого, раціональнаго отвѣта на возраженіе пелагіанъ, и Юліанъ отчасти справедливо замѣтилъ, что „примѣры нисколько не помогаютъ тому, что безсильно защитить себя само“ [3]).

Августинъ понималъ, что сравненія и примѣры—не доказательство и потому въ концѣ концовъ обращался къ вѣрѣ: „если я не могу объяснить, какимъ образомъ живой рождаетъ мертваго (крещеный подлежащаго крещенію), то неужели это ложно потому только, что изъяснить это словами невозможно или очень трудно? „Одинъ за всѣхъ умеръ, итакъ всѣ мертвы“ (2 Кор. V, 14)—вотъ слова апостольскія, а объясненіе наше;

---

[1]) Cont. Iul. VI, 19. Нужно замѣтить, что этихъ словъ нѣтъ въ нѣкоторыхъ древнихъ рукописяхъ (Ватикан. и двѣ галльскія). Однако выраженная здѣсь мысль вполнѣ согласна съ другими сужденіями Августина. См. ibid. n. 20, 21; Op. Imp. I, 50. De pecc. mer. III, 16—17.

[2]) Cont. Iul. VI, 20.

[3]) Ibid. n. 15.

если желаешь противиться этому объясненію, то пойми, что безъ сомнѣнія нужно вѣрить, если даже не понимаешь“ [1]).

Раскрывая, насколько возможно, положительными доводами ученіе о первородномъ грѣхѣ, Августинъ старался обосновать его и отрицательно, ставя своихъ противниковъ въ затруднительное положеніе своими направленными противъ нихъ вопросами. Если на дѣтяхъ не тяготѣетъ никакого первороднаго грѣха, то за что же они, спрашивалъ онъ, лишаются царства небеснаго, если не получатъ крещенія? Пелагіане обѣщали имъ, какъ неосвященнымъ, низшую степень блаженства, называемую ими вѣчною жизнію въ отличіе отъ царства небеснаго, какъ высшей степени блаженства, доступной лишь крещенымъ; тогда Августинъ возражалъ: почему же справедливый Богъ изъ равно невинныхъ своихъ созданій однихъ удостоиваетъ царства небеснаго, а другихъ нѣтъ? На это пелагіане отвѣчали встрѣчнымъ вопросомъ: почему изъ равно виновныхъ и преступныхъ дѣтей однихъ Богъ спасаетъ, а другихъ отвергаетъ? На это Августинъ отвѣчалъ ученіемъ о предопредѣленіи [2]).

Особенно сильное доказательство существованія первороднаго грѣха въ дѣтяхъ Августинъ находилъ въ общей церковной практикѣ крещенія дѣтей въ оставленіе грѣховъ. Если дѣти не имѣютъ личныхъ грѣховъ и однако получаютъ крещеніе дѣйствительно въ оставленіе грѣховъ, то ясно, заключалъ Августинъ, что въ крещеніи имъ прощается природный грѣхъ или грѣхъ первородный. Отрицая этотъ грѣхъ, пелагіане, по Августину, должны были въ концѣ концовъ придти къ отрицанію необходимости крещенія дѣтей [3]). Изъ исторіи пелагіанства извѣстно, какъ настойчиво защитники православія обвиняли пелагіанъ, особенно предъ папами Иннокентіемъ

---

[1]) Ibid. n. 14.

[2]) De pecc. mer. I, 30—31; Contra Iul. I, 13. 19; III, 4. 9. 25; V, 44; Op. Imp. III, 161. 164; De praedest. Sanct. 16. 24. 25.

[3]) Contra Iul. III, n. 11.

и Зосимой, въ отрицаніи необходимости крещенія дѣтей, такъ что вожди пелагіанства принуждены были ясно выразить въ своихъ публичныхъ исповѣданіяхъ вѣры, что они признаютъ крещеніе дѣтей, которое „должно быть совершаемо тѣми же словами, какъ и надъ взрослыми“, т. е. въ отпущеніе грѣховъ [1]). Однако это исповѣданіе было лицемѣрно, такъ какъ въ дѣйствительности пелагіане не признавали прощенія дѣтямъ несуществующихъ грѣховъ и говорили, что дѣти крестятся въ оставленіе грѣховъ исключительно для сохраненія единообразія въ церковной практикѣ и вообще для исповѣданія той истины, что въ крещеніи дается прощеніе грѣховъ тѣмъ, кои нуждаются въ этомъ прощеніи [2]). Дѣйствительную же силу крещенія младенцевъ пелагіане полагали въ освящающемъ дѣйствіи благодати Божіей на душу младенца. Чрезъ крещеніе, по словамъ Юліана, „грѣшникъ изъ злого становится благимъ, а невинный, не имѣвшій никакого зла въ собственной волѣ, изъ благаго становится лучшимъ (optimum), такъ что, хотя оба, получивъ освященіе, становятся членами Христа, однако при этомъ одинъ бываетъ захваченъ въ злой волѣ, а другой—въ благой природѣ“ [3]). „Свидѣтельствуемъ и письменно и устно, пишетъ онъ же, что всѣ должны быть возрождаемы крещеніемъ, не для того, чтобы даромъ этого благодѣянія быть извлеченными изъ власти діавола, но для того, чтобы созданія Божіи стали залогами Божіими, чтобы рожденные бренно, хотя невинно, возродились драгоцѣнно, однако не ложно, чтобы происшедшіе чрезъ божественныя установленія возвышались чрезъ таинства Божіи, чтобы принявшіе дары природы получили и дары благодати, такъ чтобы Господь, создавшій ихъ благими, чрезъ обновленіе и усынов-

[1]) De pecc. mer. I, 26. 22; De gratia Christi, n. 32. 35; De pecc. orig. n. 5—6, 20—22, 24.

[2]) Epist. 195, n. 45, inter Augustin. Edit. Bened.

[3]) Op. imp. I, 54; De pecc. mer. I, 23; III, 6.

леніе дѣлалъ ихъ лучшими“ [1]). Такимъ образомъ, по мнѣнію пелагіанъ, крещеніе младенцевъ имѣло смыслъ усыновленія ихъ Богу и возвышенія благой природы ихъ въ болѣе совершенное состояніе.

## IV.

„Человѣкъ легко можетъ быть безъ грѣха и хранить заповѣди Господни, если хочетъ“.—Это положеніе Целестія неизбѣжно вытекаетъ изъ ученія о свободѣ воли. Если воля всегда одинаково способна склониться какъ на сторону добра, такъ и на сторону зла, то почему не допустить возможности существованія такихъ людей, у которыхъ воля на самомъ дѣлѣ всегда склонялась только на сторону добра? Праведность, по пелагіанскому представленію, есть исполненіе приказаннаго въ законѣ и воздержаніе отъ запрещеннаго закономъ, равно какъ грѣхъ есть неисполненіе приказанаго и исполненіе запрещеннаго закономъ. Но „все приказанное можетъ быть исполнено и отъ всего запрещеннаго можно воздержаться, слѣдовательно, заключаетъ Целестій, человѣкъ можетъ быть безъ грѣха“. т. е. праведнымъ [2]).

„Вникай въ божественныя Писанія, поучаетъ Пелагій Димитріаду, изъ коихъ ты можешь понять всю волю Божію, понять, что запрещается, что предписывается, что допускается, что служитъ предметомъ увѣщаній: запрещается зло, предписывается благо, допускается среднее, рекомендуется совершенное“. Далѣе Пелагій разсуждаетъ, что достиженіе праведности предписано всѣмъ, т. е. всѣ должны воздерживаться отъ зла и творить добро, а къ достиженію совершенства христіане призываются, но не обязательно, евангельскими совѣтами [3]). Это различеніе праведности и совершенства, „грас-

[1]) Op. Imp. V, 9: III, 145—151.
[2]) De perfect. just. hom. 11.
[3]) Epist. ad Demetr. c. 9. 10.

ceptorum“ и „consiliorum“, какъ средствъ къ достиженію перваго и втораго, служитъ характерною особенностію пелагіанскаго ученія о спасеніи, возникнувъ на западѣ повидимому раньше пелагіанскаго движенія. Праведность—дѣланіе должнаго и недѣланіе недолжнаго, совершенство—дѣланіе сверхдолжнаго, имѣющее плодомъ сверхдолжныя заслуги, увеличивающія степень награды. Въ томъ и другомъ случаѣ человѣкъ стоитъ въ юридическомъ отношеніи къ Богу: сколько онъ пріобрѣтетъ заслугъ исполненіемъ приказаннаго, такую и награду получитъ или же соотвѣтственную степень наказанія.

Чтобы быть собственными человѣку, чтобы имѣть значеніе заслугъ, добрыя дѣла должны быть совершаемы собственными силами человѣка. И что человѣкъ дѣйствительно имѣетъ силы совершать добрыя дѣла, т. е. достигать праведности „изъ себя и въ себѣ“, какъ выражается Пелагій [1]), яснѣйшее доказательство этого пелагіане видѣли въ самомъ фактѣ существованія заповѣдей, разсуждая въ томъ смыслѣ, что Богъ и не далъ бы ихъ, еслибы человѣкъ не могъ исполнить ихъ во всей полнотѣ. „По обычаю рабовъ гордыхъ и негодныхъ, пишетъ Пелагій, мы отказываемся въ лицо Господу и говоримъ: жестоко, тяжело, мы не можемъ, мы люди, мы обременены слабою плотью. О, слѣпое безуміе! О, нечестивое безразсудство! Мы обвиняемъ Бога вѣдѣнія въ двойномъ невѣдѣніи, именно, что Онъ не знаетъ, что̀ дѣлаетъ и что̀ приказываетъ, какъ будто Онъ, забывъ о слабости человѣческой, которую Самъ же создалъ, наложилъ на человѣка такія заповѣди, которыхъ тотъ не въ силахъ понести, и такимъ образомъ, о, нечестіе, мы приписываемъ праведному неправду, блаженному жестокость, утверждая, что Онъ, во первыхъ, приказываетъ невозможное, а во вторыхъ, наказываетъ человѣка за то, что неизбѣжно, такъ что, повидимому, Богъ ищетъ не столько нашего спасенія, сколько наказанія.—Никто не знаетъ на-

[1]) Epist. ad Demetr. c. 11.

шихъ силъ столь хорошо, какъ Тотъ, Кто далъ ихъ намъ, и никто такъ не понимаетъ, сколько мы можемъ, какъ Тотъ, Кто даровалъ намъ самую силу мочь“ [1]).—Целестій возможность быть праведнымъ, т. е. безгрѣшнымъ, выводилъ изъ понятія о грѣхѣ, какъ актѣ, совершаемомъ „nullo cogitante“, а также и изъ самаго факта существованія заповѣдей, исполненіе коихъ предписано и, слѣдовательно, возможно. „Отрицающаго положеніе, что человѣкъ можетъ быть безъ грѣха, прежде всего слѣдуетъ спросить: что такое грѣхъ? Есть ли онъ нѣчто такое, чего можно избѣжать, или же чего нельзя избѣжать? Если послѣднее, то это уже не грѣхъ, а если первое, то человѣкъ можетъ быть безъ того, чего можетъ избѣжать.—Затѣмъ нужно спросить: есть ли грѣхъ дѣло необходимости, или воли? Если необходимости, то не грѣхъ, а если воли, то его можно избѣжать.—Далѣе нужно спросить: есть ли грѣхъ нѣчто природное или случайное? Если природное, то—не грѣхъ, а если случайное, т. е. такое, что можетъ отсутствовать, и чего человѣкъ можетъ избѣжать, то человѣкъ можетъ быть и безъ него.—Затѣмъ нужно спросить, что такое грѣхъ? Актъ или вещь? Если—вещь, то онъ необходимо долженъ имѣть творца, а если имѣетъ творца, то вводится иной творецъ нѣкоторой вещи, кромѣ Бога. А если такъ говорить—нечестиво, то необходимо признать, что всякій грѣхъ есть актъ, а не вещь. Если же актъ, то уже потому самому, что актъ, можетъ быть избѣгнутъ.—Снова нужно спросить, долженъ ли человѣкъ быть безъ грѣха? Безъ сомнѣнія, долженъ. Если долженъ, можетъ: если бы не могъ, то и не былъ бы долженъ. Если человѣкъ не долженъ быть безъ грѣха, то долженъ быть съ грѣхомъ, но если грѣхъ признать за должное, то онъ уже не будетъ грѣхомъ. Если же говорить такъ—нелѣпо, то необходимо признать, что человѣкъ долженъ быть безъ грѣха, а долгъ можетъ простираться только на возмож-

[1]) Epist. ad Demetr. c. 16.

ное.—Снова нужно спросить, предписано ли человѣку быть безъ грѣха? Или онъ не можетъ этого, и это не предписано, или же, если предписано, можетъ. Ибо, что́ предписывается, что совершенно не можетъ быть выполнено?—Хочетъ ли Богъ, чтобы человѣкъ былъ безъ грѣха? Безъ сомнѣнія, хочетъ, и, безъ сомнѣнія, человѣкъ можетъ. Ибо кто настолько безуменъ, чтобы сомнѣваться въ возможности того, чего хочетъ Богъ?—Далѣе, какимъ образомъ человѣкъ грѣшитъ? По необходимости ли природы, или чрезъ свободу рѣшенія? Если по необходимости природы, то онъ свободенъ отъ вины; а если по свободѣ рѣшенія, то нужно спросить, отъ кого онъ получилъ самую свободу? Безъ сомнѣнія, отъ Бога. А что далъ Богъ, то, безъ сомнѣнія, благо. Но на какомъ основаніи свобода считается благомъ, если она болѣе склонна къ злу, чѣмъ къ добру? А она именно болѣе склонна къ злу, если чрезъ нее человѣкъ съ грѣхомъ можетъ быть, а безъ грѣха не можетъ.—Затѣмъ, сколькими способами совершается грѣхъ? Двумя, если не ошибаюсь: когда совершается запрещенное и когда не исполняется приказанное. Все запрещенное, конечно, можетъ быть избѣгнуто, равно какъ все приказанное—исполнено, ибо напрасно что-нибудь было бы запрещено или приказано, если бы все это не могло быть избѣгнуто или исполнено. Какъ же будемъ отрицать, что человѣкъ можетъ быть безъ грѣха, если необходимо признать, что онъ можетъ всего запрещеннаго избѣгнуть, а все приказанное исполнить?—Еще, чья вина, если человѣкъ не можетъ быть безъ грѣха? Его или кого иного? Если его, то какимъ образомъ становится виновнымъ неизбѣжное?—Наконецъ, какимъ образомъ можно назвать Бога праведнымъ, если Онъ вмѣняетъ человѣку въ вину то, чего нельзя избѣжать“ [1])? Итакъ, человѣкъ имѣетъ естественныя духовныя силы, вполнѣ достаточныя для того, чтобы стать праведнымъ, совершеннымъ, безгрѣшнымъ.

---

[1]) Definitiones Coelestii. De perf. just. hom. n.n. 1—7, 9, 11, 13, 15.

Фактическое доказательство этой мысли пелагіане находили въ ветхозавѣтныхъ праведникахъ, считая ихъ достигшими совершенной святости собственными силами, такъ какъ они жили прежде благодати. Юліанъ утверждаетъ что „святые ветхаго завѣта перешли въ вѣчную жизнь, достигнувъ здѣсь праведности, т. е. чрезъ ревность по добродѣтели сдѣлались свободными отъ всѣхъ грѣховъ, потомучто мы знаемъ, что и тѣ, кои въ чемъ либо согрѣшили, потомъ исправились“ [1]).

Какъ же именно совершается самое спасеніе, какъ достигается праведность? Достиженіе праведности заключается въ исполненіи воли Божіей. Начало исполненія лежитъ въ сознаніи воли Божіей и обязательности исполненія ея. Вслѣдъ за этимъ сознаніемъ неизбѣжно является рѣшеніе свободной воли человѣка „склониться на временное или вѣчное“ [2]). При этомъ два главныхъ чувственныхъ влеченія, сластолюбіе и и плотская похоть (gula et libido) по преимуществу отвлекаютъ волю отъ всецѣлаго повиновенія Богу [3]). Но, если человѣкъ въ ранней юности навыкнетъ побѣждать влеченія чувственности, то послушаніе волѣ Божіей становится для него все болѣе и болѣе легкимъ. Привычкѣ Пелагій придавалъ важнѣйшее значеніе въ духовной жизни человѣка. „Въ чемъ ты установишь себя сначала, поучаетъ Пелагій Димитріаду, то и пребудетъ. Остальная жизнь потечетъ по тому порядку, какой первоначально установленъ. Привычка питаетъ и добродѣтели и пороки и особенную силу имѣетъ въ тѣхъ (доброд. и порок.), съ коими возрастаетъ съ ранней юности. Юные годы—самые удобные для воспитанія правовъ, ибо имѣютъ въ себѣ нѣчто мягкое, что легко можетъ формироваться по рѣшенію воли. Во всѣхъ почти вещахъ нѣжное скорѣе всего пріобрѣтаетъ привычку. Тоже и въ духовной жизни; пока возрастъ подвиженъ и духъ легко можетъ быть увлекаемъ, должна

[1]) Cont. duas ep. I, 39.
[2]) Contra Iul. IV, 17.
[3]) Epist. ad Demetr. c. 18.

быть пріобрѣтаема привычка къ добру и укрѣпляема посредствомъ ярма. Умъ слѣдуетъ занимать высшими вещами и всего болѣе должно быть внушаемо упражненіе въ святой жизни; тогда умъ воспламеняется къ совершенству и благодѣяніемъ долгой привычки пользуется для святой жизни“ [1]). Сколь благотворно вліяютъ хорошія привычки, столь же гибельно дѣйствуютъ привычки дурныя. „Трудность хорошей жизни произошла въ насъ, разсуждаетъ Пелагій, не отъ иного чего, какъ именно отъ продолжительной привычки къ порокамъ, которая, начинаясь съ малаго, постепенно, въ теченіе многихъ лѣтъ, развращаетъ насъ и наконецъ настолько сковываетъ и подчиняетъ насъ себѣ, что кажется имѣющею силу природы. Все то время, въ которое мы были воспитываемы небрежно, т. е. порочно, въ которое мы стали даже злыми, такъ что невинность стала считаться даже глупостію, все это время теперь противится намъ, идетъ противъ насъ, и старая привычка борется противъ новой воли. А мы, пребывая столь долго въ злѣ и не пріобрѣтая никакой привычки къ добру, удивляемся, почему намъ, невѣжественнымъ вслѣдствіе праздности, святость представляется чуждою“ [2]). Однако это господство привычки не непреодолимо, человѣкъ во всякое время можетъ свергнуть его и начать иную жизнь. „Даже тѣ, которые долговременною привычкою къ грѣху нѣкоторымъ образомъ повредили благо природы, могутъ возстать чрезъ раскаяніе и, измѣнивъ памѣреніе жизни, могутъ заглушить привычку привычкою и стать изъ худшихъ лучшими“ [3]). Если всякій человѣкъ силою собственной воли можетъ произвести свое нравственное перерожденіе, то тѣмъ болѣе возможно и тѣмъ болѣе легко такое перерожденіе для христіанина, не потому, чтобы въ этомъ перерожденіи участвовала посторонняя сила, Богъ, а потому, что его разумъ просвѣщенъ болѣе со-

[1]) Epist. ad Demetr. c. 13
[2]) Ibid. c. 8.
[3]) Ibid. c. 17.

вершенною истиною и кромѣ того для христіанина болѣе побужденій къ духовной жизни. „Если даже прежде закона и гораздо ранѣе пришествія Господа нашего Спасителя жили нѣкоторые праведно и свято, то тѣмъ болѣе послѣ просвѣщенія пришествіемъ Его можемъ жить такъ мы, воспитанные благодатію Его“ [1]).

Итакъ, спасеніе заключается въ исполненіи человѣкомъ воли Божіей силами собственной воли. А такъ какъ воля Божія выражена не только въ законѣ писанномъ, Моисеевомъ или евангельскомъ, но и въ законѣ совѣсти, вложенномъ во всѣхъ людей, то спасеніе, какъ исполненіе воли Божіей, возможно и для язычниковъ. Повинуясь голосу совѣсти, язычники „оказываются и милостивыми, и скромными, и чистыми, и умѣренными“ [2]). Въ противовѣсъ отрицательному отношенію Августина къ языческимъ добродѣтелямъ Юліанъ старается доказать, что добродѣтели язычниковъ имѣютъ истинную цѣнность. „Если, разсуждаетъ онъ, говорить, что чистота невѣрныхъ не есть чистота, то нужно говорить, что и тѣло язычниковъ не есть тѣло, и глаза язычниковъ не имѣютъ чувства зрѣнія, и хлѣбъ, который ростетъ на поляхъ ихъ, не есть хлѣбъ, и многое другое, что своею нелѣпостію способно вызвать смѣхъ у интеллигентныхъ людей“ [3]). „Если язычникъ одѣнетъ нагого, неужели это—грѣхъ, потомучто не отъ вѣры“ [4])? По Августину, самый фактъ одѣянія нагого не есть грѣхъ, но грѣхъ то, что язычникъ гордится этимъ дѣломъ [5]). Признавъ, что нравственное достоинство поступковъ человѣка обусловливается мотивами къ совершенію ихъ, Августинъ утверждаетъ, что у язычниковъ не можетъ быть никакихъ чистыхъ, безкорыст-

---

[1]) Ibid. c 8.
[2]) Contra jul. IV, 16. Epist. ad Demetr. c. 3.
[3]) Ibid. n. 27.
[4]) Ibid. n. 30.
[5]) Ibid.

ныхъ мотивовъ къ дѣламъ милосердія [1]), Вѣрнѣе Августинъ достигаетъ своей цѣли обезцѣнить добродѣтели язычниковъ, когда разъясняетъ, что всѣ эти добродѣтели не ведутъ къ той всесторонней и полной святости духа, какая возможна лишь при духовномъ возрожденіи силою Божіею.

Находя въ добродѣтеляхъ язычниковъ доказательство истинной праведности этихъ людей, пелагіане естественно должны были придти къ мысли о спасеніи всѣхъ добродѣтельныхъ язычниковъ. Но такъ какъ такимъ ученіемъ они рисковали оттолкнуть отъ себя христіанское общество, то они не высказались по данному вопросу откровенно и полно. Что выводъ о загробной участи добродѣтельныхъ язычниковъ изъ пелагіанскаго ученія былъ ясенъ, Августинъ это хорошо понялъ, хотя, и прибавлялъ, что, вѣроятно, пелагіане „не посмѣютъ дойти до такого безумія“ [2]). Однако Юліанъ уже высказывалъ сомнѣніе въ истинѣ мысли о вѣчныхъ мученіяхъ добродѣтельныхъ язычниковъ. „Ужели будутъ въ вѣчномъ осужденіи тѣ, въ коихъ была истинная праведность“ [3])? Различая царство небесное и жизнь вѣчную, какъ высшія и низшія степени райскаго блаженства, пелагіане учили, что первое доступно только христіанамъ, по слову Спасителя: „кто не возродится отъ воды и духа, не можетъ войти въ царство небесное“, а жизнь вѣчная доступна и некрещенымъ младенцамъ [4]). Отсюда не было ничего невозможнаго и въ признаніи наслѣдованія добродѣтельными язычниками вѣчной жизни, тѣмъ болѣе, что по словамъ ап. Павла, язычники, оправданные по суду совѣсти, наслѣдуютъ „жизнь вѣчную“ (Рим. II, 6—7. 10).

Но если спасеніе возможно при руководствѣ естественнаго нравственнаго закона, то зачѣмъ еще данъ законъ Моисеевъ и зачѣмъ явился въ міръ Сынъ Божій? Цѣль закона,

---

[1]) Ibid. n. 21.
[2]) Ibid. n. 26.
[3]) Ibid.
[4]) De pecc. merit. I, 23, 55.

по пелагіанскому представленію, состояла въ томъ, чтобы дать людямъ *возможность* „легче“ *исполнять то, что они должны* исполнять по природѣ. Облегченіе это даруется въ призывахъ и наставленіяхъ закона, кои представляютъ человѣку новые мотивы къ исполненію воли Божіей. Законъ такимъ образомъ по выраженію Юліана, есть одно изъ „добавленій“ къ благодати природы (augmenta gratiae) [1]). Это добавленіе было вызвано историческою необходимостію, именно, постепеннымъ развращеніемъ рода человѣческаго, для пресѣченія коего (развращенія) стало недостаточно для человѣка однѣхъ его природныхъ нравственныхъ силъ. Всю исторію человѣчества пелагіане раздѣляли на три періода, въ кои Богъ употреблялъ различныя средства для спасенія людей: періодъ дозаконный, періодъ подзаконный и, наконецъ, благодатный. „Сначала, пишетъ Пелагій, люди жили праведно по природѣ, потомъ подъ закономъ и, наконецъ, подъ благодатію. До закона Творецъ познавался подъ руководствомъ разума, и, какъ нужно было жить, это было написано въ сердцахъ не закономъ писаннымъ, а закономъ природы. Но когда нравы развратились, когда поврежденной природы стало недостаточно (для познанія Творца и благочестивой жизни), тогда приданъ ей законъ, коимъ, какъ луннымъ свѣтомъ, она, по исправленіи поврежденія, возвращается къ прежнему блеску. А послѣ того какъ возобладала чрезмѣрная привычка къ грѣху, для уврачеванія которой законъ не имѣлъ силы, пришелъ Христосъ и не чрезъ учениковъ, а Самъ явился врачемъ, какъ бы при самой отчаянной болѣзни“ [2]). Первые праведные люди Адамъ, Энохъ, Ной и др., пишетъ Пелагій, въ теченіе многихъ лѣтъ жили безъ всякаго увѣщанія со стороны закона, не потому, конечно, жили безъ закона, что Богъ не имѣлъ о нихъ попеченія, а потому, что зналъ Богъ, что Онъ создалъ при-

[1]) Op. Imp. I. 94.

[2]) De pecc. orig. n. 30.

роду ихъ достаточною, вмѣсто закона, для совершенія праведности. И потомъ люди долго оставались безъ закона, пока имѣло силу пользованіе свѣжею природою и пока долговременная привычка къ грѣху не покрыла человѣческій разумъ какъ бы нѣкоторымъ мракомъ. Уже природѣ, обремененной чрезмѣрными пороками и покрытой нѣкоторою ржавчиною невѣдѣнія, Господь далъ поправку закона (limam legis—пилу закона), чтобы она выполировалась и могла вернуться къ своему блеску чрезъ учащенныя увѣщанія закона“ [1]). Итакъ, законъ есть добавленіе къ природѣ, „какъ будто, справедливо замѣчаетъ Августинъ, могло оказаться слабымъ твореніе Божіе“. Здѣсь, въ ученіи о постепенномъ развращеніи человѣчества, пелагіане очевидно стали въ противорѣчіе съ основнымъ *положеніемъ своей системы, что каждый человѣкъ* выходитъ изъ рукъ Творца съ неповрежденными нравственными силами, и что свобода воли остается безусловно полною въ теченіе всей жизни человѣка. Неудачность попытки пелагіанъ объяснить смыслъ закона вполнѣ понятна: еслибы пелагіане остались вѣрны своему основному принципу, своему понятію о цѣлостности человѣческой природы, то они должны были бы признать законъ совершенно ненужнымъ и излишнимъ. Но законъ существовалъ; необходимо было объяснить его и въ этихъ объясненіяхъ пелагіане неизбѣжно впали въ противорѣчія съ самими собою.

Еще слабѣе оказались и еще въ болѣе важныя заблужденія впали пелагіане въ объясненіи необходимости явленія въ міръ Сына Божія. „Слово стало плотію и обитало среди насъ“ (Іоан. I, 14), потомучто Богъ, требуя отъ образа своего взаимной любви, открыто явилъ, какъ сильно любитъ насъ, чтобы мы, хотя поздно, возлюбили Того, Кто, доказывая любовь свою къ намъ, но пощадилъ Сына своего, но за всѣхъ насъ предалъ“ (Рим. VIII, 32, 17) [2]). Пришествіе въ міръ Сына

[1]) Epist. ad Dem. c. 8.

[2]) Op. Imp. I. 94.

Божія было вызвано не универсальною потребностію человѣчества въ искупленіи, а такими же чисто историческими причинами, какъ и дарованіе Моисеева закона, и сводилось лишь къ дарованію новаго, болѣе совершеннаго закона, евангельскаго, и новыхъ, болѣе дѣйственныхъ побужденій для человѣческой воли къ самоопредѣленію ея въ согласіи съ волею Божіею. Усвоивъ мысль о послѣдовательномъ развращеніи человѣчества, Пелагій утверждалъ, что предъ пришествіемъ Христа человѣческій родъ впалъ въ крайнюю степень развращенности, вслѣдствіе чего необходимо было явиться Христу для уврачеванія его. Уврачеваніе это совершено Христомъ, съ одной стороны, чрезъ дарованіе людямъ совершеннѣйшаго нравственнаго ученія и примѣра полнаго осуществленія этого ученія въ лицѣ Іисуса Христа, а съ другой—въ дарованіи прощенія грѣховъ и обѣтованія будущаго блаженства. Искупительное значеніе боговоплощенія пелагіане, повидимому, совершенно отрицали, понимая все дѣло Христа въ чисто раціоналистическомъ смыслѣ [1]).

[1]) Якоби, излагая ученія Пелагія, напрасно пытается доказать, что, по Пелагію, смерть Христа избавила людей отъ смерти (Die Lehre des Pelagius. S. 83—84). Въ доказательство этой мысли Якоби ссылается на слѣдующія слова изъ комментаріевъ Пелагія: «Христосъ искупилъ насъ кровію своею отъ смерти, коей мы были повинны чрезъ грѣхъ, по Исаіи: «вы проданы за грѣхи ваши» (50, 1). Эту смерть Христосъ побѣдилъ, потомучто не согрѣшилъ. Всѣ мы были повинны смерти, коей Онъ предалъ Себя невинно, чтобы искупить насъ Своею кровію» (Comm. in Rom. III, 21). Эти слова слѣдуетъ несомнѣнно признать за вставку Кассіодора, потомучто они рѣшительно противорѣчатъ пелагіанскому взгляду на смерть, какъ естественное явленіе за грѣхи. Пелагіане, напротивъ, указывали на тотъ фактъ, что смерть не уничтожена Христомъ, въ доказательство естественности смерти. Напрасно Якоби утверждаетъ, что Пелагій говоритъ въ данномъ случаѣ о духовной смерти, т. е. о вѣчномъ осужденіи, которое является слѣдствіемъ грѣховъ, и отъ котораго освободилъ людей Христосъ. Въ приведенныхъ словахъ Пелагія со всею очевидностію выражается мысль о тѣлесной смерти, потомучто Христосъ предалъ Себя тѣлесной смерти, а эта смерть была именно та самая, которой мы были повинны за грѣхи. Христосъ смерти духовной не подвергался, Онъ потерпѣлъ только тѣлесную смерть, слѣдовательно и мы подлежимъ за грѣхи смерти тѣлесной, мысль, совершенно не пелагіанская.— Точно также напрасно Якоби думаетъ, что Пелагій придавалъ смерти Христа

Упраздняя искупительное значеніе страданій и смерти Христа, пелагіане выдвигали на первый планъ вліяніе на людей примѣра святѣйшей жизни Христа. Основная черта жизни и дѣятельности Спасителя выразилась въ совершенномъ послушаніи волѣ Отца небеснаго; это послушаніе дало всѣмъ людямъ столь сильный и дѣйственной примѣръ, что имъ вполнѣ изглаживается все слѣдствіе грѣха Адама для рода человѣческаго, подраженіе Адама въ непослушаніи Богу: „какъ по примѣру непослушанія Адама многіе согрѣшили, такъ и послушаніемъ Христа многіе оправдываются“ [1]).

---

значеніе умилостивительной жертвы за грѣхи людей, такъ что чрезъ смерть Христа люди получаютъ прощеніе всѣхъ своихъ грѣховъ. Въ комментаріяхъ Пелагія дѣйствительно есть выраженіе, что «Богъ простилъ намъ грѣхи ради смерти Сына Своего» (Rom. V. 5). Эти слова также слѣдуетъ признать позднѣйшей интерполяціей, потомучто онѣ стоятъ въ противорѣчіи съ другими, безспорными мыслями Пелагія. Такъ, разсуждая о примиреніи людей съ Богомъ, Пелагій совершенно не упоминаетъ о смерти Христа: примиреніе совершено Христомъ въ томъ смыслѣ, что Своимъ ученіемъ и Своею жизнію, вѣрною ученію до смерти, Христосъ научилъ людей, какимъ образомъ они должны и могутъ избѣгать грѣховъ. «Богъ примирилъ насъ съ Собою, пишетъ Пелагій, такъ какъ мы отвратились отъ Него чрезъ грѣхъ, примирилъ чрезъ Христа, т. е. чрезъ ученіе и примѣръ Христа» (Comm. in II. Cor. V, 19). Такимъ образомъ искупленіе людей Пелагій понималъ въ смыслѣ просвѣщенія людей новымъ совершеннѣйшимъ ученіемъ. Точно также и Юліанъ не придавалъ смерти Христа никакого искупительнаго значенія. Онъ видѣлъ въ ней лишь прообразъ и примѣръ нашей смерти грѣху. Объясняя слова ап. Павла—«если мы соединены съ Нимъ (Христомъ) подобіемъ смерти Его, то должны быть соединены и подобіемъ воскресенія» (Римл. VI, 5), Юліанъ пишетъ: «если хотите быть участниками воскресенія Его, то подражайте добродѣтели смерти Его, чтобы жить въ добродѣтели мертвыми для порока, ибо тогда только будете участниками въ томъ блаженствѣ, если примете подобіе смерти Его, умирая для грѣховъ» (Op. Imp. II, 223); «уничтожь значеніе примѣра, уничтожится и смыслъ цѣны, данной за насъ» (Cont. Iul. V, 58) Итакъ, если и можно говорить, что Христосъ умеръ за наши грѣхи, то исключительно лишь въ томъ смыслѣ, что смерть Христа научила насъ умирать грѣху. Отсюда понятно, что, употребляя библейскія выраженія объ искупленіи и примиреніи людей съ Богомъ чрезъ Христа, пелагіане понимали эти выраженія въ совершенно неправославномъ, раціоналистическомъ смыслѣ.

[1]) Pelag. Comm. in Rom. V, 19.

Какъ Адамъ есть образецъ грѣха, такъ Христосъ—высшій образецъ праведности. „И прежде воплощенія Христа, пишетъ Юліанъ, возблистали въ пророкахъ и многихъ святыхъ добродѣтели по вѣрѣ въ Бога, но когда пришла полнота временъ, то во Христѣ возсіяла совершенная норма праведности“ [1]). „Христосъ вѣрующимъ въ Него, во первыхъ, прощаетъ всѣ грѣхи и, затѣмъ, побуждаетъ къ совершенной святости чрезъ подражаніе Ему и примѣромъ своихъ доблестей побѣждаетъ порочную привычку“ [2]). Своею жизнію Христосъ показалъ, какъ нужно быть свободну отъ всякихъ грѣховъ чувственности [3]); Онъ плакалъ надъ умершимъ Лазаремъ для того, чтобы показать намъ, какъ нужно съ плачущими плакать [4]). Словомъ, Христосъ далъ примѣръ осуществленія начертаннаго Имъ евангельскаго идеала нравственности: „нужно, пишетъ Пелагій, чтобы наставникъ и учитель добродѣтели сдѣлался подобнѣйшимъ человѣку, чтобы побѣдой надъ грѣхомъ научить, что человѣкъ можетъ побѣждать грѣхъ, и, чтобы, смиривъ пожеланія плоти, научить, что грѣшить свойственно не необходимости, но произволенію и волѣ“ [5]). Въ этомъ предписаніи и указаніи пути—стать выше испорченной дурными примѣрами природы и состоитъ превосходство христіанства предъ закономъ Моисеевымъ: „Господь научилъ насъ тому, чему не училъ Моисей и естественный законъ, именно, презирать міръ и преподѣйствовать пороки“ [6]). Осуществленіе этихъ высокихъ правилъ достигается особенно чрезъ исполненіе евангельскихъ совѣтовъ, неизвѣстныхъ закону. Итакъ, Сынъ Божій явился въ міръ для того, чтобы явить совершеннѣйшую любовь Бога

---

[1]) Op. Imp. p. 188.

[2]) De gr. Chr. n. 43.

[3]) Pelag. Comm. in. Rom. VIII. 3.

[4]) Ibid. XII. 5.

[5]) De natura et grat. 71.

[6]) Comm. in. Rom. VII. 21.

къ людямъ и чрезъ то дать людямъ сильнѣйшее побужденіе къ послушанію волѣ Божіей, примѣръ каковаго послушанія показалъ Самъ на Себѣ.

Такимъ образомъ, въ отношеніи къ условіямъ спасенія христіане имѣютъ болѣе средствъ къ достиженію праведности, чѣмъ язычники: ихъ разумъ просвѣщенъ болѣе совершеннымъ пониманіемъ воли Божіей, и въ этомъ познаніи заключаются сильнѣйшія побужденія для ихъ воли къ послушанію волѣ Божіей. По пелагіанскому представленію христіанство является, такимъ образомъ, дѣйствительно только „commodior via“, удобнѣйшимъ, но не исключительнымъ путемъ спасенія [1]).

Кромѣ того, христіане имѣютъ и еще въ высшей степени важныя преимущества предъ язычниками, обусловливающія легчайшую возможность достиженія спасенія, именно, прощеніе грѣховъ и освящающее дѣйствіе силы Божіей въ таинствѣ крещенія. „Такъ какъ, пишетъ Пелагій, не во власти человѣка сдѣлать бывшее небывшимъ, то слѣдуетъ умолять Господа о прощеніи грѣховъ“ [2]). Это прощеніе дается христіанину въ теченіе всей его жизни, но съ особенною полнотою оно совершается въ крещеніи, которое и установлено именно „въ оставленіе грѣховъ“. „Христосъ вѣрующимъ въ Него прежде всего прощаетъ всѣ грѣхи чрезъ крещеніе, а потомъ возбуждаетъ къ совершенной святости чрезъ подражаніе Ему и примѣромъ своихъ добродѣтелей побѣждаетъ привычку къ порокамъ“ [3]). Но это прощеніе грѣховъ пелагіане не ставили въ связь съ искупительными заслугами Христа; они считали его просто дѣломъ тогоже божественнаго благоволенія, которое дало и евангеліе; пріуроченіе его къ крещенію имѣло у нихъ чисто случайный характеръ.

---

[1]) Contra Iul. VI, 81.

[2]) De nat. et grat. n. 20.

[3]) De grat. Chr. n. 43.

Что касается вообще смысла таинства крещенія, то здѣсь пелагіане не остались вѣрны своему деистическому принципу и признали непосредственное воздѣйствіе Бога на человѣка. Здѣсь они говорили о благодати въ собственномъ смыслѣ, о благодати Св. Духа, и признавали многоразличныя дѣйствія ея, кои сообразуются съ состояніемъ крещаемыхъ. Благодатные дары крещенія состоятъ „въ прощеніи виновныхъ, въ духовномъ просвѣщеніи, въ усыновленіи чадъ Божіихъ, въ гражданствѣ небеснаго Іерусалима, въ освященіи, въ устроеніи членами Христовыми, въ дарованіи царства небеснаго“ [1]). „Благодать крещенія не только прощаетъ грѣхи, но и влечетъ и усыновляетъ и освящаетъ“ [2]). Эти дары даются сообразно съ состояніемъ крещаемыхъ: такъ, въ дѣтяхъ, не имѣющихъ никакихъ грѣховъ, благодать производитъ обновленіе природы и дастъ соотвѣтствующія этому обновленію духовныя преимущества христіанина, какъ то: усыновленіе Богу, братство Христу, наслѣдіе царствія Божія.

## V.

Цѣлостная, самодовлѣющая для достиженія праведности природа неизбѣжно устраняетъ необходимость содѣйствія со стороны Бога въ дѣлѣ спасенія, необходимость содѣйствующей, непосредственно на душу человѣка вліяющей силы Божіей. „Если, справедливо говоритъ Іеронимъ, человѣкъ самъ можетъ быть безъ грѣха, то какая необходимость въ благодати Божіей“ [3])? Эту мысль и высказывалъ Целестій. „Если, разсуждаетъ онъ, человѣкъ нуждается въ помощи Божіей, то не будетъ свободнаго рѣшенія, такъ какъ каждый въ собственной волѣ имѣетъ сдѣлать что-либо или не сдѣлать.—Побѣда наша

---

[1]) Ibid.

[2]) Op. Imp. I. 95.

[3]) Пис. къ Ктезиф.

не отъ помощи Божіей происходитъ, но отъ свободнаго рѣшенія; побѣда—наша, потомучто оружіе (для нея) получаемъ въ собственной волѣ, какъ, наоборотъ, наше и пораженіе, такъ какъ мы пренебрегаемъ собственною волею“ [1]). Благодать не только не нужна, но и излишня, такъ какъ отнимаетъ у поступковъ человѣка ихъ нравственную цѣнность; если добрыя дѣла совершаетъ во мнѣ Богъ, то Богу же, а не мнѣ, должна принадлежать и награда за нихъ [2]). Съ такой точки зрѣнія молитва къ Богу о помощи не можетъ имѣть никакого смысла [3]). Здѣсь, въ этихъ откровенныхъ сужденіяхъ Целестія мы видимъ послѣдовательное проведеніе основной пелагіанской идеи до послѣднихъ ея выводовъ, до полнаго ниспроверженія не только христіанской вѣры, но и всякой религіи, такъ какъ всякая религія неизбѣжно по существу своему предполагаетъ личное взаимообщеніе между Богомъ и человѣкомъ, не взаимообщеніе чрезъ откровеніе, естественное или сверхъестественное, но непосредственное вліяніе и воздѣйствіе Божества на духъ человѣка. Пелагіанизмъ же въ послѣднихъ своихъ выводахъ превращается въ чистый деизмъ: онъ ставитъ Бога по отношенію къ человѣку только въ положеніе законодателя и судіи, предоставившаго человѣку исполнять или не исполнять Его волю и имѣющаго за то судить его. Правда, Богъ не оставлялъ и не оставляетъ человѣчество безъ Своего промыслительнаго попечительства; Онъ постепенно усиливалъ средства спасенія, подкрѣплялъ волю людей все болѣе и болѣе дѣйственными проявленіями Своего благоволенія (благодати) къ людямъ, но всѣ эти мѣры не выходили изъ границъ откровенія, т. е. посредственнаго воздѣйствія на волю чрезъ просвѣщеніе разума все болѣе и болѣе совершеннымъ вѣдѣніемъ.

---

[1]) De gest. Pel. n. 42.

[2]) Іер. пис. къ Ктезиф.

[3]) Epist, 175. n. 4. inter August.

Пелагій выставлялъ себя защитникомъ совмѣстнаго дѣйствія благодати и свободы воли. „Свободную волю, пишетъ онъ папѣ Иннокентію, мы исповѣдуемъ такъ, что признаемъ всегдашнюю потребность въ помощи Божіей“ [1]). На Діосполькомъ соборѣ онъ настойчиво указываетъ на свои сочиненія въ доказательство того, что онъ признаетъ совмѣстное дѣйствіе благодати и свободной воли. „Прочитайте, говоритъ онъ, то письмо, которое мы написали за 12 почти лѣтъ до сего къ святому мужу, еп. Павлину, и въ которомъ почти въ 300-хъ стиховъ исповѣдуются благодать и помощь Божія, и утверждается, что мы совершенно ничего добраго не можемъ сдѣлать безъ помощи Бога. Прочитайте письмо къ св. еп. Констанцію, гдѣ кратко, но ясно я соединилъ благодать и помощь Божію съ свободнымъ рѣшеніемъ человѣка. Прочитайте написанное нами на востокѣ письмо къ святой дѣвѣ Димитріадѣ и найдете, что мы хвалимъ человѣческую природу такъ, что всегда присоединяемъ и помощь благодати Божіей. Прочитайте, наконецъ, недавній мой трудъ, который я принужденъ былъ издать „за свободное рѣшеніе“ (pro arbitrio libero), и узнаете, какъ нечестиво стараются обвинить въ отрицаніи благодати насъ, кои во всемъ почти текстѣ этого труда совершенно и всецѣло исповѣдуемъ и свободное рѣшеніе и благодать“ [2]). Августинъ читалъ всѣ эти письма, за исключеніемъ письма къ Констанцію, читалъ и другія произведенія Пелагія и Целестія и „нигдѣ не нашелъ исповѣданія той благодати, дѣйствіемъ которой мы оправдываемся и любовь Божія изливается въ сердца наши чрезъ данная намъ Духа Святаго“ [3]). И что Августинъ, толкуя двусмысленныя выраженія Пелагія въ неправославномъ смыслѣ, не извратилъ ученія Пелагія, какъ думаютъ нѣкоторые, не приписалъ Пелагію того, чего тотъ

---

[1]) De grat. Chr. n. 36.

[2]) Ibid. n.n. 38, 39, 40, 45.

[3]) Ibid. n. 31.

не исповѣдывалъ, чтобы легче достигнуть осужденія его, что, словомъ, Августинъ вѣрно понялъ ученіе Пелагія о благодати, за это ручается тотъ фактъ, что Пелагій, слыша обвиненія въ отрицаніи благодати Божіей и стараясь при всякомъ удобномъ случаѣ, выставить на видъ, что онъ не отрицаетъ благодати, а только согласуетъ ее съ свободной волей, нигдѣ, однако, не хотѣлъ высказать исповѣданія благодати въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимали ее православные. Онъ всюду ограничивается одними общими и двусмысленными выраженіями, хотя не могъ не понимать всей необходимости высказаться ясно и опредѣленно и, конечно, могъ сдѣлать это вполнѣ удовлетворительно. Умолчаніе Пелагія относительно православнаго взгляда на благодать, съ одной стороны, а съ другой— ясно высказанный въ нѣкоторыхъ случаяхъ взглядъ на благодать, какъ на свободную волю, ученіе и примѣръ Христа, несомнѣнно свидѣтельствуютъ, что Пелагій отвергалъ благодать въ собственномъ смыслѣ, тѣмъ болѣе, что такое отрицательное отношеніе къ благодати неизбѣжно вытекало изъ основного положенія его еретической доктрины, чего онъ, конечно, не могъ не понимать [1]).

Подъ благодатію пелагіане разумѣли дары божественнаго благоволенія къ людямъ: „благодать, т. е. божественное благоволеніе“ (Юл.). Дары эти двоякаго рода: одни простираются на всѣхъ людей, а другіе принадлежатъ только членамъ цар-

---

[1]) Раскрыть двусмысленность выраженій Пелагія о благодати очень трудно, почему среди ученыхъ изслѣдователей доселѣ существуетъ разногласіе по вопросу относительно ученія Пелагія о благодати. Виггерсъ и Неандеръ находятъ православное понятіе о благодати какъ у Пелагія, такъ и у Юліана (Wiggers, lib. cit. s. 228 sqq. 243; Neander, Kirchengesch. B. II. s, 860). Вертеръ утверждаетъ, что у Пелагія было неправославное, а у Юліана православное понятіе о благодати (Lib. cit. s. 338—391). Бауръ (Lib. cit. s. 135 anm.) и Клазенъ находятъ какъ у Пелагія, такъ и у Юліана неправославное ученіе о благодати (Klasen. Die innere Entwickel. d. Pelag. s 258 sqq.).

ства Божія на землѣ. Прежде всего величайшимъ даромъ Божіимъ человѣку, величайшею благодатію, пелагіане называли богоподобныя свойства человѣческой природы, главнымъ образомъ *разумъ* и *свободную волю*. „Благодать Божію, пишетъ Августинъ, пелагіане полагаютъ въ томъ, что Богъ такъ устроилъ и создалъ человѣческую природу, что она чрезъ собственную волю можетъ исполнять законъ Божій, будетъ ли это отъ природы написанный въ сердцѣ законъ, или же письменно данный“ [1]). „Первый даръ благодати, пишетъ Юліанъ, состоитъ въ томъ, что мы *созданы* изъ ничего; второй даръ состоитъ въ томъ, что мы какъ живое (растенія) превосходимъ *чувствомъ*, такъ чувствующее (животныхъ) превосходимъ *разумомъ*; разумъ напечатлѣнъ въ духѣ, какъ образъ Творца; къ достоинству образа Божія относится также и *свобода рѣшенія*“ [2]). Въ объясненіе своихъ словъ, сказанныхъ на Діосполькомъ соборѣ, что человѣкъ собственнымъ трудомъ и благодатію Божіею можетъ быть безъ грѣха, Пелагій говорилъ своимъ ученикамъ: „о какой благодати я говорилъ, вы отлично знаете и при чтеніи (моихъ произведеній) можете припомнить, что это та благодать, въ которой мы созданы со свободнымъ рѣшеніемъ“ [3]). „Возможность не грѣшить, разсуждаетъ Пелагій, заключается не столько во власти рѣшенія, сколько въ необходимости природы. А что положено въ необходимости природы, то безъ сомнѣнія относится къ Творцу природы, т. е. Богу. Итакъ, какимъ образомъ можно говорить, что безъ благодати Божіей то, что относится собственно къ Богу“ [4])? Этими словами, очевидно, Пелагій хочетъ сказать, что самая свобода воли есть благодать Божія. Отсюда всѣ увѣренія его, что благодать Божія необходима во всѣхъ частныхъ актахъ, оказываются лживыми по своей намѣренной двусмысленности.

---

[1]) Epist. 175. n. 2, inter August

[2]) Op. Imp. I. 94.

[3]) De gest. Pel. n. 22.

[4]) De nat et grat. n. 59. 53. De gest. Pel. 61.

Далѣе, благодатію Пелагій называлъ *промыслительное дѣйствіе* Божіе въ мірѣ. Различая „posse, velle и esse“— мочь, хотѣть и совершать добро, Пелагій утверждалъ, что „posse“ вспомоществуется божественною благодатію [1]). Помощь эта, очевидно, можетъ состоять только въ сохраненіи бытія этой способности.

Затѣмъ, благодатію пелагіане называли законъ, данный чрезъ Моисея израильскому народу. „Писанный *законъ* также относится къ благодати Божіей, потому что Богъ далъ его въ помощь людямъ“ [2]). Помощь закона состоитъ въ просвѣщеніи омраченнаго невѣденіемъ и грѣховными привычками разума чрезъ яснѣйшее раскрытіе воли Божіей. „Къ обязанности закона, пишетъ Юліанъ относится—возбуждать многообразными *наставленіями* свѣтъ *разума*, помрачаемый примѣрами развращенности и косненіемъ въ пророкахъ и содѣйствовать ему своими воззваніями“ [3]). „Благодаримъ, пишетъ Пелагій, Бога, Творца нашего, и за то, что Онъ далъ законъ, созерцая который мы познаемъ, какъ мы должны жить“ [4]).

Далѣе, высшимъ проявленіемъ благодати Божіей было *воплощеніе Сына Божія*. Явленіе въ міръ Сына Божія даровало людямъ новые чрезвычайные виды благодати Божіей, именно, а) *ученіе Христа*, b) *примѣръ Его* и c) *прощеніе грѣховъ* и освященіе природы въ крещеніи, какъ мы это уже видѣли.

Наконецъ, благодатію пелагіане называли *вѣчную жизнь*, какъ величайшій даръ Божій: „та благодать, которая проявляется въ концѣ, т. е. вѣчная жизнь, дается за наши предшествующія заслуги“ [5]).

---

[1]) De grat. Chr. n. 5.

[2]) Epist. 175. n. 2; Cp. De Spir. et litt. 14; De gest Pel. 30; De gratia Chr. 3. 8.

[3]) Op. Imp. I. 94.

[4]) De Spir. et litt. 14.

[5]) De grat. et lib. arbitr. n. 15.

Само собою понятно, каковы могутъ быть дѣйствія такой благодати на человѣка: за исключеніемъ благодати крещенія, благодать Божія лишь предлагаетъ человѣку мотивы къ исполненію воли Божіей.

Отсюда пелагіане учили, что „съ помощію благодати мы легче исполняемъ то, что должны исполнять свободнымъ рѣшеніемъ“ [1]). *Это облегченіе достигается тѣмъ, что божественное* откровеніе просвѣщаетъ человѣка въ пониманіи того, что онъ забываетъ и извращаетъ вслѣдствіе дурныхъ примѣровъ, хотя и можетъ понимать въ силу естественнаго нравственнаго закона. Такъ, Пелагій, сказавъ, что „благодать мы полагаемъ не въ законѣ только и ученіи, но и въ помощи Божіей“, разъясняетъ далѣе, въ чемъ состоитъ эта помощь: „ибо Богъ помогаетъ намъ чрезъ свое ученіе и откровеніе (per doctrinam et revelationem suam), открывая очи сердца нашего, показывая намъ будущее, чтобы мы не занимались настоящимъ, разрушая козни діавола и просвѣщая насъ многообразнымъ и неослабнымъ даромъ небесной благодати“ [2]). Итакъ, по Пелагію, человѣкъ чрезъ свободное рѣшеніе можетъ исполнить волю Божію, но онъ легче можетъ достигнуть этого, если вспомоществуется благодатію откровенія, которое индифферентной свободѣ выбора предлагаетъ особенные мотивы къ достиженію святости: эти мотивы заключаются въ томъ, что *чрезъ откровеніе* человѣкъ уразумѣваетъ истинное положеніе вещей и свою будущность и въ этомъ познаніи находитъ сильнѣйшія побужденія къ исполненію воли Божіей.

Объясняя слова Апостола—„Богъ есть, совершающій въ насъ и хотѣніе и исполненіе“, Пелагій утверждаетъ, что „Богъ совершаетъ въ насъ хотѣніе того, что благо и свято, воспламеняя насъ преданныхъ земнымъ страстямъ и, по обычаю

---

[1]) De grat. Chr. n.n. 8,30; Cf. Epist. 186, n. 10; Epist ad Demetr. c. 29 Op. Imp. II. 198.

[2]) De grat. Chr. n. 8.

безсловесныхъ животныхъ, любящихъ только настоящее, величіемъ будущей славы и обѣтованіемъ наградъ; возбуждая слабую волю къ желанію Бога откровеніемъ мудрости; убѣждая насъ ко всему, что благо". Здѣсь Пелагій ясно выразилъ, что божественную благодать онъ полагалъ именно въ законѣ и ученіи, такъ какъ въ законѣ и ученіи Св. Писанія открывается величіе будущихъ наградъ, преподается мудрость и содержится увѣщанія къ святости [1]). Въ посланіи къ Димитріадѣ Пелагій, объясняя слова ап. Іакова: „повинуйтесь Богу и сопротивляйтесь діаволу и онъ убѣжитъ отъ васъ" (IV. 7), говоритъ, что „Апостолъ показываетъ, какимъ образомъ мы должны противиться діаволу, именно, если мы будемъ повиноваться Богу, то исполненіемъ воли Его заслужимъ божественную благодать и съ помощію Духа Святаго легче можемъ противиться нечистому духу" (c. XXV). Эта помощь Св. Духа заключается въ томъ, что чрезъ исполненіе воли Божіей наша воля укрѣпляется сознаніемъ своего единенія съ волею Божіею, мы становимся, по Апостолу „единъ духъ съ Господомъ" (I Кор, VI, 17); это сознаніе укрѣпляетъ насъ въ борьбѣ съ искушеніями злаго духа. „Кто прибѣгаетъ, пишетъ Пелагій, къ Господу и желаетъ быть управляемымъ Имъ, т. е. кто, подчиняя волю свою Его волѣ и соединяясь съ Нимъ непрестанно, становится, по Апостолу, „одинъ духъ съ Нимъ", тотъ достигаетъ этого не иначе, какъ свободой рѣшенія; кто хорошо пользуется этою свободою, тотъ всего себя предаетъ Богу и умерщвляетъ свою собственную волю, такъ что можетъ сказать съ Апостоломъ: „живу уже не я, а живетъ во мнѣ Христосъ (Гал. II, 20); сердце свое онъ полагаетъ въ руку Божію, чтобы Богъ склонялъ его, куда хочетъ" [2]). Такимъ образомъ ясно, что водительство Духа Святаго Пелагій понималъ въ смыслѣ нравственнаго единенія нашего духа съ Духомъ Божіимъ, достигаемаго путемъ самодѣятельнаго исполненія воли Божіей.

---

[1]) De grat. Chr. n. 11.

[2]) De grat. Chr. n. 23—24.

Но если пелагіане не признавали благодати какъ непосредственно воздѣйствующей на человѣка силы Божіей, то какой же смыслъ имѣли утвержденія ихъ, что благодать Божія дается по заслугамъ? Целестій училъ, что „благодать Божія дается по нашимъ заслугамъ, потомучто еслибы Богъ далъ ее грѣшникамъ, то Онъ оказался бы несправедливымъ“ [1]). Осудивъ и анаѳематствовавъ это положеніе на Діоспольскомъ соборѣ, Пелагій, очевидно, сдѣлалъ это только для избѣжанія осужденія, имѣя въ виду благодать природы и закона, въ дѣйствительности же онъ и самъ вполнѣ раздѣлялъ и защищалъ мысль, что благодать Божія дается за заслуги, если не за заслуги добрыхъ дѣлъ, то за заслуги доброй воли, добраго расположенія. „Исполненіемъ воли Божіей, пишетъ онъ, мы заслуживаемъ божественную благодать и съ помощію Св. Духа легче противимся духу нечистому“ [2]). Утвержденіе пелагіанъ, что благодать Божія дается по заслугамъ было направлено противъ ученія Августина о томъ, что Богъ посылаетъ благодать свою исключительно по своему благоволенію: не потому Богъ Іакова возлюбилъ, а Исава возненавидѣлъ, что предвидѣлъ благочестіе перваго и нечестіе второго, а, напротивъ, потому Іаковъ и сталъ благочестивъ, что Богъ возлюбилъ его, а Исавъ нечестивъ потому, что Богъ отвергъ его. Юліанъ находилъ, что при такомъ понятіи о дѣйствіи благодати „люди дѣлаются добрыми по фатальной необходимости“, такъ какъ здѣсь ничего нельзя ждать отъ самодѣятельности человѣка, вопреки евангельскимъ словамъ—„просите и получите, ищите и найдете, стучите и откроется вамъ, потомучто всякій просящій получаетъ, ищущій находитъ и стучащему открывается“ [3]). Всѣмъ стучащимъ открываетъ дверь Тотъ, „Кто желаетъ, чтобы всѣ люди стали спасены и пришли въ познаніе истины“

---

[1]) De gest Pel. n. 30.

[2]) Epist. ad. Demetr. c. 25; De grat. et lib. arb. 27.

[3]) Мѳ. VII, 7—8.

(I Тим. II, 4). Если не всѣ приходятъ въ познаніе истины и спасаются, то это потому, что они сами не хотятъ просить, хотя Богъ желаетъ дать, не хотятъ искать, хотя Богъ желаетъ показать, не хотятъ стучать, хотя Богъ желаетъ открыть. Если бы Богъ призывалъ и спасалъ избранныхъ помимо ихъ собственнаго стремленія къ спасенію, то такое спасеніе было бы фатумомъ, необходимостію: „fato fieri, quod merito non fit“,— роковымъ образомъ совершается, что не по заслугамъ совершается.

На эту аргументію Августинъ отвѣчаетъ, что ученіе о заслуженности благодати противно самому понятію о благодати: благодать, которая дается не исключительно по божественному благоволенію, уже не есть благодать. Понятіе о „gratia“, даруемой „gratis“, является исходнымъ пунктомъ во всемъ ученіи Августина о благодати. Благодать не дается по заслугамъ, но сама производитъ всѣ заслуги—вотъ основная мысль Августина. Благодать производитъ уже то, что человѣкъ проситъ, ищетъ, стучитъ. Противъ мысли о необходимости личнаго стремленія человѣка къ благости для полученія послѣдней Августинъ указываетъ на дѣтей, изъ коихъ одни удостоиваются благодати крещенія, а другіе—нѣтъ, хотя тѣ и другіе никакихъ личныхъ заслугъ не могутъ имѣть, такъ какъ не могутъ ни искать, ни просить, ни стучать. Итакъ, „fato baptisantur, fato intrant in regnum Dei parvuli, quorum bona merita nulla sunt; et rursus, fato non baptisantur, fato non intrant in regnum Dei, quorum mala merita non sunt“. Почему же однако однихъ изъ дѣтей Богъ удостоиваетъ крещенія, а другихъ нѣтъ? Исключительно потому, что Богъ „совершаетъ, что хочетъ“. Одинъ по благодати вводится въ царство небесное, потомучто благъ Богъ, другой по справедливости не вводится, потомучто праведенъ Богъ. Всѣ повинны праведному осужденію. Но изъ общей массы погибели благость Божія нѣкоторыхъ спасаетъ. Почему спасаетъ извѣстныхъ именно людей, тогда какъ предъ Богомъ всѣ равно виновны и равно

не имѣютъ никакихъ заслугъ, на этотъ вопросъ Августинъ могъ указывать только на неизслѣдимость путей Божіихъ. Между тѣмъ пелагіане пытались дать на него посильно разумный отвѣтъ. Различая вѣчную жизнь и царство небесное, какъ низшую и высшую степени блаженства, они не придавали крещенію дѣтей такого рѣшительнаго значенія, какъ Августинъ, не думали, что лишеніе благодати крещенія равносильно вѣчной погибели души младенца. Такъ какъ въ домѣ Отца небеснаго обителей много, то и для дѣтей, какъ невинныхъ и чистыхъ созданій Божіихъ, хотя не возрожденныхъ для высшей духовной жизни, можетъ найтись блаженное селеніе въ небесныхъ обителяхъ [1]).—Отвергая крайность ученія Августина и утверждая, что „благодать раздаетъ свои дары по заслугамъ“, пелагіане вовсе не защищали православной истины, не имѣли въ виду утвердить совмѣстное дѣйствіе благодати и воли, такъ какъ такого дѣйствія не признавали. Понимая благодать, какъ свѣтильникъ божественнаго откровенія, пелагіане имѣли въ виду дѣйственность этой благодати на человѣка, когда говорили, что благодать дается по заслугамъ. Тотъ фактъ, что Слово Божіе на однихъ дѣйствуетъ сильно и неотразимо, а на другихъ не оказываетъ никакого вліянія, пелагіане объясняли тѣмъ, что первые, благодаря усиліямъ собственной воли, образовали въ себѣ такую настроенность, какая съ радостію откликается на призывъ слова Божія, какъ на нѣчто сродное себѣ; и чѣмъ болѣе человѣкъ готовъ къ воспріятію слова Божія, тѣмъ сильнѣйшее вліяніе оказываетъ на него благодать откровенія, такъ что наконецъ его воля вполнѣ сливается съ волей Божіей. „Кто, пишетъ Пелагій, прибѣгаетъ къ Господу и желаетъ, чтобы Господь управлялъ

---

[1]) Contra Iul. IV, 40—48. «Такъ какъ, говорили Пелагіане, не сказано: кто не родится отъ воды и духа, не будетъ имѣть спасенія и вѣчной жизни, а сказано только, что не войдетъ въ царство Божіе, то дѣти, если и безъ крещенія умираютъ, будутъ имѣть спасеніе и вѣчную жизнь, поелику не связаны никакими узами грѣха» (De peccat. mer. I, 58).

нимъ, т. е. сообразуетъ свою волю съ Его волею, кто чрезъ охотное подчиненіе Богу становится, по выраженію Апостола, „одинъ духъ съ Нимъ“ (1 Кор. VI, 17), что совершается исключительно свободою рѣшенія, кто этою послѣднею хорошо пользуется, тотъ все предаетъ Богу и умерщвляетъ свою волю, такъ что можетъ сказать съ Апостоломъ—„живу уже не я, но живетъ во мнѣ Христосъ“ (Гал. III, 20), и полагаетъ сердце свое въ руку Божію, чтобы самъ Онъ склонялъ его, куда хочетъ“ [1]) Такимъ образомъ, чѣмъ болѣе человѣкъ прилагаетъ усилій къ исполненію воли Божіей, тѣмъ большую благодать онъ заслуживаетъ, т. е. тѣмъ дѣйственнѣе становится для него слово Божіе: благодать остается для человѣка только внѣшнею руководительницею, а никакъ не помощницею въ собственномъ смыслѣ. Тому, кто достоинъ, т. е. кто собственными усиліями стремится къ исполненію воли Божіей, дѣйствительно, даются всѣ виды благодати откровенія, онъ всюду почерпаетъ назиданіе, и въ историческихъ фактахъ, особенно изъ жизни Христа, и въ заповѣдяхъ, и въ совѣтахъ, и въ увѣщаніяхъ, и въ утѣшеніяхъ, и въ обѣтованіяхъ. Всѣ эти „виды благодати“ сообразно съ его настроенностію (заслуженностію) оказываютъ на него болѣе или менѣе сильное вліяніе.

Кромѣ того, въ объясненіе ученія пелагіанъ о заслуженности благодати Божіей можно допустить и то предположеніе, что подъ благодатію пелагіане въ данномъ случаѣ разумѣли или особенные благодатные дары, подобные дарамъ апостольскимъ („Богъ даетъ всѣ виды благодати тому, кто достоинъ принять, какъ даровалъ ап. Павлу“ [1]), или же вѣчную жизнь, которую они, какъ мы видѣли, тоже называли благодатію. Юліанъ же кромѣ того высказывалъ мысль, что уже самое

---

[1]) De grat. Chr. n. 24

[1]) De dest. Pel. n. 32.

совершенство богоподобной человѣческой природы заслуживаетъ благодать Божію [1]).

## VI.

### Краткія критическія замѣчанія по поводу пелагіанской доктрины.

Центральная идея пелагіанской доктрины, идея неповрежденности и чистоты человѣческой природы, стоитъ въ явномъ противорѣчіи какъ съ ученіемъ св. Писанія, такъ и съ неоспоримыми фактами дѣйствительности. „Никто не чистъ, хотя бы и одинъ день былъ житія его на землѣ.—Вотъ я въ беззаконіяхъ зачатъ и въ грѣхахъ родила меня мать моя.—Прилежитъ человѣку помышленіе на зло отъ юности его.—Не то дѣлаю, что хочу, но совершаю то, чего не желаю; уже не я это дѣлаю, а живущій во мнѣ грѣхъ [2])". Таковы мысли свящ. Писанія. Ясное дѣло, что зло, грѣхъ, нечистота являются въ человѣческой природѣ вмѣстѣ съ самымъ происхожденіемъ ея, такъ что человѣкъ рождается въ міръ уже съ природою поврежденною и нечистою.

Если попытаемся точнѣе опредѣлить, въ чемъ именно состоитъ эта получаемая при самомъ происхожденіи человѣка поврежденность его природы, то какъ изъ приведенныхъ изреченій Свящ. Писанія, такъ и изъ всеобщаго жизненнаго опыта легко понять, что поврежденіе это прежде всего простирается на духовную сторону человѣческой природы, на всѣ три главныхъ способности духа—умъ, чувство и волю. Мысль человѣка работаетъ съ ясно ощущаемымъ усиліемъ и медленно, восходя къ познанію истиннаго положенія вещей путемъ многократныхъ заблужденій. Основныхъ же вопросовъ жизни, вопро-

---

[1]) Contra Jul. IV, 15.

[2]) Іов. XIV, 5; Пс. L, 7; Быт. VIII, 21; Римл. VII, 19,

совъ о происхожденіи и конечной цѣли всего существующаго, она оказывается совершенно не въ состояніи рѣшить, несмотря на неискоренимую потребность человѣческаго духа такъ или иначе рѣшить себѣ эти вопросы. Чувство человѣка лишь съ великими усиліями отвлекается отъ того, что льститъ самолюбію и чувственности, на путь святости, воля же оказывается совершенно безсильною вести человѣка путемъ правды. Никакого труда не стоитъ для человѣка стать на путь нечестія и идти имъ, между тѣмъ какъ самыя добросовѣстныя заботы воспитателей и самыя искреннія стремленія самого человѣка къ святости, съ ранней юности принятыя, какъ жизненный идеалъ, никогда не могутъ сдѣлать человѣка совершенно свободнымъ отъ грѣха. Добродѣтель требуетъ упорной борьбы съ природой, грѣхъ же ничего не требуетъ и является всюду тамъ, гдѣ человѣкъ хочетъ жить согласно съ влеченіями своей природы. Если удалить ребенка изъ человѣческаго общества и предоставить свободно развиваться естественнымъ влеченіямъ его природы, изъ него выйдетъ не человѣкъ, а полуживотное. Эти факты совершенно необъяснимы съ натуралистической пелагіанской точки зрѣнія; какъ благое твореніе Божіе, природа человѣческая, по этой теоріи, должна бы развиваться въ хорошемъ направленіи, если только удалить дурные примѣры и недостатки въ воспитательной системѣ; дѣйствительность же показываетъ какъ разъ противное.

Ученіе о природѣ поврежденной нисколько не „наноситъ оскорбленія Творцу природы“. Что изъ рукъ Творца не можетъ выйти что-либо нечистое и грѣховное, этого православная церковь не отрицаетъ. Но она не дѣлаетъ отсюда пелагіанскаго вывода о чистотѣ и святости созидаемой Богомъ человѣческой природы, различая твореніе первое, непосредственное, и твореніе вторичное, посредственное. Потомки Адама творятся Богомъ, но не изъ ничего непосредственнымъ творческимъ актомъ, а отъ природы родителей посредствомъ установленныхъ при созданіи перваго человѣка естественныхъ

законовъ рожденія. Какъ отъ плоти рождается плоть по законамъ жизни плотской, подобно этому и отъ духа рождается духъ по невѣдомымъ намъ законамъ жизни духа. Источнымъ началомъ какъ тѣлесной, такъ и духовной природы рождаемыхъ является природа родителей, восходящій рядъ коихъ воспринялъ природу первозданныхъ прародителей.

Наслѣдственная передача отъ родителей дѣтямъ свойствъ физическихъ и психическихъ и нѣкоторыхъ душевныхъ наклонностей и предрасположеній есть фактъ безспорный, извѣстный съ глубокой древности. Онъ совершенно необъяснимъ съ пелагіанской креаціонистической точки зрѣнія. А тотъ фактъ, что и при вполнѣ здоровой организаціи родителей и при благочестивой жизни ихъ дѣти всегда рождаются съ общечеловѣческимъ разстройствомъ и слабостію интеллектуально моральныхъ силъ, несомнѣнно свидѣтельствуетъ о ненормальности и поврежденности общаго состоянія человѣческой природы, каковой поврежденности не могло быть въ только что вышедшемъ изъ рукъ Творца первозданномъ человѣкѣ.

Итакъ, поскольку очевидна тѣснѣйшая связь между природою рождающихъ и рождаемыхъ, постольку несомнѣнно, что благою человѣческая природа можетъ быть лишь настолько, насколько благою была природа прародителей. Если послѣдняя подверглась какой-нибудь порчѣ, то порча эта неизбѣжно должна была перейти и на всѣхъ потомковъ ихъ, подобно тому какъ отъ загрязненнаго источника течетъ грязная вода или подобно тому какъ на деревѣ всѣ вѣтви и листья бываютъ непремѣнно одного общаго типа (на дубѣ не растутъ листья березы).

Обвинять Творца за наслѣдственую поврежденность человѣческой природы и заключать отсюда къ несовершенству Его, какъ это дѣлали пелагіане, стремясь уличить своихъ противковъ въ манихействѣ, такъ же не логично, какъ не логично было бы отъ ограниченности и смертности человѣческой природы заключать къ ограниченности и смертности Творца.

Какъ твореніе Божіе, природа человѣческая можетъ быть названа благою по своему существу и по своимъ богоподобнымъ способностямъ. Но поскольку въ эти способности привнесено самимъ человѣкомъ зло, постольку она можетъ быть названа порочною. По выраженію блаж. Августина, природа человѣческая „злая, но не зло, порочная, но не порокъ“, почему и можетъ имѣть своимъ творцомъ благого Бога.

Какимъ же образомъ появилось поврежденіе въ богоподобной, чистой природѣ первозданнаго? Центръ всѣхъ полемическихъ разсужденій пелагіанъ направленъ былъ противъ мысли о патологическомъ вліяніи грѣха на человѣческую природу и вчастности особенно гибельнаго вліянія перваго грѣха перваго человѣка на чистую природу его. Исходною точкою въ этой полемикѣ служило формальное понятіе о свободѣ воли, какъ „движеніи духа, никѣмъ не принуждаемаго“, обладающаго всегда равно неизмѣнною способностію выбора добра или зла. Отсюда возникло столь же формальное понятіе о грѣхѣ, какъ естественномъ, хотя не неизбѣжномъ явленіи, нисколько не вліяющемъ на природу свободно движущагося духа: „грѣхъ измѣняетъ не состояніе природы, а качество заслуги“. Это удивительно поверхностное воззрѣніе на свободу воли и на грѣхъ стоитъ въ явномъ противорѣчіи съ элементарными психологическими данными. Формальной воли, какъ какой-то „пустой и цѣльной“ (vacua et integra) способности выбора, нѣтъ; воля не есть какая-то отдѣльная отъ существа души сила, а есть сама душа, опредѣляющая себя къ осуществленію тѣхъ или иныхъ цѣлей. Какъ разумъ есть духъ мыслящій, такъ воля есть тотъ же самый духъ дѣйствующій. Отсюда грѣхъ воли есть грѣхъ духа или духовной природы. Если и можно назвать грѣхъ актомъ, то во всякомъ случаѣ онъ есть столько же актъ воли, сколько и актъ мысли и чувства, потому-что акту воли всегда предшествуютъ мысль и чувство, иначе актъ будетъ безсознательнымъ и невмѣняемымъ. Что всякому дурному или доброму дѣйствію предшествуетъ дурная или

добрая мысль и расположеніе, это истина аксіоматическая какъ въ христіанской аскетикѣ, такъ и вообще въ психологіи. Исторія перваго грѣха въ родѣ человѣческомъ, равно какъ и непосредственное наблюденіе надъ возникающимъ и осуществляемымъ грѣхомъ ясно подтверждаютъ это.

Первый грѣхъ человѣка зародился въ области мысли, именно, въ принятіи той лжи, будто Богъ сказалъ неправду, угрожая смертію за нарушеніе заповѣди о невкушеніи плодовъ древа познанія добра и зла. Злой духъ своими лживыми словами зародилъ сомнѣніе въ душѣ Евы относительно причины и слѣдствій вкушенія запрещенныхъ плодовъ и такимъ образомъ развратилъ чистую мысль Евы, уклонилъ ее съ пути истины, породилъ грѣхъ мысли. Затѣмъ послѣдовало и развращеніе чувства; за лживою мыслію и сердце уклонилось съ пути искренней преданности Богу и пожелало того, что было противно волѣ Божіей. Наконецъ и воля, какъ послушное орудіе мысли и чувства, развратилась и совершила грѣхъ. Такимъ образомъ нельзя сказать, что первый грѣхъ былъ совершенъ чистымъ и невиннымъ человѣкомъ: прежде совершенія грѣха духъ человѣка уже потерялъ чистоту и невинность [1]).

Такимъ образомъ первый грѣхъ не только „измѣнилъ состояніе природы на худшее“, но онъ и есть не иное что, какъ именно это самое измѣненіе природы: грѣхъ есть произ-

---

[1]) «Злой духъ, пишетъ преосв. Θеофанъ, наговорилъ людямъ, что Богъ запретилъ имъ вкушать отъ древа затѣмъ, чтобы и они не сдѣлались богами. Этому повѣрили. Но повѣривъ такъ, не могли не принять хульныхъ о Богѣ помышленій, будто Онъ завидуетъ имъ и неблагожелательно къ нимъ относится, а принявъ такія помышленія, не могли миновать и нѣкоторыхъ недобрыхъ къ Нему чувствъ и своевольныхъ рѣшеній: такъ мы же сами возьмемъ то, до чего Ты не хочешь допустить насъ. Такъ вотъ Онъ какой, засѣло у нихъ въ сердцѣ о Богѣ, а мы думали, что Онъ такой благой. Ну, такъ мы сами себя устроимъ наперекоръ Ему.—Вотъ эти-то мысли и чувства были страшно преступны! Они означаютъ явное отступленіе отъ Бога и враждебное возстаніе противъ Него». Еп. Θеофанъ Бл. Что есть духовная жизнь и какъ на нее настроится? Москва 1878 г. стр. 76.

вольное уклоненіе духа со всѣми его способностями, уклоненіе всей духовной природы человѣка съ пути правды. Уклоненіе это ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать столь же естественнымъ явленіемъ, возникающимъ изъ существа свободы, какъ и слѣдованіе по пути добра. Юліанъ жестоко ошибался, считая праздным самый вопросъ о происхожденіи злой воли въ первомъ человѣкѣ и утверждая, что источникъ злой воли есть тотъ же самый, что и благой, свобода воли. По справедливому ученію блаж. Августина, происхожденіе благой воли въ благой, богоподобной природѣ совершенно естественно и не требуетъ объясненій. Всѣ вложенныя Творцомъ въ человѣческую природу способности и влеченія, какъ созданныя Богомъ, должны быть названы совершенно благими. Слѣдуя этимъ влеченіямъ, человѣкъ естественно долженъ былъ имѣть волю благую, согласную съ волею Божіею. Совершенно иначе дѣло обстоитъ по вопросу о происхожденіи злой воли. Въ природѣ человѣка никакихъ основаній для такой воли не было и она возникла, какъ явленіе ненормальное и случайное. Отсюда совершенно естественно возникаетъ вопросъ, откуда же она возникла, и на этотъ вопросъ Августинъ далъ гораздо болѣе глубокомысленный отвѣтъ, чѣмъ пелагіане, въ томъ смыслѣ, что условіе возможности возникновенія злой воли заключалось въ тварности и измѣнчивости человѣческаго духа, а дѣйствительное осуществленіе этой возможности произошло вслѣдствіе внѣшняго вліянія со стороны злого духа: злой духъ намѣренно увлекъ волю человѣка на путь неправды, развративъ предварительно мысль и чувство перваго человѣка.

Уже изъ самаго понятія о первомъ грѣхѣ ясно видно, что послѣдній ни въ какомъ случаѣ не могъ пройти безслѣдно для прародителей, но долженъ былъ произвести потрясающее, неизгладимое для силъ человѣка впечатлѣніе на всю природу прародителей, а чрезъ нихъ и на все человѣчество. Рождаясь „съ печальною необходимостію грѣшить“, съ дѣтства привыкшіе „пить нечестіе, какъ воду“, мы только отчасти

можемъ постигать разрушительное дѣйствіе перваго грѣха на чистую первозданную природу, такъ какъ въ современной окружающей насъ жизни ничего подобнаго не наблюдаемъ. Однако изъ того немногаго, что открыто намъ въ свящ. Писаніи о первомъ грѣхѣ, ясно видна глубина паденія. Блаж. Августинъ причину великихъ разрушительныхъ дѣйствій перваго грѣха съ глубокою проницательностію усматривалъ въ неизмѣримой тяжести этого грѣха и въ совершенствѣ первозданной природы Адама. Первый человѣкъ былъ поставленъ въ необходимость такого или иного отношенія къ своему творцу и руководителю. Религіозный характеръ это отношеніе получило естественно вслѣдствіе благоговѣнія и довѣрія человѣка къ Богу и эта религіозность была центральнымъ содержаніемъ всей духовной жизни человѣка. Но злой духъ успѣлъ подкопать эти основы первобытной религіи, внушивъ человѣку сомнѣніе въ благости Творца. Какъ только возникла у человѣка мысль о томъ, что Богъ не благъ, потому что не далъ ему всевѣденія, довѣріе къ Богу естественно исчезло. Вмѣстѣ съ недовѣріемъ послѣ грѣха естественно возникъ вмѣсто благоговѣнія простой болѣзненый страхъ предъ силою Бога, а гдѣ страхъ, тамъ не можетъ быть и любви. Къ страху присоединилось сознаніе виновности: Адамъ сталъ оправдываться предъ Богомъ, значитъ, онъ дѣйствительно чувствовалъ себя не правымъ; если-бы не было этого чувства вины, еслибы Адамъ не сознадъ грѣховности своего поступка, то онъ не сталъ бы прятаться отъ Бога и затѣмъ оправдываться. Очевидно, что глубокое смятеніе потрясло все духовное существо первыхъ людей послѣ перваго грѣха; страхъ, недовѣріе, чувство виновности помрачили мысль, задержали ея естественное теченіе, сдѣлали невозможною спокойную и правильную работу ума. Въ тоже время, уже вслѣдствіе самаго пониженія психической жизни, естественно выступили съ особенною силою влеченія чувственной природы и получили перевѣсъ надъ разстроеннымъ разсудкомъ. Воля послѣ этого уже неизбѣжно

перестала быть благою и цѣльною, т. е. легко и совершенно свободно осуществляющею волю Божію. Подобное разрушительное дѣйствіе нѣкоторыхъ ужасныхъ грѣховъ мы можемъ наблюдать и въ окружающей насъ жизни. Наиболѣе потрясающіе грѣхи, вродѣ братоубійства Каина, оказываютъ свое разрушающее вліяніе на всю жизнь человѣка, дѣлаютъ человѣка неспособнымъ ни къ какой дѣятельности влѣдствіе поглощенія всего вниманія поражающими укорами совѣсти. Подъ гнетомъ укоровъ совѣсти человѣкъ живетъ всю жизнь живымъ трупомъ, „стеня и трясыйся“: грѣхъ еще здѣсь на землѣ въ собственномъ смыслѣ убиваетъ въ немъ духовную жизнь. Къ числу такихъ потрясающихъ, разрушительныхъ грѣховъ, несомнѣнно слѣдуетъ отнести и первый грѣхъ Адама, такъ какъ онъ извратилъ именно то, въ чемъ заключался центръ и смыслъ жизни человѣка, извратилъ нормальное отношеніе человѣка къ Богу. И поскольку человѣкъ не можетъ вернуть своего прошлаго, постольку Адамъ не могъ чрезъ раскаяніе вернуться въ прежнее состояніе святости и невинности, хотя Богъ и простилъ его. Сознаніе вины должно было остаться въ немъ навсегда и продолжать свое разслабляющее дѣйствіе на все содержаніе его духовной жизни. Подъ гнетомъ совѣсти мысль разслабла, потому что у нея не стало свободы работать съ прежнею бодростію и глубиною; разслабла и воля, потомучто подъ гнетомъ совѣсти у человѣка, какъ говорится, руки опускаются, онъ весь обезсиливаетъ, какъ бы подъ вліяніемъ пріема яда. Спасеніе Адама, т. е. возвращеніе его къ святости и невинности, не могло состояться чрезъ одно формальное прощеніе его грѣха: прощеніе грѣха могло быть только началомъ спасенія. Сознаніе того, что Богъ простилъ грѣхъ, могло только спасти Адама отъ отчаянія и дать ему силу начать дѣло внутренняго если не исправленія, то по крайней мѣрѣ сохраненія тѣхъ остатковъ добрыхъ началъ въ его природѣ, какія не были разрушены первымъ паденіемъ. Но это дѣло исправленія должно было быть такъ трудно, что дости-

женіе его было немыслимо до тѣхъ поръ, пока человѣкъ находился въ условіяхъ плотяности и рабства всѣмъ тѣмъ внѣшнимъ вліяніямъ, какія необходимы стали для поддержанія его жизни, отсюда возникла благодѣтельная необходимость смерти *вмѣсто прежней возможности безсмертія* [1]).

Что касается остальныхъ наказаній, опредѣленныхъ человѣчеству въ лицѣ прародителей за первый грѣхъ, какъ за тягчайшее преступленіе, повлекшее неизмѣримыя бѣдствія, то видѣть въ нихъ естественныя явленія можно только забывая о безпредѣльной бѣдственности состоянія падшаго человѣчества въ сравненіи съ первобытнымъ райскимъ состояніемъ. Даже, въ настоящемъ нашемъ падшемъ состояніи эти явленія нельзя назвать естественными, такъ какъ всякое страданіе, всякое зло не можетъ быть названо естественнымъ явленіемъ; оно естественно только при грѣхѣ, какъ неизбѣжное слѣдствіе и вмѣстѣ съ тѣмъ врачество его. Поскольку же неестественъ грѣхъ, постольку неестественны и тѣ физическія страданія, коими врачуется и очищается грѣховность, каковы—изнурительныя заботы объ удовлетвореніи потребностей тѣлесной природы и тягчайшія изъ всѣхъ мученія рожденія. Вчастности, что касается послѣднихъ, то считать ихъ естественнымъ явленіемъ и слѣдовательно утверждать, что онѣ имѣли бы быть и въ раю, значитъ обвинять въ жестокости Творца природы. По установленіямъ природы рожденіе дѣтей должно быть столь же безболѣзненнымъ и даже пріятнымъ, какъ и всѣ другіе физіологическіе акты. Теперь же, какъ бы ни были различны степени болѣзненности, во всякомъ случаѣ совершенно безболѣзненныхъ рожденій не бываетъ и самыя легкія сравнительно

---

[1]) Опредѣляя падшему человѣку смерть и мотивируя ея смертностію тѣлеснаго организма («яко земля еси»), Богъ не указываетъ причину смерти въ этой смертности, какъ думали пелагіане: причина смерти—грѣхъ, отнявшій благодатный даръ безсмертія въ плодахъ древа жизни. Земное же происхожденіе организма было условіемъ возможности смерти, а не необходимою причиною ея.

съ другими страданія при рожденіи всегда оказываются тягчайшими въ сравненіи съ страданіями въ иныхъ областяхъ.

А что страданія эти нельзя относить только къ Адаму и Евѣ, но слѣдуетъ относить и ко всѣмъ потомкамъ ихъ, это ясно видно изъ того, что слѣдствія перваго грѣха перешли и на всѣхъ потомковъ ихъ: поскольку на всѣхъ перешла грѣховность природы Адама, постольку же на всѣхъ перешла и кара за эту грѣховность. Возраженіе здѣсь можно сдѣлать развѣ только въ томъ смыслѣ, что не всѣ мужчины трудятся въ потѣ лица и не всѣ женщины рождаютъ дѣтей, потомучто не всѣ бываютъ замужними и не всѣ замужнія рождаютъ. Но такое возраженіе можетъ быть порождено только фарисейскимъ буквализмомъ: трудъ въ потѣ лица и муки рожденія указаны вообще для обозначенія бѣдственности грѣховной жизни, какъ самыя тяжелыя бѣдствія. Итакъ, со времени перваго грѣха въ природѣ прародителей произошло великое раздвоеніе: остался въ человѣкѣ образъ Божій, т. е. богоподобныя свойства духа, разумъ, чувство и воля, или, по мнѣнію другихъ, неизгладимо присущая человѣческому сознанію идея Божества, но явился „инъ законъ, противовоюющъ закону ума“, явилась печальная необходимость бороться съ влеченіями чувственности и съ величайшими усиліями направлять чувство и волю на путь святости и спасенія. Свободной воли въ формальномъ смыслѣ у человѣка не стало, потомучто явилась и возобладала злая воля, добрую же нужно было создавать съ великими усиліями. И если-бы не божественныя обѣтованія о Спасителѣ, то человѣкъ изнемогъ бы въ борьбѣ съ появившимся въ немъ грѣховнымъ началомъ и въ отчаяніи погибъ бы безвозвратно.

Эту грѣховную, страстную и страдающую природу прародители по необходимости передали и всему человѣчеству: не могли они передать дѣтямъ того, чего сами не имѣли, святости и невинности. Подобно тому какъ наслѣдственно пере-

даются отъ родителей къ дѣтямъ предрасположенія къ чахоткѣ или алкоголизму, перешло отъ Адама на потомковъ гибельное разслабленіе плоти и духа. „Если кто либо, говоритъ блаж. Августинъ, невоздержностію причинитъ себѣ подагру и передастъ ее дѣтямъ, что часто бываетъ, то ужели несправедливо говорятъ, что на нихъ порокъ этотъ перешелъ отъ родителей? Они сами совершили его въ родителѣ, такъ какъ были въ немъ, когда онъ совершалъ его, такъ что они и онъ были— одно. Подобное произошло и въ природѣ всего человѣчества, благодатію же Христа исправлено“ [1]). Рождаясь съ грѣховнымъ предрасположеніемъ, мы еще болѣе повреждаемъ и развращаемъ свою природу, когда начинаемъ сами сознательно грѣшить. Каждый сознательный грѣхъ все болѣе и болѣе разслабляетъ нашъ духъ и часто человѣкъ доходитъ до состоянія чисто животной жизни. Посему и спасеніе человѣка должно состоять не въ томъ, чтобы сдѣлать добрыхъ дѣлъ больше, чѣмъ злыхъ, и получить за нихъ награду, а въ томъ, чтобы высвободить всю свою духовную природу, и мысль, и чувство, и волю, отъ рабства наслѣдственной грѣховности, усиленной грѣхами произвольными и сознательными. Спасеніе заключается въ уврачеваніи человѣческой природы, каковое возможно только для Творца природы, потомучто самъ человѣкъ не можетъ стать выше своей природы, выше своей плотяности и грѣховности, подобно тому какъ упавшій въ колодецъ не можетъ самъ вытащить себя за волосы на волю. Отсюда получаетъ глубочайшій смыслъ ученіе православной церкви объ освящающей и содѣйствующей благодати Божіей. А такъ какъ божественная благодать не дѣйствуетъ насильственно на волю человѣка, а только содѣйствуетъ благой волѣ и укрѣпляетъ ее, то отсюда становиться психологически понятною необходимость боговоплощенія для спасенія людей: чтобы всякій чело-

---

[1]) Op. Imp. II, 177.

вѣкъ могъ всѣмъ своимъ существомъ возлюбить Бога и по этой любви свободно и сознательно принять помощь божественной благодати, для этого необходимо было открыться той пучинѣ премудрости и благости Божіей, какія открылись въ пришествіи на землю Сына Божія.

# Приложеніе.

## Письмо Пелагія къ Димитріадѣ.

Еслибы, полагаясь на свой великій талантъ и знаніе я былъ увѣренъ въ томъ, что легко могу исполнить обязанность наставленія, то и тогда я не могъ бы выступить на столь высокое дѣло безъ великаго страха предъ трудностію его. Однако, мнѣ должно писать къ Димитріадѣ, дѣвѣ Христовой, дѣвѣ знатной, дѣвѣ богатой и, что гораздо важнѣе, блескомъ вѣры превосходящей и знатность и богатство. Насколько легко хвалить при такой выдающейся добродѣтели, настолько трудно учить. Чего не достаетъ той, которая, будучи рождена знатною, воспитанная во величайшей роскоши и увеселеніяхъ, при всѣхъ удовольствіяхъ жизни, вдругъ порвала со всѣмъ и всѣ чувственныя блага промѣняла на доблесть духа, которая пресѣкла цвѣтъ наступающей юности мечемъ вѣры, т. е. волею, и, распиная со Христомъ плоть свою, освятила Богу жертву живую и священную и изъ любви къ дѣвству презрѣла надежду на потомство знатной крови? Удобенъ и легокъ путь рѣчи, воспламеняемой самымъ обиліемъ матеріи. Но намъ, коимъ предложено писать наставленіе дѣвѣ, а не хвалу, слѣдуетъ идти инымъ путемъ и изображать не столько существующія, сколько желаемыя доблести, не столько восхвалять прошедшую жизнь, сколько утверждать предстоящую

часть жизни. Это въ высшей степени трудно исполнить по отношенію къ той, въ которой проявляется столь сильное стремленіе къ наученію и къ совершенству, что ему едвали можетъ быть равно самое совершенное ученіе. Она помнитъ, какія богатства и славу міра сего она отвергла, отъ какихъ удовольствій отказалась, какими прелестями жизни пренебрегла. Она не удовольствовалась общимъ и умѣреннымъ образомъ жизни и нашла нѣчто новое и необычное, стремясь къ особенному и чрезвычайному. Она хочетъ, чтобы не только образъ жизни, но и обращеніе было удивительно. Знатная въ мірѣ, она хочетъ быть еще болѣе знатной у Бога, ищетъ драгоцѣннаго въ нравахъ, презрѣвъ въ дѣлахъ. Какое обиліе таланта можетъ насытить такую жажду совершенства, такой пламень благочестивой мысли? Какая сила, какое обиліе рѣчи можетъ въ словахъ выразить то, что заключается въ дѣйствительности? Намъ, по мѣрѣ нашихъ силъ прилагающимъ стараніе къ восхваленію скиніи Божіей, должно быть оказано снисхожденіе. Мы не опасаемся, пиша къ столь знатной дѣвѣ, впасть въ болѣзнь зависти, ибо мы пишемъ по просьбѣ или скорѣе по приказанію святой матери ея, потребовавшей этого отъ насъ присланнымъ изъ-за моря письмомъ; это показываетъ, съ какимъ усердіемъ и съ какою заботливостію насаждала она въ дочери святое сѣмя, желая, чтобы оно тщательно было орошено другими. Итакъ, безъ всякой дерзости и честолюбія мы приступаемъ къ настоящему труду; надѣемся, что незначительность нашей талантливости найдетъ себѣ поддержку въ вѣрѣ матери и въ достоинствѣ дочери.

I. Всякій разъ какъ мнѣ бываетъ нужно говорить объ устроеніи нравовъ и святой жизни, я имѣю обыкновеніе прежде всего показывать силу и качество человѣческой природы и чего она можетъ достигнуть и затѣмъ уже склонять душу слушателя къ различнымъ видамъ добродѣтели, потому что нѣтъ никакой пользы привлекать къ тому, что считается недостижимымъ. Мы никогда не можемъ стать на путь добро-

дѣтелей, если не имѣемъ надежды, потому что отчаяніе въ достиженіи желаемаго парализуетъ всякую попытку къ дѣятельности. Держась такого порядка увѣщаній въ прочихъ трудахъ, я думаю, что въ особенности его слѣдуетъ держаться здѣсь, гдѣ тѣмъ полнѣе должно обнаружиться благо природы, чѣмъ болѣе совершенная жизнь служитъ предметомъ назиданія, чтобы духъ не оказался тѣмъ болѣе коснымъ къ добродѣтели, чѣмъ меньшее онъ считаетъ достижимымъ для себя, и, не понимая того, что въ немъ есть, думаетъ, что онъ не имѣетъ этого. Нужно прежде всего узнать ту вещь, пользоваться которою желаютъ, и нужно разъяснить, что именно достижимо для блага природы, и тогда достижимое должно служить предметомъ стремленій. Посему, нужно установить эти первыя основанія святой и духовной жизни, чтобы дѣва познала свои силы, коими можетъ хорошо воспользоваться, обѣдившись, что обладаетъ ими: увѣренность въ достижимости желаемаго служить высшимъ побужденіемъ. И на войнѣ самымъ дѣйственнымъ увѣщаніемъ бываетъ указаніе бойцу на силы его.

Итакъ, благо человѣческой природы ты должна измѣрять прежде всего по творцу ея, Богу, Который, сотворивъ все въ мірѣ весьма хорошо, гораздо болѣе славнымъ создалъ самого человѣка, ради котораго сотворилъ все остальное. Еще прежде созданія Онъ рѣшилъ сотворить его по образу Своему и подобію. Затѣмъ Онъ подчинилъ ему всѣхъ животныхъ и поставилъ его господиномъ даже надъ тѣми, кои были гораздо сильнѣе его или массивностью тѣла или великою силою или оружіемъ зубовъ, подчинилъ для того, чтобы показать, насколько прекраснѣе созданъ человѣкъ, насколько болѣе возвышается онъ достоинствомъ своей природы. Творецъ не оставилъ человѣка обнаженнымъ, безпомощнымъ и безсильнымъ въ различныхъ опасностяхъ. Создавъ безоружнымъ извнѣ, Онъ вооружилъ человѣка лучше извнутри, именно умомъ и благоразуміемъ, чтобы разумомъ и силою мысли, коими онъ

превосходилъ прочихъ животныхъ, онъ одинъ изъ всѣхъ познавалъ Творца и служилъ Ему чрезъ то, чрезъ что господствовалъ надъ другими.

Однако Господь пожелалъ, чтобы человѣкъ добровольно слѣдовалъ праведности, а не принудительно, и потому оставилъ его на его собственную волю и положилъ предъ нимъ жизнь и смерть, добро и зло, и даетъ ему то, что онъ пожелаетъ [1]). Посему во Второзаконіи читаемъ: жизнь и смерть Я далъ предъ лицемъ твоимъ, благословеніе и клятву: избери себѣ жизнь, чтобы жить [2]).

II. Здѣсь нужно разсмотрѣть то, что соблазняетъ необразованную толпу, чтобы ты не думала, что человѣкъ не созданъ дѣйствительно благимъ, потому что можетъ дѣлать зло и не влечется силою природы къ необходимости неизмѣннаго добра. Если тщательно разсмотрѣть, то тебѣ откроется высота и превосходство положенія человѣка въ томъ именно, въ чемъ находятъ недостатокъ. Въ этомъ различеніи двоякаго пути, въ этой свободѣ выбора той и другой части и заключается вся красота разумной души. Въ этомъ, говорю, состоитъ вся честь нашей природы, все достоинство; лишь вслѣдствіе этого величайшіе люди заслуживаютъ похвалу и награду, ибо пребываніе во добрѣ и не составляло бы какой-либо добродѣтели, еслибы нельзя было переходить ко злу. Богъ, желая одарить разумное твореніе даромъ свободнаго добра и властію свободнаго рѣшенія, сдѣлалъ такъ, что человѣкъ пріобрѣтаетъ то, что хочетъ; какъ способный къ добру и злу онъ по природѣ можетъ достигать того и другаго и склонять волю къ тому и другому. Тварь не могла бы имѣть добровольнаго блага, еслибы она не могла имѣть и зла. Творецъ пожелалъ, чтобы мы были способны къ тому и другому, но дѣлали одно, именно добро, что Онъ и приказалъ, а способность къ злу далъ для

---

[1]) Еккл. XV, 14. 15.

[2]) Второз. XXX, 19.

того только, чтобы волю Его мы исполняли по своей волѣ. Посему и самая возможность дѣлать зло есть благо, такъ какъ дѣлаетъ болѣе цѣннымъ избраніе добра, дѣлая его добровольнымъ, а не принудительнымъ: мы можемъ избрать и отвергнуть, одобрить и осудить. Единственное преимущество разумнаго творенія предъ неразумнымъ состоитъ именно въ томъ, что оно одно имѣетъ благо свободы, тогда какъ прочія твари имѣютъ лишь блага необходимости и созданія. Но весьма многіе нечестиво и безумно, когда рѣчь идетъ о состояніи человѣка, какъ бы укоряя дѣло Творца, говорятъ, что человѣка слѣдовало бы создать такимъ, чтобы онъ совершенно не могъ дѣлать зла. Итакъ, глина говоритъ горшечнику: зачѣмъ ты устроилъ меня такъ? Такъ и нечестивые люди желали бы быть созданными иными, чтобы показать, что они желали бы исправить природу, не желая на самомъ дѣлѣ исправлять свою жизнь.—Благо природы вложено во всѣхъ вообще; оно обнаруживается и въ язычникахъ, кои не чтутъ Бога. Сколь многихъ философовъ мы знаемъ чистыхъ, терпѣливыхъ, умѣренныхъ, свободныхъ, воздержныхъ, благорасположенныхъ, бѣгающихъ славы міра и прелестей и любящихъ праведность не менѣе, чѣмъ знаніе! Откуда, спрошу я, у людей, отчужденныхъ отъ Бога, оказывается то, что угодно Богу? Откуда у нихъ добро, если не отъ блага природы? Видя всѣ эти доблести или каждую порознь въ отдѣльныхъ лицахъ, тогда какъ природа у всѣхъ одна, мы убѣждаемся изъ этихъ примѣровъ, что у всѣхъ можетъ быть все то, что все встрѣчается во всѣхъ или частное во частныхъ лицахъ. Если даже люди безъ Бога показываютъ, каковыми они созданы, то смотри, чего же могутъ достигнуть христіане, природа коихъ и жизнь возстановлены чрезъ Христа къ лучшему, и кои кромѣ того вспомоществуются божественною благодатію!

III. Перейдемъ къ тайнамъ нашей души. Каждый пусть внимательнѣе разсмотритъ себя самого; вопросимъ, что чувствуютъ собственныя помышленія, пусть сама совѣсть произ-

несетъ сужденіе о благѣ природы, поучимся въ домашнемъ училищѣ духа и изучимъ блага мысли самою мыслію. Что означаетъ то явленіе, что при всякомъ грѣхѣ мы краснѣемъ или блѣднѣемъ, вину поступка обнаруживаемъ то краскою въ лицѣ, то блѣдностью и избѣгаемъ свидѣтелей даже въ малѣйшихъ преступленіяхъ, мучимыя совѣстію, тогда какъ, напротивъ, во всякомъ добромъ дѣлѣ мы радостны, довольны безстрашны и желаемъ обнаружить даже скрытое? Что́ означаетъ все это, если не то, что сама природа свидѣтельствуетъ о себѣ, обнаруживая въ этомъ свое благо, по которому зло неугодно ей, и показывая, что ей приличествуетъ одно добро? Отсюда часто происходитъ, что виновнаго въ преступленіи мучатъ угрызенія совѣсти; послѣ вины нѣтъ мѣста безнаказанности, такъ какъ уже самая вина становится наказаніемъ. Отсюда же, наоборотъ, происходитъ и то, что невинный даже среди мученій пользуется спокойствіемъ совѣсти и славится невинностію, хотя страшится мученій. Въ душахъ у насъ есть нѣкоторая природная святость, которая, пребывая какъ бы во внутреннемъ святилищѣ духа, совершаетъ сужденіе о добрѣ и злѣ и, одобряя дѣйствія честныя и правыя, осуждаетъ дѣла мрачныя и своимъ внутреннимъ закономъ по свидѣтельству совѣсти разсуждаетъ о различныхъ явленіяхъ. Ее нельзя обмануть никакимъ талантомъ и никакимъ искусственнымъ блескомъ аргументовъ; въ помышленіяхъ самыхъ интимныхъ, никому не извѣстныхъ, она обличаетъ или одобряетъ насъ. Объ этомъ, во всѣхъ вложенномъ, какъ бы на нѣкоторыхъ скрижаляхъ сердца написанномъ законѣ упоминаетъ апостолъ Павелъ, свидѣтельствуя: „ибо, когда язычники, не имѣющіе закона, по природѣ совершаютъ свойственное закону, то, не имѣя закона такого рода, они сами себѣ суть законъ; они показываютъ, что дѣло закона написано въ сердцахъ ихъ по свидѣтельству совѣсти ихъ и помышленій ихъ, то обвиняющихъ, то оправдывающихъ“ [1]). Этимъ закономъ пользовались

[1]) Римл. II, 14—15.

всѣ, кои, какъ упоминаетъ Писаніе, жили свято и угодили Богу между Адамомъ и Моисеемъ. Память о нѣкоторыхъ изъ нихъ сохранена для тебя, чтобы ты поняла, каково благо природы.

IV. Авель первый, слѣдуя этой учительницѣ (природѣ), угодилъ Богу; принося Ему жертву, столь благосклонно былъ принятъ Имъ, что возбудилъ во братѣ зависть. Господь въ евангеліи, называя его праведнымъ [1]), кратко указываетъ на совершенство его, потому что въ праведности заключается всякій видъ добродѣтели. Затѣмъ мы читаемъ, что блаженный Энохъ такъ угодилъ Богу, что Богъ восхитилъ его изъ среды смертныхъ и совершеннаго въ мірѣ перенесъ изъ міра [2]). Ной называется праведнымъ въ своемъ поколѣніи и совершеннымъ [3]). Святость его тѣмъ болѣе удивительна, что онъ одинъ остался праведнымъ тогда, когда уклонился отъ праведности весь міръ. Онъ не искалъ ни у кого примѣра святости, но самъ далъ примѣръ и потому, когда весь міръ подвергся страшной гибели, онъ одинъ удостоился услышать: „войди въ ковчегъ ты и домъ твой, потому что Я нашелъ тебя праведнымъ предо Мною въ родѣ твоемъ“ [4]); праведнымъ же предъ Богомъ является лишь тотъ, кто святъ и тѣломъ и сердцемъ. Мелхиседекъ называется священникомъ Божіимъ; заслугу его ты легко можешь понять изъ того, что онъ обозначилъ имѣвшее быть много времени спустя таинство Господа и въ священнодѣйствіи хлѣба и вина выразилъ тайну тѣла и крови, а священствомъ своимъ изобразилъ священство Христа, Которому сказано отъ Отца: „Ты—іерей во вѣкъ по чину Мелхиседекову“ [5]). Благословивъ Авраама, главу патріарховъ, который по обрѣзанію сталъ отцомъ іудеевъ, а по вѣрѣ язычниковъ, Мелхиседекъ яснѣйше

---

[1]) Мѳ. XXIII, 35.
[2]) Быт. V, 24; Іезек. XLIV, 16.
[3]) Быт. VI, 9.
[4]) Быт. VII, 1.
[5]) Быт. IX, 14. 18; Псал. CIX, 4; Евр. VII, 1—22.

показалъ образъ Того, Кто чрезъ вѣру свою даровалъ благословеніе іудеямъ и язычникамъ.

Далѣе, Лотъ, слѣдуя добродѣтели Ноя, между таковыми примѣрами грѣшниковъ не оставилъ праведности. И какъ того не побѣдилъ примѣръ всего міра, такъ этотъ, вопреки всѣмъ порокамъ того общества, въ которомъ онъ жилъ, сохранилъ святость. По выраженію блаж. ап. Петра, онъ „былъ праведенъ зрѣніемъ и слухомъ“ [1]); поставленный среди злѣйшихъ, онъ отвращается отъ зла и глазами и ушами и посему, какъ тотъ былъ избавленъ отъ потопа, такъ онъ отъ огня. А что сказать объ Авраамѣ, другѣ Божіемъ, что объ Исаакѣ и Іаковѣ? Сколь совершенно исполнили они волю Господню, можемъ судить уже по тому, что Богъ пожелалъ именоваться Богомъ ихъ: „Я есмь Богъ Авраама и Богъ Исаака и Богъ Іакова; это имя Мое вѣчное и памятное въ роды родовъ“ [2]).

Іосифъ, вѣрный рабъ Господа, оказывается праведнымъ съ дѣтства, когда онъ сначала былъ проданъ въ рабство братьями, коими долженъ былъ быть почитаемъ, какъ онъ видѣлъ; а затѣмъ, переданный египетскому господину, онъ всегда хранилъ достоинство благородной души; примѣромъ своимъ онъ и освобожденныхъ рабовъ научилъ не грѣшить и повиноваться уму, а не состоянію. Здѣсь я прошу тебя помедлить и обратить вниманіе на чистоту его души. Сдѣлавшись предметомъ вождѣленія госпожи, юноша не склоняется на грѣхъ; упрашивается и бѣжитъ; въ остальныхъ дѣлахъ ему приказывали, а здѣсь упрашиваютъ и угрожаютъ. Любящій не побѣждается любовію женщины; ни возрастъ юности, ни авторитетъ любящей не поколебали чистую душу. Будучи презрѣна, госпожа простираетъ ближайшія сѣти для юноши; безстыдно схвативъ его за руку наединѣ, безъ свидѣтелей, она склоняетъ его безстыдными словами на преступленіе.

---

[1]) 2 Петр II, 8.
[2]) Исх. III, 15.

Такъ какъ онъ прежде отвергалъ всякія просьбы, то она схватила его почти въ объятія, а онъ не только видомъ, но и самымъ объятіемъ не склонился на похоть, прежде чѣмъ изречены были евангельскія слова: „кто посмотритъ на женщину съ вожделѣніемъ ея, тотъ уже прелюбодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ“ [1]). Ты удивляешься доблести цѣломудрія, а теперь посмотри на благость. Прежде чѣмъ пророкъ сказалъ: „пусть никто не носитъ въ сердѣ своемъ злобу на ближняго своего“, онъ за ненависть воздаетъ любовь и когда увидѣлъ своихъ братьевъ—враговъ и пожелалъ открыться имъ, то засвидѣтельствовалъ чувство любви благочестивою скорбію: онъ цѣлуетъ всѣхъ и, обливая слезами шеи испугавшихся, слезами любви смылъ ненависть братьевъ, коихъ всегда, какъ при жизни отца, такъ и послѣ его смерти, любилъ чистою любовію. Онъ не вспомнилъ той ямы, въ которую былъ брошенъ, и не подумалъ объ отмщеніи за отвергнутое братство, но, воздавая за зло добромъ, исполнилъ апостольское правило еще подъ закономъ природы.

V. Что скажу объ Іовѣ, этомъ славнѣйшемъ атлетѣ Божіемъ, который, потерявъ имущество и дѣтей, ратовалъ наконецъ противъ діавола однимъ своимъ тѣломъ? Все было уничтожено, чѣмъ онъ обладалъ; всѣ внѣшнія блага внезапно губятся, чтобы просіяли внутреннія. Онъ освобождается отъ всего, какъ отъ одеждъ, чтобы, обнаженный, восторжествовалъ крѣпче и сильнѣе и чрезъ терпѣніе мученій побѣдилъ врага, котораго еще ранѣе побѣдилъ перенесеніемъ потерь. О немъ Самъ Богъ засвидѣтельствовалъ: „развѣ ты не видѣлъ раба Моего, Іова? На землѣ нѣтъ подобнаго ему, ибо онъ—человѣкъ безъ порока, истинный почитатель Бога, воздерживающійся отъ всякаго зла“ [2]). И справедливо, ибо, какъ самъ онъ говоритъ, онъ „всегда боялся Бога и не могъ выносить

[1]) Мѳ. V, 28.
[2]) Іов. I, 8; II, 3.

тяжести присутствія Его“ [1]) и никогда не дерзалъ презрѣть Того, во всегдашнее присутствіе Котораго вѣрилъ, и говорилъ: „я спокоенъ, ибо не укорило меня сердце мое во всей жизни моей“ [2]). Прежде чѣмъ Господь научилъ любить враговъ, онъ говоритъ: „порадовался ли я бѣдствіемъ врага моего? Сказалъ ли я въ сердцѣ своемъ: хорошо съ нимъ поступлено?“ [3]). Еще не изрекло евангеліе: „всякому, просящему у тебя, дай“ [4]), а онъ уже говоритъ: „допустилъ ли я, чтобы бѣднякъ вышелъ изъ моей двери безъ пищи?“ [5]). Онъ еще не читалъ словъ Апостола: „господа, оказывайте своимъ рабамъ справедливость и безпристрастіе“ [6]), а уже говоритъ: „Повредилъ ли я рабу, оскорбилъ ли служанку: Ты все знаешь, Господи“ [7]). Прежде чѣмъ Апостолъ предписалъ богатымъ не превозноситься и не надѣяться на богатства свои, онъ говоритъ: „Я не надѣлся ни на богатство, ни на драгоцѣнные камни“ [8]). И это онъ доказалъ не словами только, но и самымъ дѣломъ, ибо не сталъ скорбѣть, когда все потерялъ, но сказалъ: „Господь далъ, Господь отнялъ; какъ Господу угодно, такъ стало: да будетъ имъ Господа благословенно во вѣки. Нагъ я вышелъ изъ чрева матери моей, нагъ и возвращусь“ [9]). Съ какимъ чувствомъ мы обладаемъ чѣмъ-либо, это мы понимаемъ тогда, когда теряемъ это; желаніе благосостоянія обнаруживается скорбію по лишеніи послѣдняго; кто въ лишеніи не имѣетъ этой скорби, тотъ конечно и при обладаніи благосостояніемъ не имѣетъ пристрастія къ послѣднему. О, мужъ евангельскій прежде евангельскихъ правилъ и апостольскій прежде

---

[1]) Іов. XXXI, 23.
[2]) Іов. XXVII, 6.
[3]) Іов. XXXI, 29.
[4]) Лук. VI, 30.
[5]) Іов. XXXI, 16.
[6]) Колос. IV, 1.
[7]) Іов. XXXI, 13.
[8]) Іов. XXXI, 24.
[9]) Іов. I, 24.

апостольскихъ наставленій, ученикъ апостоловъ! Обнаруживая тайныя богатства природы, ты показываешь, чѣмъ мы обладаемъ сами въ себѣ, и учишь, каково то сокровище души, которымъ обладаемъ безъ пользованія имъ и думаемъ, что мы не имѣемъ того, чего въ дѣйствительности лишь не желаемъ обнаружить.

VI. Сказавъ столь много о природѣ, мы показали и подтвердили благо ея примѣрами святыхъ. Но чтобы ты не подумала, что фактъ существованія грѣшниковъ служитъ къ умаленію природы, я воспользуюсь свидѣтельствами самого Писанія, которое всюду обвиняетъ грѣшниковъ въ добровольныхъ преступленіяхъ и не извиняетъ необходимостію природы. Въ книгѣ Бытія читаемъ: „братья Симеонъ и Левій совершили нечестіе по своей волѣ“ [1]). Господь сказалъ къ Іерусалиму: „такъ какъ они сами оставили путь Мой, который Я далъ предъ лицомъ ихъ, и не послушались голоса Моего, но отступили по волѣ злаго своего сердца“ [2]). И снова тотъ же пророкъ: „вы согрѣшили предъ Богомъ и не послушались голоса Его и не пожелали ходить въ заповѣдяхъ Его и въ законахъ Его и въ свидѣтельствахъ Его“. Чрезъ Исаію Господь сказалъ: „если пожелаете и послушаете Меня, вкусите благъ земли, а если не пожеласте и не послушаете Меня, мечъ васъ пожретъ“ [3]). И снова: „Я звалъ васъ и вы не послушали, говорилъ и пренебрегли и сдѣлали зло предъ лицомъ Моимъ и избрали то, чего я не желалъ“ [4]). Самъ Господь въ евангеліи говоритъ: „Іерусалимъ, Іерусалимъ, избившій пророковъ и камнями побившій посланныхъ къ тебѣ, сколько разъ я хотѣлъ собрать сыновъ твоихъ, какъ курица собираетъ птенцовъ своихъ подъ крылья свои, и вы не пожелали“ [5]).

---

[1]) Быт XLIX, 5—6.
[2]) Іер. IX, 13—14.
[3]) Ис. I, 19—20
[4]) Ис. LXV, 12.
[5]) Мо. XXIII, 37.

Гдѣ мы видимъ хотѣніе и нехотѣніе, избраніе и отверженіе, тамъ обнаруживается не сила природы, но свобода воли. Томы обоихъ завѣтовъ полны свидѣтельствами такого рода, коими какъ все благо, такъ и зло всегда приписывается волѣ. Мы опускаемъ ихъ для краткости, такъ какъ ты, при твоемъ усердіи къ чтенію, обильнѣе можешь почерпнуть ихъ изъ самаго источника.

VII. Защищая благо природы, мы не говоримъ, что она неспособна къ злу, но что она способна и къ добру и къ злу; мы хотимъ только защитить ее отъ несправедливости, чтобы не казалось, что мы побуждаемся на зло испорченностію природы, тогда какъ въ дѣйствительности ни блага, ни зла мы не совершаемъ безъ воли и всегда можемъ дѣлать одно изъ двухъ, такъ какъ способны къ тому и къ другому. Почему одни имѣютъ судить, а другіе быть судимы, если не потому, что въ одной и той же природѣ различная воля, вслѣдствіе чего и поступаемъ различно, хотя можемъ поступать и одинаково? Для поясненія приведемъ примѣръ. Адамъ изгнанъ изъ рая, Энохъ восхищенъ отъ міра. Въ томъ и другомъ случаѣ Господь показываетъ свободу рѣшенія: какъ могъ угодить тотъ, который согрѣшилъ, такъ могъ отпасть и тотъ, который угодилъ. Если бы оба не были способны къ тому и другому, то праведный Богъ конечно не могъ бы наказать одного и избрать другаго. Это же можно видѣть и изъ примѣра Каина и Авеля, равно какъ Іакова и Исава, и нужно согласиться, что одна только воля была причиной различныхъ заслугъ въ одной и той же природѣ обоихъ. Праведный Ной обличаетъ погубленный за свои грѣхи потопомъ міръ, а святость Лота произноситъ судъ надъ преступленіями содомитовъ. И не ложнымъ аргументомъ въ доказательство блага природы служитъ тотъ фактъ, что тѣ первые люди въ теченіе столькихъ лѣтъ жили безъ всякаго увѣщанія со стороны закона, не потому конечно жили безъ закона, что Богъ не имѣлъ о нихъ попеченія, а потому, что зналъ Богъ, что Онъ сдѣлалъ природу

ихъ достаточною вмѣсто закона для осуществленія праведности. И потомъ природа долго оставалась безъ закона, пока имѣло силу пользованіе свѣжею природою и пока долговременная привычка къ грѣху не покрыла человѣческій разумъ какъ бы нѣкоторымъ мракомъ. Уже къ природѣ, обремененной чрезмѣрными пороками и покрытой нѣкоторою ржавчиной невѣденія, Господь далъ поправку въ законѣ (liman legis, силу закона), чтобы она выполировалась и могла вернуться къ своему блеску чрезъ учащенныя увѣщанія закона. Трудность хорошей жизни произошла въ насъ не отъ иного чего, какъ именно отъ продолжительной привычки къ порокамъ; начинаясь съ малаго, порочная привычка постепенно, въ теченіе многихъ лѣтъ развращаетъ насъ и наконецъ настолько сковываетъ и подчиняетъ насъ себѣ, что кажется имѣющею силу природы. Все то время, въ которое мы были воспитываемы небрежно, т. е. въ порокахъ, въ которое мы стали даже злыми, такъ что невинность стала считаться глупостію, все это время теперь противится намъ, идетъ противъ насъ и старая привычка борется противъ новой воли. А мы, пребывая столь долго въ злѣ и не пріобрѣтая никакой привычки къ добру, удивляемся, почему намъ, невѣжественнымъ вслѣдствіе праздности, святость представляется чуждою.

Все это о благѣ природы сказано тебѣ для того, чтобы изобразить предъ тобою самый прямой путь къ совершенной праведности, который ты легче можешь проходить, когда убѣдишься, что нѣтъ въ немъ ничего жестокаго и невыносимаго. Ибо, если даже прежде закона и гораздо прежде пришествія Господа нашего Спасителя жили нѣкоторые праведно и свято, то тѣмъ болѣе послѣ просвѣщенія пришествіемъ Его можемъ жить такъ мы, кои воспитаны благодатію Христа и возрождены въ лучшаго человѣка, мы, кои освящены и очищены кровію Его и примѣромъ Его наставлены къ совершенной святости, мы тѣмъ болѣе должны быть лучшими по сравненію съ тѣми, которые жили до закона, и даже съ тѣми, кои жили подъ закономъ

по Апостолу: „грѣхъ въ васъ уже не будетъ господствовать, потомучто вы не подъ закономъ, а подъ благодатію“ [1]).

VIII. Будемъ теперь наставлять дѣву совершенную, которая святостію жизни свидѣтельствуетъ о благѣ и природы и благодати, будучи воспламеняема и тою и другою. Первое попеченіе, первое занятіе дѣвы—познавать волю Божію и тщательно различать, что угодно ей и что неугодно, чтобы, по Апостолу, оказывать Богу разумное послушаніе [2]) и установить все теченіе своей жизни согласно съ волею Его. Невозможно угодить кому-либо, не зная, что ему угодно; исполненіемъ обѣта можно даже оскорбить, не узнавъ сначала, какимъ образомъ слѣдуетъ повиноваться. Важнѣе исполнять волю Божію, чѣмъ знать, но необходимо прежде узнать, чтобы потомъ исполнять: это преимуществуетъ заслугою, а то—порядкомъ. Посему пророкъ говоритъ: „и ты, Израиль, не желай оставаться въ невѣдѣніи“, и блаж. ап. Павелъ: „кто не познаетъ, тотъ не будетъ познанъ“ [3]). И онъ же: „посему, не желайте быть неразумными, но (желайте быть) понимающими, какова воля Божія“ [4]). Начало повиновенія заключается въ желаніи познать то, что требуется; изучить то, что нужно дѣлать, есть часть послушанія. Посему вникай въ божественное Писаніе, изъ коего изъ одного ты можешь понять полную волю Божію, понять, что запрещается, что предписывается, что допускается, что служитъ предметомъ увѣщаній: запрещается зло, предписывается благо, допускается среднее, рекомендуется совершенное. Въ двухъ первыхъ заключается всякій грѣхъ, ибо и въ томъ и въ другомъ содержится приказаніе Божіе; не только приказаніе, но и запрещеніе принадлежитъ приказывающему. Всѣмъ предписывается праведность, о которой Спаситель кратко, но весьма сильно говоритъ

[1]) Римл. VI, 14.
[2]) Римл. XII. 1.
[3]) 1 Кор. XIV, 38.
[4]) Ефес. V, 17.

въ евангеліи: „поступайте съ людьми, какъ желаете, чтобы и съ вами поступали“, т. е. чтобы мы не причиняли другимъ никакого зла и дѣлали всякое добро, потомучто этого же мы хотимъ заслужить и отъ другихъ. Эта мысль простирается безусловно на всѣхъ и потому никому не позволено преступать ее: дѣлать запрещенное или же не дѣлать приказаннаго есть явное препебреженіе къ Богу. Что касается двухъ остальныхъ, позволеннаго и совѣтуемаго, то это предоставлено нашему усмотрѣнію, чтобы мы или съ меньшею славою воспользовались позволеннымъ или для большей награды отвергли даже позволенное. Такъ, бракъ и употребленіе мяса и вина допускается, но совѣтуется воздержаніе отъ всего этого. Дозволенность брака дѣлаетъ честь дѣвству, а дозволенность нищи дѣлаетъ болѣе славною добродѣтель воздержности. Ты, дѣва, отвергла супружество, прежде чѣмъ презрѣла позволенное. Изъ любви къ бо́льшей наградѣ ты обѣщала Богу дѣвство не приказанное, но хвалимое, и, по совѣту Апостола, сдѣлала законъ свой болѣе обширнымъ. Выступивъ на поле битвы, ты думала не столько о трудности состязанія, сколько о побѣдѣ храбрыхъ. Думаю, что ты читала евангельское возглашеніе о вѣчной чистотѣ и рѣчь Господа воспламенила въ тебѣ любовь къ охраненію дѣвства: „могій вмѣстити, да вмѣститъ“. Итакъ, столь великое дѣло я не приказываю, не налагаю, но предлагаю, и никого не принуждаю къ этому, но призываю. Хотя рѣчь тамъ идетъ повидимому только о мужахъ, но пальма дѣвства обѣщается и женщинамъ. И Апостолъ говоритъ, что о дѣвахъ повелѣнія Господня не имѣетъ, но даетъ совѣтъ [1]).

IX. Послѣдовавъ совѣту совершенства, достигнувъ блаженства особеннаго обѣтованія, храни общую заповѣдь. Я сказалъ и теперь повторяю, что въ дѣлѣ праведности всѣ мы обязаны къ одному: дѣва, вдова и замужняя, высшая, средняя

[1]) 1 Кор. VII, 25.

и низшая степени всѣ равно получаютъ приказаніе исполнять заповѣди. Не освобождается отъ закона тотъ, кто обѣщается дѣлать сверхъ закона; напротивъ, кто отвергъ позволенное, тотъ тѣмъ болѣе долженъ избѣгать непозволеннаго. Кто слушаетъ совѣта, можетъ ли не слушать приказанія? То—дѣло совершенства, а это — необходимости. О дѣвствѣ говорится: „могій вмѣстити, да вмѣститъ“, а о праведности не говорится: кто можетъ дѣлать, пусть дѣлаетъ, но: „всякое дерево, которое не творитъ плода, посѣкается и бросается въ огонь“ [1]). Смотри же, насколько приказаніе отличается отъ совѣта: этотъ обнимаетъ нѣкоторыхъ, то—всѣхъ, тамъ обѣщается награда, здѣсь наказаніе, тамъ человѣкъ увѣщается дѣлать, здѣсь грѣшитъ, если не дѣлаетъ. Ты по своему обѣту должна принести Богу и дѣвство и праведность. Господину угоденъ тотъ рабъ, который, совершая что-либо сверхдолжное, не оставляетъ и приказаній, который дѣлаетъ не одно вмѣсто другаго, но то и другое, не замѣняетъ, но увеличиваетъ послушаніе. Пусть не соблазняютъ тебя примѣры тѣхъ, которыя, восхваляя себя за одну чистоту, чтобы поступать по своимъ пожеланіямъ, отвергаютъ волю Божію. Благо чистоты онѣ хотятъ принести не съ праведностію, но вмѣсто праведности, награду за дѣвство разсматриваютъ, какъ удовлетвореніе за грѣхи и ищутъ вмѣсто награды лишь безнаказанности. Съ безстыднѣйшею глупостію онѣ думаютъ, что будутъ увѣнчаны въ царствѣ небесномъ и предпочтены другимъ, которыя преступленіемъ заповѣдей заперли для себя входъ на небо. Пусть онѣ вспомнятъ о безумныхъ дѣвахъ, коимъ было сказано: „не знаю васъ“, и о тѣхъ, о коихъ Самъ Господь сказалъ: „многіе скажутъ мнѣ въ тотъ день: Господи, Господи, не чрезъ Твое ли имя мы изгоняли бѣсовъ и совершили много чудесъ? И тогда Я скажу имъ: истинно говорю вамъ: не знаю васъ; отойдите отъ меня всѣ, дѣлающіе беззаконіе“ [2]). Тебѣ нужно

[1]) Мѳ. III, 10; Лук. III, 9.

[2]) Мѳ. VII, 22–23.

вступить на иной путь. Презрѣвъ любовь къ міру, помышляя всегда о Божіемъ, ты хочешь сохранить себя апостольскою дѣвою. Святая и тѣломъ и духомъ, ты будешь ждать пришествія Господня, наполняя непрестанно лампаду своей души елеемъ святыхъ дѣлъ и, присоединившись къ мудрымъ дѣвамъ, приготовишься къ встрѣчѣ жениха. Нужно избѣгать того пути, который многихъ привелъ къ смерти, и держаться тропинки того тѣснаго пути въ жизнь вѣчную, которымъ идутъ немногіе. Величайшія препятствія и все, что замедляетъ теченіе духовной жизни или отвлекаетъ отъ него, ты уже отвергла, побѣдила первымъ обращеніемъ. Ты отвергла пріятность супружества, заботу о потомствѣ, прелесть роскоши, блескъ міра, стремленіе къ богатству и можешь сказать съ Павломъ: „міръ мнѣ распятъ, и я міру“ [1]). Если таково начало, то каково должно быть окончаніе? Поддерживай и въ прочемъ туже доблесть, тотъ же духъ, и отвергай теперь пороки тою же самою силою мысли, которою ты избѣгла случаевъ къ порокамъ. Пусть дѣвство украшается святостію нравовъ и окончаніе жизни пусть послѣдуетъ на ступени совершенства. Конечно, еслибы мірская жизнь тебѣ нравилась, то ты позаботилась бы, чтобы никто не превзошелъ тебя богатствомъ, тѣлесными украшеніями, обиліемъ всего и честію. Теперь же, когда ты пожелала иной жизни, заботься о томъ, чтобы никто не превзошелъ тебя въ благочестивой жизни, въ святости нравовъ, въ добродѣтеляхъ. Тамъ твое превосходство не было твоимъ, потомучто все то было внѣшнее и чуждое, а здѣсь все въ твоей власти и все твое, потомучто не извнѣ приходитъ, но въ самомъ сердцѣ рождается. То не всякій ищущій находитъ и не всякій нашедшій удерживаетъ: случай можетъ и дать и отнять все то; а это находитъ всякій ищущій и кто найдетъ, никогда не боится, что его похитятъ у него. Тѣ

---

[1]) Гал. VI, 14.

блага — истинны, коихъ никогда не находимъ и не теряемъ безъ собственной воли.

X. Итакъ, здѣсь ты имѣешь нѣчто такое, чѣмъ справедливо и весьма значительно превосходишь другихъ, ибо плотская знатность и богатство считаются твоими, но они не твои, а духовныхъ богатствъ никто не можетъ дать тебѣ кромѣ тебя. Почему и хвалима и предпочитаема другимъ справедливо ты можешь быть въ томъ, что можетъ быть только отъ тебя и въ тебѣ. Не это ли есть одна только жизнь, которая не имѣетъ сомнѣнія въ успѣхѣ и въ которой каждый долженъ пребывать только въ томъ, что началъ, и въ то время какъ во всѣхъ другихъ мірскихъ занятіяхъ люди не довольствуются успѣхомъ, здѣсь достаточно только начать? На земное мы весьма пылки, а на небесное очень холодны; въ извращенныхъ вещахъ мы проявляемъ величайшую быстроту, а въ болѣе важномъ слабы. Стыдно подумать, сколько горячности въ мірѣ и съ какимъ усердіемъ люди ежедневно трудятся. Занятіе литературой никакимъ возрастомъ не сдерживается, напротивъ, какъ говоритъ одинъ свѣтскій авторъ, съ возрастомъ еще болѣе воспламеняется; страсть къ богатству и честолюбіе ненасытимы; безъ конца стремятся къ вещамъ, имѣющимъ очень близкій конецъ. А о божественной мудрости, о духовномъ богатствѣ, о безсмертной славѣ нерадимъ и, не коснувшись или мало вкусивши небеснаго блага, думаемъ, что исполнены имъ Не такъ приглашаетъ насъ къ своей трапезѣ божественная мудрость: „кто вкуситъ меня, будетъ еще алкать, и кто пьетъ меня, будетъ еще жаждать“. Такою пищею никто никогда не насыщался и не чувствовалъ утомленія; чѣмъ болѣе кто употребляетъ ея, тѣмъ болѣе располагается къ принятію ея. Господь говоритъ: „блаженны алчущіе и жаждущіе правды, такъ какъ они насытятся“. Онъ хочетъ, чтобы мы всегда алкали и жаждали правды, чтобы насытиться въ будущемъ воздаяніи правды.

XI. Праведности намъ нужно желать такъ, какъ въ голодѣ и жаждѣ желаемъ пищи и питья. Это нужно сказать вообще всѣмъ тѣмъ, кои желаютъ награды безсмертной жизни. А тебѣ, которая изъ желанія большей награды дала обѣтъ дѣлать большее, чѣмъ сколько необходимо другимъ, тебѣ слѣдуетъ подумать, насколько ты должна отличаться духомъ. Апостолъ, опредѣляя дѣву Христову, высоко ставитъ ее передъ замужней и отличаетъ отъ супруги: „незамужняя и дѣва, говоритъ онъ, думаетъ о Божіемъ, какъ угодить Богу, чтобы быть святой и по тѣлу и по духу, а замужняя думаетъ о мірскомъ, какъ угодить своему мужу“ [1]). Святая тѣломъ и духомъ не грѣшитъ ни членами, ни умомъ, а грѣшить противъ праведности можно не только въ чистотѣ, но и въ другихъ отношеніяхъ. Дѣва по тѣлу пусть будетъ дѣвою и по духу, пусть не грѣшитъ ни руками, ни глазами, ни ушами, ни языкомъ. И если она полна ненависти или зависти или жестокости или гнѣва, то какимъ образомъ она обладаетъ святостію по духу? И если не извинительна въ своихъ грѣхахъ замужняя, которая изъ любви къ мужу и дѣтямъ менѣе обращаетъ вниманія на волю Божію, то что скажетъ дѣва, которая вступила въ нѣкоторое училище чистоты, будучи свободна отъ всѣхъ этихъ мірскихъ попеченій?

XII. Итакъ, если ты хочешь, чтобы жизнь твоя была достойна твоего обѣта и чтобы ты всецѣло соединилась съ Богомъ, если хочешь легкое иго Христово сдѣлать еще болѣе легкимъ и пріятнымъ, то теперь обсуди, теперь изучи попеченіе о святой жизни, чтобы новый пламень всегда возжигалъ горячую ревность недавняго обращенія и чтобы въ нѣжномъ возрастѣ легко могла укрѣпиться привычка къ святой жизни. Въ чемъ ты установишь себя сначала, то и останется; остальная жизнь потечетъ по тому порядку, какой первоначально установленъ. Въ самомъ началѣ слѣдуетъ думать о

[1]) 1 Кор. VII, 34.

концѣ: каковою ты желаешь достигнуть того послѣдняго дня, таковою старайся быть теперь. Привычка питаетъ и добродѣтели и пороки и особенную силу имѣетъ въ тѣхъ (добр. и пор.), съ коими возрастаетъ съ ранней юности. Самые юные годы—самые удобные для воспитанія нравовъ, ибо имѣютъ въ себѣ нѣчто мягкое, что легко можетъ сформироваться по рѣшенію воли; во всѣхъ почти вещахъ скорѣе всего пріобрѣтаетъ привычку нѣжное. Тоже и въ духовной жизни. Пока возрастъ подвиженъ и духъ легко можетъ быть увлекаемъ, должна быть пріобрѣтена привычка къ добру и укрѣпляема посредствомъ ярма; умъ нужно занять высшими вещами и всего болѣе должно быть внушаемо упражненіе въ святой жизни. Тогда духъ воспламеняется къ совершенству и благодѣяніемъ долгой привычки пользуется для развитія благочестивой жизни.

XIII. Взгляни, умоляю, какъ желаютъ видѣть тебя святою твоя мать и бабка, кои думаютъ, что съ тобою родился какъ бы нѣкоторый новый и славный свѣтъ въ своемъ родѣ; онѣ обратили на тебя всю свою заботливость и съ удивительнымъ усердіемъ и ревностію поддерживаютъ теченіе твоего обѣта. Воспитывая тебя съ дѣтства въ святыхъ нравахъ, онѣ желаютъ теперь быть превзойденными тобою и считаютъ твою побѣду своею славою. Ихъ особенная вѣра въ Бога просіяла особенно въ твоемъ исповѣданіи, когда тебя, уже готовую къ браку, научили желать иного, убѣдивъ тебя къ тому, что ты избрала, укрѣпили твою робкую по возрасту мысль авторитетомъ своей воли и обѣтъ твой сдѣлали общимъ. Видѣвъ многихъ на высочайшей ступени достоинства, онѣ ни о комъ такъ не радовались, какъ о тебѣ, ибо ни въ комъ онѣ не видѣли ничего, столь великаго и славнаго. Одна ты явилась во своемъ родѣ тѣмъ, чего онъ не имѣлъ въ своемъ длинномъ прошломъ. Хотя изъ мужчинъ вашего рода и были славные коксулы и часто имена вашей славной фамиліи стояли на высшихъ ступеняхъ власти, однако никто не былъ болѣе славенъ въ той чести, которая записана не на доскѣ, а въ

книгѣ безсмертной памяти. Въ то время какъ тѣхъ встрѣчали рукоплесканія всего міра и радостная толпа единодушнымъ крикомъ означала славныя заслуги консуловъ, гораздо большей славы и чести удостоилась ты, которая вызвала радость на небѣ и ликованіе ангеловъ. Чрезъ тебя не блудницы обогащаются, но питаются дѣвы Христовы, не охотники и кучера дѣлаются богатыми, но поддерживаются нищіе Христовы. Для развлеченія тѣхъ различныя провинціи, въ коихъ домъ вашъ имѣлъ власть, присылали странныхъ звѣрей и неизвѣстныхъ животныхъ, кои орошали почву арены своею или человѣческою кровію, а къ тебѣ присылаются избранныя дѣвы, коихъ ты приносишь Богу въ драгоцѣнный даръ и призываешь ихъ своимъ примѣромъ къ вѣчной чистотѣ, имѣющихъ служить не тебѣ, но Богу съ тобою. Эта слава о твоей вѣрѣ быстрою молвою распространена повсюду и весь міръ такъ былъ восхищенъ твоимъ обращеніемъ, что, повидимому, всѣ стали желать того, во что раньше едва вѣрили. Имѣй въ виду, что на тебя теперь обращены очи и уши всѣхъ и весь міръ наблюдаетъ твою жизнь. Остерегайся же, чтобы чрезъ тебя не потерпѣли вреда души столь многихъ и не нашли въ тебѣ менѣе, чѣмъ сколько искали. Но зачѣмъ я говорю о людяхъ и вниманіе ихъ къ тебѣ привожу для увѣщанія тебя? Самъ Богъ, правитель всего и Господь, со всѣмъ воинствомъ ангельскимъ смотритъ на твое состязаніе и приготовляетъ тебѣ за борьбу съ діаволомъ вѣнецъ вѣчности и небесную награду дѣлаетъ побужденіемъ къ побѣдѣ. При такомъ зрѣлищѣ, подумай, какую душу, какую доблесть ты должна представить, измѣряя величіе состязанія достоинствомъ зрителей.

XIV. Итакъ, пусть это будетъ для тебя особымъ попеченіемъ и первымъ оружіемъ для побѣды надъ врагомъ, чтобы тебѣ не только отклонить запрещенное, но и исполнить приказанное. Тебѣ не достаточно быть свободной отъ зла, если ты свободна отъ добра; законъ Божій требуетъ не только воздержанія отъ зла, но и дѣланія добра. Не тотъ только

рабъ пренебрегаетъ своимъ господиномъ, который дѣлаетъ запрещенное, но и тотъ, который не дѣластъ приказаннаго. Посему, всякую вѣтвь, не приносящую плода въ Сынѣ, Отецъ посѣкаетъ, и кто спрячетъ въ платкѣ полученный талантъ, будетъ осужденъ господиномъ, какъ рабъ безполезный и негодный: преступно не только не уменьшить, но и не увеличить. Не думай посему, что можно пренебречь нѣкоторыми заповѣдями, какъ болѣе легкими: какъ величайшія, такъ и самыя малыя приказаны Богомъ; пренебреженіе всякою заповѣдію есть оскорбленіе Давшему заповѣдь. Посему блаж. Павелъ взываетъ и учитъ: „все дѣлайте безъ ропота и медлительности, чтобы быть безупречными и чистыми, какъ сыны Божіи, непорочными въ средѣ народа лукаваго и развращеннаго, въ коемъ вы сіяете, какъ свѣтила въ этомъ мірѣ“ [1]).

XV. Остановимся здѣсь немного и разсмотримъ тѣ драгоцѣннѣйшіе цвѣты, коими должна быть украшена невѣста Христова. „Все дѣлайте“—не должны мы избирать что-либо изъ заповѣдей Господнихъ по своему усмотрѣнію, но должны вообще все исполнять, и не должны пренебрегать нѣкоторыми заповѣдями, какъ маловажными, но во всѣхъ должны усматривать величіе приказывающаго. — „Безъ роптанія и медлительности“,—мы видимъ, что господа дурные и не знатные явно презираются рабами, кои противятся имъ въ малѣйшихъ приказаніяхъ. Знатные лица этого уже не допускаютъ; чѣмъ могущественнѣе господа, тѣмъ болѣе быстрое повиновеніе оказываютъ имъ рабы и охотно слушаются самыхъ трудныхъ приказаній. А къ исполненію приказаній царя всѣ настолько готовы, что даже домогаются получить приказаніе; самую возможность услужить царю люди считаютъ благодѣяніемъ. А намъ Самъ Богъ послалъ свящ. письмена и всю полноту своихъ заповѣдей, и мы не считаемъ за благодѣяніе приказаніе столь высокой и славной власти, тѣмъ болѣе, что

[1]) Филип. II, 14—15.

здѣсь имѣется въ виду не выгода приказывающаго, но польза повинующагося. По обычаю рабовъ гордыхъ и негодныхъ мы отказываемся въ лицо Господу и говоримъ: жестоко, тяжело, мы не можемъ, мы люди, мы обременены слабою плотью. О, слѣпое безуміе! О нечестивое безразсудство! Мы обвиняемъ Бога вѣдѣнія въ двойномъ невѣдѣніи, именно, что Онъ не знаетъ, что дѣлаетъ и что приказываетъ, какъ будто Онъ, забывъ о слабости человѣческой, которую Самъ же создалъ, наложилъ на человѣка такія заповѣди, которыхъ тотъ не въ силахъ понести, и такимъ образомъ, о, нечестіе, мы приписываемъ праведному неправду, блаженному жестокость, утверждая, что Онъ, во первыхъ, приказываетъ невозможное, а во вторыхъ, наказываетъ человѣка за то, что неизбѣжно, такъ что, повидимому, ищетъ не столько нашего спасенія, сколько наказанія. Посему Апостолъ, зная, что Богомъ праведности и величія не можетъ быть приказано что-либо невозможное, отнимаетъ у насъ поводъ къ ропоту, который обыкновенно является у насъ тогда, когда приказывается что-либо нечестивое или когда не заслуживаетъ уваженія приказывающее лицо. Зачѣмъ напрасно прибѣгать къ уловкамъ и слабость природы противопоставлять приказывающему? Никто не знаетъ нашихъ силъ столь хорошо, какъ Тотъ, кто далъ ихъ намъ, и никто лучше не понимаетъ, сколько мы можемъ, какъ Тотъ, Кто даровалъ намъ самую силу мочь. Праведный не могъ приказать что-либо невозможное и не могъ бы осуждать человѣка за то, избѣжать чего этотъ не въ силахъ.

XVI. Далѣе, „чтобы вы были безупречны и просты“. Одного этого слова достаточно для всякаго совершенства. Богъ приказываетъ искать его даже въ избираемомъ въ епископа, ибо какъ благоразумна, какъ свята жизнь, которая не подвергается никакому упреку! А кто можетъ быть святѣе того, кто, держась добродѣтели истинной простоты, никогда не обѣщаетъ сердцемъ одного, а устами и лицемъ другаго! „Какъ сыны Божіи непорочны“. Нѣтъ увѣщанія сильнѣе того, какое

заключается въ наименованіи насъ сынами Божіими, ибо кто не побоится и не постыдится сдѣлать что-либо недостойное предъ такимъ Отцомъ, такъ чтобы, называясь сыномъ Божіимъ, оказаться рабомъ порока? И посему прибавляетъ: „чтобы были непорочны“; въ сынахъ Бога, источника праведности, нельзя открыть пятно грѣха. „Въ средѣ народа лукаваго и развращеннаго“, т. е., хотя васъ окружаетъ множество грѣшниковъ и безчисленные примѣры пороковъ, однако вы должны такъ памятовать о небесномъ рожденіи, чтобы, живя между злыми, побѣждать всякое зло. „Между коими вы сіяете, какъ свѣтила въ этомъ мірѣ“,—какъ въ евангеліи: „тогда праведники просіяютъ, какъ солнце, въ царствѣ Отца ихъ“ [1]). Жизни соотвѣтствуетъ награда. Тѣ, кои въ будущей жизни желаютъ быть одаренными блескомъ солнца, пусть уже здѣсь сіяютъ подобною свѣтлостію праведности и дѣлами святости пусть просвѣщаютъ слѣпоту невѣрныхъ. Здѣсь выражена таже мысль, что и въ посланіи къ Коринѳ.: „одна свѣтлость у солнца и другая у луны и иная у звѣздъ; звѣзда отличается отъ звѣзды по свѣтлости, такъ и воскресеніе мертвыхъ“ [2]); различны мѣста въ царствѣ небесномъ сообразно съ разными заслугами. Различіе дѣлъ производитъ различіе наградъ: сколько здѣсь человѣкъ возблистаетъ святостію, столько тамъ честію. Итакъ, обрати теперь всю силу мысли на совершенство и приготовляй къ небесной наградѣ небесную жизнь. Святость дѣвы, на подобіе свѣтлѣйшей звѣзды, да превзойдетъ всѣхъ блескомъ и да покажетъ величіе будущей награды изъ необычайности жизни. Для тебя легче путь добра, потомучто тебя не задерживаетъ привычка къ злу. Мы не боимся, что пороки отвратятъ тебя отъ добродѣтелей и злыя сѣмена діавола заглушатъ плодъ Христовъ. Ибо, если даже тѣ, кои долговременною привычкою къ грѣху повредили нѣкоторымъ образомъ

---

[1]) Мѳ. XXIII, 43.

[2]) 1 Кор. XV, 41—42.

благо природы, могутъ возстать чрезъ раскаяніе и, измѣнивъ образъ жизни, могутъ заглушить привычку привычкою и стать изъ худшихъ лучшими, то не тѣмъ ли болѣе можешь стать выше того, чѣмъ не была побѣждена (выше пороковъ), ты, для которой слѣдуетъ стараться не изгонять, а только отражать пороки, коихъ легче не принимать, чѣмъ, однажды принявъ, искоренять?

XVII. И сладость пороковъ не такова, чтобы предпочитать ихъ добродѣтелямъ, такъ какъ не всѣ они могутъ обольщать наслажденіемъ; въ весьма многихъ совершенно нѣтъ никакого удовольствія. Изъ всѣхъ пороковъ особенно два соблазняютъ людей наслажденіемъ, именно, чревоугодіе и похоть. Оставить ихъ тѣмъ труднѣе, чѣмъ пріятнѣе наслаждаться ими. И однако мы видимъ, что эти, столь тяжкіе, столь опасные своею сладостію пороки были побѣждены многими, пребывшими въ дѣвствѣ и воздержности всю свою жизнь. Умолчу о тѣхъ, кои послѣ долговременнаго рабства роскоши и похоти обратились къ чистотѣ и умѣренности и замѣнили оба порока противоположными добродѣтелями. На иныхъ основаніяхъ коренятся другіе пороки, кои не только не имѣютъ никакой сладости, а напротивъ имѣютъ много горечи, коихъ избѣжать поэтому гораздо легче, чѣмъ тѣхъ, и кои все же лишь весьма немногими бываютъ побѣждаемы. Какое удовольствіе доставляетъ зависть завистливому, котораго сама же зависть и наказываетъ во внутреннемъ святилищѣ совѣсти, дѣлая чужое счастіе орудіемъ его мученія? Какую награду получаетъ другой отъ ненависти, если не ужасный мракъ души и ужасъ смятеннаго ума? Съ печальнымъ лицомъ и духомъ онъ самъ мучитъ себя тѣмъ, чѣмъ хочетъ вредить другому. Что даетъ гнѣвъ раздражительному, отъ уроковъ совѣсти настолько теряющему умъ, что кажется въ гнѣвѣ безумствующимъ? Перебери поодиночкѣ и найдешь столько же терзаній духа, сколько пороковъ; они тѣмъ легче могутъ быть побѣждены, что не соблазняютъ насъ никакимъ удовольствіемъ. На-

сколько труднѣе этого, насколько тяжелѣе, не говорю о стремленіи къ чистотѣ, воздерживаться отъ вина и мяса, даже отъ масла, и принимать худую пищу послѣ двухдневныхъ и трехдневныхъ промежутковъ, когда члены разслаблены постомъ и бдѣніями, пренебрегать облегченіемъ отъ бани, отказываться отъ необходимыхъ для тѣла вещей и наносить природѣ нѣкоторое насиліе? Пріобрѣти такое величіе духа и смотри, чего можешь достигнуть. Но мы, о стыдъ, хотя иногда и оказываемъ насиліе природѣ, изъ любви къ грѣху всецѣло ослабѣваемъ въ иномъ. Презрѣвъ тѣлесныя удовольствія изъ любви къ добродѣтели, мы снова пріобрѣтаемъ мученія отъ любви къ порокамъ и настолько уступаемъ злу, что не считаемъ и возможнымъ отказаться отъ него. Что это за явленіе? Какой новый смыслъ жизни? Вещей трудныхъ я спокойно достигаю и думаю, что не могутъ быть достигнуты болѣе легкія. Побѣждаю величайшее и долженъ быть побѣждаемъ малымъ. Охотно избѣгаю услаждающаго и не хочу избѣгать мучащаго. Но это свойственно тѣмъ только, кои, презрѣвъ волю Божію, стремятся только къ тому, что легче дастъ славу и извѣстность, а о благѣ правовъ нерадятъ. А ты, поправши міръ и похоти его, чтобы сдѣлать чрезъ это ступень восхожденія къ небу, не должна искать славы міра. Старайся угодить Тому только, Которому весьма неугодно угодное людямъ и Который имѣетъ судить самыя сужденія людей. Воздержность твоя и постъ болѣе пріятны Богу, когда приносятся съ нравами святыми; будучи въ другихъ средствомъ для прикрытія пороковъ, у тебя они пусть будутъ украшеніями добродѣтелей.

XVIII. Взгляни на то достоинство, коимъ ты прославлена у Бога, коимъ возрождена чрезъ крещеніе въ дочь Божію и снова чрезъ посвященіе себя дѣвству стала невѣстой Христа. Въ томъ и другомъ отношеніи твоя честь побуждаетъ тебя къ заботливости о своемъ отвѣтѣ. Не должно быть мѣста небрежности тамъ, гдѣ должно быть охраняемо столь славное.

Драгоцѣннѣйшая одежда съ большимъ тщаніемъ охраняется отъ пятна, жемчужиною владѣютъ съ большею заботливостію и вообще о важномъ попеченіе бываетъ бо́льшее. Посему и ты, если желаешь всегда хорошо хранить себя, должна всегда имѣть въ мысли свою честь и награду. Чѣмъ менѣе человѣкъ цѣнитъ себя, тѣмъ небрежнѣе и обращается съ собою. Не по иной причинѣ въ Св. Писаніи намъ часто усвояется названіе сыновъ Божіихъ: „Я буду вамъ въ отца и вы будете Мнѣ въ сыновъ, говоритъ Господь всемогущій“ [1]). И блаж. Іоаннъ говоритъ: „возлюбленные, теперь мы—сыны Божіи и еще не открылось, чѣмъ мы будемъ. Знаемъ, что, когда откроется, подобны ему будемъ, поелику увидимъ Его, какъ Онъ есть: кто имѣетъ эту надежду на Него, освящается, какъ и Онъ святъ“ [2]). Самъ Господь, призывая насъ къ совершенной благорасположенности, говоритъ: „любите враговъ вашихъ, благословляйте ненавидящихъ васъ и молитесь за преслѣдующихъ и злословящихъ васъ, чтобы вы были сынами Отца вашего, Который на небѣ“. Ничто въ людяхъ не пріятно Богу такъ, какъ благочестіе ума и доброта, которая въ христіанинѣ должна изливаться даже на злыхъ и подражать благоволенію Бога, который заставляетъ солнце свое сіять надъ добрыми и злыми и посылаетъ дождь праведнымъ и неправеднымъ. Итакъ, прежде всего да не будетъ, чтобы ты хотя словомъ повредила кому-нибудь; старайся быть полезною всѣмъ, кому можешь, и, не воздавая зломъ за зло, отвѣчай на зло добромъ. Укоръ пусть никогда не исходитъ изъ устъ дѣвы; мало того, и укоряющему никогда не довѣряй. Это злѣйшій порокъ—выставлять другаго человѣка презрѣннымъ. Избѣгай укора и ушами не менѣе, чѣмъ языкомъ. И слушающій порицаніе виновенъ, потомучто, еслибы онъ отвратилъ уши, лицо и глаза, то молча обличилъ бы злословящаго и внушилъ

[1]) Іер. XXXI, 9; 2 Кор. VI. 18.
[2]) 1 Іоан. III, 2.

ему не говорить охотно того, что, знаетъ, не будетъ охотно выслушано. Тщательно храни уста свои, потомучто языкомъ мы всего легче можемъ грѣшить. Посему блаж. Іаковъ называетъ совершеннымъ того, кто не согрѣшаетъ въ словѣ [1]), и Писаніе свидѣтельствуетъ „смерть и жизнь во власти языка“ [2]). А лгать, злословить и клясться пусть языкъ твой не умѣетъ, потомучто лгущія уста убиваютъ душу [3]), а злословящіе царствія Божія не наслѣдятъ; клясться же Самъ Господь запретилъ: „а Я говорю вамъ: не клянитесь совершенно“, и снова: „пусть будетъ рѣчь ваша: да, да, и нѣтъ, нѣтъ, а что сверхъ, отъ зла“ [4]). Кратко поражая пороки устъ, Апостолъ говоритъ: „всякая рѣчь злая изъ устъ вашихъ да не исходитъ, но да исходитъ только благая, для созданія вѣры, чтобы дать благодать слушающимъ“ [5]). Рѣчь дѣвы да будетъ благоразумная, скромная и рѣдкая, драгоцѣнная не столько краснорѣчіемъ, сколько стыдливостію. При твоемъ молчаніи пусть всѣ удивляются твоей скромности, а при твоей рѣчи— благоразумію. Тихую и скромную рѣчь твою пусть всегда украшаетъ пріятность съ важностію и мудрость со стыдливостію. Съ осторожностію нужно говорить тому, кто долженъ избѣгать не только злого, но и празднаго слова.

XIX. Различіе пороковъ и добродѣтелей пусть будетъ твоимъ величайшимъ знаніемъ; хотя они всегда противоположны, однако нѣкоторые изъ нихъ такъ притворно сходны, что едва могутъ быть различимы. Многіе гордость считаютъ свободой, лесть принимаютъ за смиреніе, злобу за благоразуміе, глупости даютъ имя простоты и, соблазнившись лживымъ и злѣйшимъ притворствомъ, хваляется пороками вмѣсто добродѣтелей. Все это ты должна тщательно различать и ни-

---

[1]) Іак. III, 2.
[2]) Притч. XVIII, 21.
[3]) Прем. I, 14.
[4]) Мѳ. V, 34. 37.
[5]) Ефес. IV, 29.

когда не отступать отъ добродѣтелей, въ особенности же избѣгая ложнаго смиренія, слѣдовать истинному Христову смиренію, въ которомъ нѣтъ гордости. Многіе слѣдуютъ лишь тѣни этой добродѣтели и немногіе истинѣ ея, ибо очень не трудно носить дурную одежду, тихо привѣтствовать, цѣловать руки и колѣни, склонивъ голову къ землѣ и отвративъ глаза, стараться показать смиреніе и кротость, произносить слова тихимъ и нѣжнымъ голосомъ, часто вздыхать и при каждомъ словѣ называть себя грѣшникомъ и несчастнымъ. А если такого смиренника оскорбить самымъ легкимъ словомъ, то онъ тотчасъ поднимаетъ брови, выпрямляетъ шею и деликатный голосъ внезапно смѣняется дикимъ крикомъ. Иному смиренію научилъ насъ Христосъ, Который увѣщаетъ насъ своимъ примѣромъ, говоря: „научитесь отъ меня потомучто Я кротокъ и смиренъ сердцемъ“ [1]); злословимый, Онъ не злословилъ; терпя, не угрожалъ. Такому же смиренію научаетъ насъ и блаж. Петръ: „милосердны и смиренны, не воздавая зломъ за зло и хуленіемъ за хуленіе“ [2]). Истинно смиреннаго обнаруживаетъ перенесеніе обиды. Итакъ, пусть никогда въ твоей мысли не будетъ мѣста для этого порока, пусть не будетъ въ тебѣ ничего гордаго, самонадѣяннаго, презрительнаго. Предъ Богомъ нѣтъ ничего выше смиренія. Онъ самъ говоритъ чрезъ пророка: „на кого посмотрю, если не на кроткаго и смиреннаго и трепещущаго словъ моихъ“ [3])? Пусть душа никогда не воспламеняется и на гнѣвъ, отъ котораго рождается ненависть. Пусть мысль твою наполняетъ такой страхъ Божій, чтобы ты совершенно не дерзала негодовать и побѣждала гнѣвъ страхомъ. Блаж. Апостолъ, очищая душу нашу и приготовляя ее въ жилище Богу, говоритъ: „всякая суровость, гнѣвъ, негодованіе, крикъ и хуленіе со всякой злобой да уничтожатся вами“ [4]).

---

[1]) Мѳ. XI, 29.
[2]) 1 Петр. III, 8—9.
[3]) Ис. XLVI, 2.
[4]) Ефес. IV, 31.

XX. Остерегайся, какъ враговъ, льстецовъ, рѣчи коихъ мягче елея и жалятъ. Измышленными похвалами они развращаютъ легкомысленныя души и наносятъ довѣрчивымъ умамъ мягкую рану. Этотъ порокъ усилился особенно въ наше время, достигъ крайняго развитія и уже не можетъ далѣе усиливаться. Мы всѣ предаемся этому занятію, какъ обязанности. Что сами желаемъ получить отъ другихъ, то и имъ предлагаемъ, какъ нѣкоторый даръ, и сами предварительно хвалимъ тѣхъ, отъ коихъ желаемъ получить хвалу. Часто противимся словамъ льстецовъ наружно, а въ умѣ благопріятствуемъ и думаемъ, что мы получаемъ величайшую пользу, если превозносимся лживыми хвалами. Мы думаемъ не о томъ, каковы мы на самомъ дѣлѣ, а о томъ, каковы мы кажемся другимъ. Пренебрегши заслугами, мы заботимся объ одномъ только мнѣніи, ищемъ свидѣтельство о жизни нашей не отъ совѣсти нашей, но отъ молвы. Блаженъ умъ, всецѣло побѣдившій этотъ порокъ, не допускающій и не вѣрящій лести, не соблазняющій другого и не соблазняемый, не только не дѣлающій, но и не выносящій этого зла. Да не будетъ никогда въ тебѣ ничего лживаго и притворнаго. Никогда не произноси одного устами, а другого сердцемъ. Если что стыдно сказать, да будетъ стыдно и думать. А то всѣмъ извѣстно, насколько полезны для твоего обѣта добродѣтели поста и воздержности, особенно въ тѣхъ годахъ, когда въ тѣлѣ—высшая пламенность. Апостольскимъ голосомъ одобрено не вкушать мяса и не пить вина. Изъ любви къ чистотѣ нужно избѣгать и всего того, что можетъ воспламенять тѣло и давать пищу удовольствію. Однако мы не хотимъ обременять тебя трудомъ этого рода такъ, чтобы ты пала подъ тяжестію бремени: многіе при чрезмѣрной горячности мысли, не сообразивъ своихъ силъ, внезапно погибли и вмѣсто святости пріобрѣли одну дряхлость. Умѣренность—самое лучшее во всемъ. Тѣло должно быть не поражаемо, но управляемо. Итакъ, посты должны быть умѣренны, при всякомъ смиреніи мысли, такъ чтобы они тѣло сдерживали,

по души не надмевали, чтобы дѣло смиренія не породило гордости и не произошли пороки отъ добродѣтели, „Посему, говоритъ псалмопѣвецъ, во время болѣзни я одѣвался во вретище и изнурялъ постомъ душу мою“. [1]). Плохая одежда, дурная пища, постъ должны поражать гордость, а не питать. Кто же обращаетъ средство врачеванія для нанесенія раны и вредитъ здоровому тѣмъ, чѣмъ должно быть исцѣляемо больное? Какая останется надежда на спасеніе, если самыя врачеванія души окажутся ядоносными?

XXI. Дѣла милосердія пусть сопровождаютъ трудъ пощенія и воздержность твоя пусть будетъ еще болѣе пріятна Богу чрезъ успокоеніе бѣдныхъ. Господь говоритъ чрезъ пророка: „милости хочу, а не жертвы“ [2]). Въ евангеліи читаемъ слова Господа: „блажены милостивые, потомучто и сами получатъ милость“ [3]). Но пусть это попеченіе примутъ твоя бабка и мать, онѣ пусть исполнятъ за тебя это дѣло, пусть онѣ передадутъ твое сокровище на небо. Да будетъ ихъ обязанностію питать голодныхъ, одѣвать нагихъ, посѣщать немощныхъ, давать пріютъ странникамъ, благотворить бѣднымъ въ надеждѣ на вѣчную награду отъ Христа, Который сказалъ: „что сдѣлали вы одному изъ братьевъ Моихъ меньшихъ, Мнѣ сдѣлали“ [4]). А тебѣ особенно слѣдуетъ воздерживаться отъ всякихъ занятій, пока духъ не окрѣпнетъ въ обѣтѣ и все усердіе, всю заботу слѣдуетъ обратить на устроеніе нравовъ. Ты и думать не должна о томъ, что ты богата и госпожа. О знатности вспоминай только для того, чтобы превосходить ее святостію нравовъ и чтобы прославиться болѣе тою славою, которая дѣлаетъ сынами Божіими и сонаслѣдниками Христа. Если ты на это будешь всегда обращать вниманіе, то пере-

---

[1]) Пс. XXXIV, 13.
[2]) Ос VI, 5.
[3]) Мѳ. V, 7.
[4]) Мѳ. XXV, 40.

станешь славиться менѣе вежнымъ. Все то достоинство славнаго рода и знатность Аниціанской крови пусть перейдутъ къ душѣ. Да будетъ для тебя величайшею знатностію—стоять выше пороковъ, а не порабощаться имъ, ибо кто кѣмъ порабощается, тотъ тому и рабъ. А что недостойнѣе или постыднѣе того рабства духа, когда въ немъ господствуетъ ненависть или зависть, когда имъ обладаетъ жестокость или гнѣвъ или подобные пороки? Безсмысленно хвалиться знатностію рода тому, кто рабствуетъ лучшею частію своего существа: рабствовать умомъ гораздо хуже, чѣмъ тѣломъ.

Излишне, думаю, увѣщать тебя, какъ рѣдко должна ты выступать публично, когда этому научила тебя съ дѣтства уже свѣтская честь, и ты легко поймешь, что тѣмъ болѣе прилично тебѣ хранить это въ той жизни, которой въ особенности прилично уединеніе. Убѣждаю тебя положить извѣстную границу и въ тѣхъ привѣтствіяхъ, какія встрѣчаешь въ своей спальнѣ; пусть онѣ не будутъ чрезмѣрны и ежедневны, чтобы не показалось, что онѣ причиняютъ безпокойство.

XXII. Хотя все время твоей жизни ты должна посвящать божественному занятію и поучаться въ законѣ Божіемъ день и ночь, однако должно быть опредѣлено и установлено извѣстное число часовъ, когда ты должна быть полнѣе свободна для Бога и имѣть высшее напряженіе духа. Самое лучшее—удѣлить этому дѣлу утро, какъ самую лучшую часть дня и до третьяго часа дня продолжать ежедневно религіозныя занятія. Въ эти часы дни молись во внутреннемъ покоѣ твоего дома. Поддерживай уединеніе даже въ городѣ и постепенно отказывайся отъ всего, чтобы ближе быть къ Богу; отказывайся отъ свиданія съ близкими и показывай плодъ ученія и молитвы. Здѣсь ты ничѣмъ не должна заниматься болѣе, какъ питаніемъ души божественнымъ краснорѣчіемъ. Читай св. Писаніе съ непрестаннымъ памятованіемъ слова Господа, что Онъ приказываетъ не только знать законъ Свой, но и исполнять, ибо нѣтъ никакой пользы научиться тому, что нужно дѣлать, и

не дѣлать этого. Узнавай чрезъ Писаніе свою душу и дурное исправляй, а хорошее украшай. Молитва пусть часто прерываетъ чтеніе и такимъ образомъ смѣна святыхъ занятій пусть возгрѣваетъ душу. Въ одно время изучай свящ исторію, въ другое пусть услаждаютъ тебя священныя пѣснопѣнія Давида, въ иное пусть наставляетъ мудрость Соломона, въ иное пусть воспламеняютъ тебя прещенія пророковъ, а въ иное пусть во святости нравовъ соединяетъ тебя со Христомъ евангельское и апостольское совершенство. Пусть божеств. занятіе и училище украшаютъ и нравы и чувство дѣвы и передаютъ тебѣ съ мудростію святость Писаніе говоритъ: „кто ищетъ Бога, найдетъ мудрость съ праведностію“. Но самое чтеніе должно быть умѣренно; пусть мысль, а не утомленіе полагаетъ предѣлъ ему. Ибо какъ неумѣренный постъ и воздержность, большія и безпорядочныя бодрствованія, обличаются за неумѣренность и своимъ излишествомъ приводятъ къ невозможности исполнять ихъ впослѣдствіи и въ умѣренномъ видѣ, такъ и неумѣренное усердіе къ чтенію заслуживаетъ порицанія; отъ излишества становится виновнымъ то, что похвально въ свое время.

XXIII. Вообще нужно сказать кратко: нарушеніе мѣры и въ добрыхъ вещахъ есть порокъ. Великое дѣло—понимать совершенную жизнь; лишь совершенной мудрости свойственно знать, какъ можно не дѣлать ничего такого, въ чемъ пришлось бы каяться. Обстановка пусть мѣняется въ теченіе одного часа; постъ, воздержность, псалмопѣніе, бодрствованіе имѣютъ нужду не столько въ усердіи, сколько въ желаніи. Всякій желающій можетъ немедленно достигнуть этого; тѣ даже легче могутъ дѣлать это, кои принесли изъ міра силы свѣжаго тѣла; а измѣнить нравы, образовать и усовершенствовать въ себѣ частныя добродѣтели духа можно только при великомъ усиліи и долговременной привычкѣ. Многіе достигаемъ старости въ этомъ обѣтѣ, но не имѣемъ того, для чего принимаемъ самый обѣтъ. А для тебя новымъ долженъ быть и образъ

жизни, и терпѣніе, и кротость, и благочестіе. Слѣдуй всегда тому, что святѣе и совершеннѣе, что всего болѣе можетъ возвысить тебя предъ Богомъ. Нѣтъ ничего прекраснѣе невѣсты Христовой. Усердіе понравиться должно быть тѣмъ больше, чѣмъ выше тотъ, кому нужно понравиться. Мірскія дѣвы, чтобы понравиться женихамъ и вызвать въ нихъ бо́льшую любовь къ себѣ, съ удивительною заботливостію стара́ются украшать себя и увеличиваютъ природную красоту тѣла посредствомъ искусства. Съ особеннымъ тщаніемъ онѣ подкрашиваютъ каждый день красивою краскою свое лицо, вплетаютъ въ волосы золото и украшаютъ голову жемчужинами, привѣшиваютъ къ ушамъ наслѣдственныя драгоцѣнности, украшаютъ плечи и бока поясами и спускаютъ на грудь оправленные въ золото драгоцѣнные камни. Не меньшаго украшенія желаетъ и твой Женихъ, Который, омывъ въ купели водпаго крещенія, всю церковь отъ всякаго порока, желаетъ, чтобы та со дня на день становилась прекраснѣе, чтобы, очищенная однажды отъ пороковъ и грѣховъ, она всегда украшалась красотою добродѣтелей. И если Онъ требуетъ этого отъ всей церкви, въ которой находятся и вдовы и замужнія, то тѣмъ болѣе отъ дѣвы, которая на прекраснѣшемъ лугѣ церкви избрана, какъ прекраснѣйшій цвѣтокъ. Посему, воспользуйся всѣмъ тѣмъ украшеніемъ, чрезъ которое можешь понравиться Христу. Если не стараешься явиться красивою предъ людьми, то знай, что лицо твое нравится Богу. Храни то украшеніе головы, которое ты пріобрѣла въ таинствѣ помазанія, когда въ тайнѣ царствія Божія на тебя возложена нѣкоторая діадема царственнаго помазанія. Для ушей лучшимъ украшеніемъ пусть служатъ слова Божіи: только для нихъ однихъ долженъ быть всегда готовъ слухъ дѣвы и они должны быть предпочитаемы самымъ драгоцѣннымъ камнямъ. Всѣ члены пусть украшаются дѣлами святости и вся красота дѣвственной души пусть сіяетъ различнымъ блескомъ добродѣтелей наподобіе жемчужнаго ожерелья. Тогда возжелаетъ царь красоты твоей и скажетъ:

„вся ты прекрасна ближняя моя и пятна нѣтъ на тебѣ“ [1]). Эти украшенія будутъ для тебя и величайшимъ оружіемъ противъ діавола, который иногда проникаетъ въ душу чрезъ какой нибудь легкій порокъ.

XXIV. Уже съ того самого момента, какъ ты посвятила себя Богу въ обѣтѣ дѣвства, возросла ненависть къ тебѣ противника, который чужую пользу считаетъ вредомъ для себя и скорбитъ о томъ, что не будетъ обладать тобою. Великая потребна для тебя бдительность и забота и тѣмъ болѣе нужно бояться врага, чѣмъ дороже ты стала для него. Простой, ничего не имѣющій путникъ не боится разбойниковъ, бѣднякъ безъ замковъ спитъ спокойно, не опасаясь воровъ, а богатый постоянно воображаетъ подкрадываніе вора къ своимъ богатствамъ и отъ постояннаго безпокойства не имѣетъ сна. И твои богатства, твое духовное сокровище нуждаются въ осторожности и охранѣ. Чѣмъ богаче онѣ, тѣмъ бдительнѣе ты должна быть: кто бо́льшимъ обладаетъ, тотъ больше и боится потерять. А виновникъ зависти не перестаетъ завидовать и, отвергнутый Богомъ, тѣмъ большею завистію мучится, чѣмъ болѣе славнымъ видитъ кого-либо. Позавидовавшій раю у Евы тѣмъ болѣе позавидуетъ царству небесному у тебя. „Посему, увѣщаетъ Апостолъ, примите оружіе Божіе, чтобы могли противостоять въ злой день и стать совершенными во всемъ“, и прибавляетъ: „станьте, препоясавши чресла ваши истиною, и надѣвши панцырь праведности, и обувши ноги въ готовность благовѣствовать миръ, и взявши въ руки щитъ вѣры, въ которомъ можете угасить всѣ пламенныя стрѣлы нечестиваго, и шлемъ спасенія примите и мечъ духа, т. е. слово Божіе, (примите) чрезъ всякую молитву и моленіе“ [2]). Если ты примешь все это оружіе, то можешь безбоязненно выйти на духовную битву и не устрашишься діавола со всѣмъ воинствомъ

---

[1]) Пѣснь пѣсн. IV, 7.

[2]) Ефес. VI, 11—18.

его, ибо „на сторонѣ у тебя падутъ тысячи и десять тысячь по правую сторону, а къ тебѣ не приблизятся“ [1]). Также и блаж. Іаковъ обѣщаетъ намъ побѣду: „повинуйтесь Богу и противьтесь діаволу, и онъ убѣжитъ отъ васъ“ [2]). Апостолъ показываетъ здѣсь, что діаволу мы можемъ противиться чрезъ исполненіе воли Божіей, такъ что заслуживаемъ божественную благодать и съ помощію св. Духа легче противимся духу нечистому. А онъ борется противъ насъ не открытымъ сраженіемъ, но побѣждаетъ хитростію и обманомъ, и пользуется противъ насъ нашею же волею. Противникъ получаетъ силы отъ нашего сочувствія и поражаетъ насъ нашимъ же мечемъ. Слабъ врагъ, который можетъ побѣдить только желающаго быть побѣжденнымъ. Да отступитъ отъ насъ всякое отчаяніе и всякій страхъ предъ противниками. Не будемъ помогать имъ, а будемъ стараться поражать. Они совѣтуютъ, но въ нашей власти послушаться или отвергнуть ихъ, потому что они вредятъ намъ не принужденіемъ, но увѣщаніемъ; не выпытываютъ у насъ согласія, но домогаются его. Посему Ананіи сказано: „зачѣмъ сатана соблазнилъ сердце твое солгать Духу святому“ [3])? Этого Апостолъ никогда не вмѣнилъ бы ему въ вину, если бы діаволъ сдѣлалъ это безъ его вины. И сама Ева потому осуждена Господомъ, что была побѣждена тѣмъ, кого могла побѣдить: если бы не могла побѣдить, то не была бы и наказана.

XXV. Первая хитрость и первое коварное искусство этого нечестиваго врага заключается въ томъ, чтобы разслаблять неопытныя души мыслями и вызывать скорбь о самомъ обращеніи, чтобы отвратить душу отъ продолженія того дѣла, начало котораго трудно. Онъ обыкновенно внушаетъ столь трязныя и нечестивыя помышленія, что искушаемый, считая

---

[1]) Пс. Хс. 7.
[2]) Іак IV. 7.
[3]) Дѣян V, 3.

внушаемое своимъ, думаетъ, что онъ чрезъ свой обѣтъ сталъ хуже и что прежде, когда онъ любилъ мірское, онъ имѣлъ болѣе чистую душу. Коварный врагъ тѣмъ, коимъ онъ завидуетъ, хочетъ внушить страхъ предъ обѣтомъ изъ отчаянія въ достиженіи святости, чтобы печалью отвлечь ихъ отъ продолженія обѣта. Посему слѣдуетъ особенно любить чтеніе св. Писанія; душа должна быть просвѣщаема божеств. ученіемъ и мракъ діавола долженъ быть разсѣеваемъ блистательнымъ словомъ Божіимъ. Онъ скоро удаляется отъ той души, которую просвѣщаетъ божеств. слово, которая всегда занимается небесными размышленіями, въ которой всегда присутствуетъ слово Божіе, силы коего нечистый духъ не можетъ выносить. И посему блаженный оный Апостолъ между орудіями духовной борьбы упоминаетъ мечъ. Самое важное для души—привыкнуть постоянно различать свои помышленія и по первому движенію духа или одобрять или отвергать мысль, питая добрыя мысли и немедленно погашая злыя. Ибо здѣсь источникъ добра и происхожденіе грѣха; начало всякаго преступленія въ сердцѣ есть помышленіе, которое изображаетъ всякое дѣло какъ бы на нѣкоторой дощечкѣ сердца, прежде чѣмъ совершить его. Поступокъ или рѣчь, прежде чѣмъ обнаружиться, обдумываются. Посему и Господь говоритъ: „отъ сердца человѣка исходятъ помышленія злыя, блудъ, прелюбодѣяніе, убійство, воровство, ложныя свидѣтельства, жестокость, нечестіе, коварство, безстыдство, злой глазъ, хула, гордость, глупость; все это оскверняетъ людей“ [1]). Итакъ, все твое вниманіе должно быть направлено на храненіе сердца; грѣха нужно особенно остерегаться тамъ, гдѣ онъ рождается, и тотчасъ, при первой попыткѣ, отвергать и угашать зло, прежде чѣмъ оно возрастетъ; чѣмъ скорѣе воспротивиться ему, тѣмъ легче оно побѣждается. Посему бож. Писаніе взываетъ: „всякимъ храненіемъ храни сердце твое, ибо отъ него начало жизни“ [2]).

---

[1]) Мѳ. XV, 19—20.

[2]) Притч. IV, 23.

XXVI. Между помышленіями нужно различать тѣ, которыя принимаются съ расположеніемъ, и тѣ, которые обыкновенно пробѣгаютъ въ умѣ наподобіе легкой тѣни, обнаруживая себя только мимоходомъ (греки называютъ ихъ τύπους—образы, представленія), и тѣ, кои вторгаются противъ воли духа, коимъ мысль противится съ нѣкоторымъ ужасомъ, скорбя при наплывѣ и радуясь при удаленіи ихъ. Въ тѣхъ, кои мимоходомъ являются уму, нѣтъ грѣха, а съ другими душа борется и воля противится; или сочувствуетъ имъ и побѣждается или отвергаетъ и побѣждаетъ. Грѣхъ есть въ томъ только помышленіи, которое получило сочувствіе мысли и приводитъ къ дѣйствію. Такого рода помышленіе, хотя бы оно по какому-нибудь случаю и не плѣнило волю, осуждается Господомъ: „кто посмотритъ на женщину съ вожделѣніемъ ея, тотъ уже прелюбодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ“ [1]). У Господа, Которому извѣстно все, прежде чѣмъ оно произошло, полное желаніе дѣйствія вмѣняется за самое дѣйствіе. Ты должна непрестанно размышлять о священномъ Писаніи и наполнить имъ свою мысль, не давая мѣста дурнымъ помышленіямъ, наполнить духъ божественными чувствами и показать изъ любви къ закону Божію, сколько любишь Бога. Посему Писаніе говоритъ: „боящіеся Бога и ищущіе Его угодны Ему, и любящіе Его исполнятся закономъ Его“ [2]). Тогда поймешь, насколько полезна тебѣ премудрость для любви къ Нему, сколько ты получаешь помощи отъ божественнаго закона, и, радуясь, воспоешь Господу вмѣстѣ съ Давидомъ: „въ сердцѣ моемъ я скрыла словеса Твои, чтобы не согрѣшить предъ Тобою“ [3]). Посему, духъ всегда долженъ быть возбуждаемъ божественными средствами и ежедневно возобновляемъ бо́льшею ревностію. Постоянство въ молитвѣ, про-

---

[1]) Мо. V. 28,
[2]) Еккл. II, 19.
[3]) Псал. CXVIII, 11.

свѣщеніе чтеніемъ, твердость въ бдѣніяхъ—вотъ дневныя и ночныя средства къ этому. Пониманіе святой жизни возрастаетъ при движеніи, а при замедленіи ослабѣваетъ. Мысль должна быть воспитываема ежедневными новыми приращеніями добродѣтелей, и этотъ путь жизни долженъ быть измѣряемъ не по пройденному, а по тому, что осталось пройти. Пока мы въ этой жизни, мы никогда не должны думать, что достигли совершенства: такъ оно скорѣе достигается. Оглядываясь назадъ, мы возвращаемся къ прежнему и, начавши устанавливаться, падаемъ и будемъ не совершенствоваться, а возвращаться назадъ. Пусть прекратится всякая неумѣстная и безполезная забота о прошломъ трудѣ. Если не хотимъ возвращатьсд, должны стремиться впередъ. Блаж. Апостолъ, живя для Бога со дня на день и всегда обращая вниманіе не на то, что онъ сдѣлалъ, но на то, что онъ долженъ сдѣлать, говорилъ: „братія, я не считаю себя достигшимъ чего-нибудь, но, забывая оставшееся назади, съ усиліемъ стремлюсь къ первѣйшему, къ наградѣ высшаго призванія Божія“ [1]). Если блаж. Павелъ, сосудъ избранія, настолько облекшійся во Христа, что говорилъ: „живу уже не я, а живетъ во мнѣ Христосъ“ [2]), доселѣ стремится, возрастаетъ и совершенствуется, то что́ должны дѣлать мы, коимъ нужно желать, чтобы въ своемъ концѣ сравняться съ началомъ Павла? Итакъ, ты должна подражать тому, кто сказалъ: „будьте подражателями мнѣ, какъ я—Христу“ [3]). Забывай минувшее, чтобы прошедшій день не считать вмѣсто настоящаго, когда ты должна служить Богу. Если будешь всегда искать, то хорошо сохранишь найденное. Если перестанешь пріобрѣтать, то послужитъ во вредъ и то, что пріобрѣла.

---

[1]) Филип. III, 13—14.

[2]) Гал. II. 20.

[3]) 1 Кор IV, 16.

XXVII. Быть можетъ, ты скажешь: слишкомъ великъ трудъ. Но смотри, что обѣщано. Всякій трудъ обыкновенно становится легкимъ, когда помышляютъ о наградѣ за него. Такъ суровый земледѣлецъ радуется, вспахивая давно невоздѣлываемое поле; награды отъ труда ждетъ въ жатвѣ. Такъ, жадный купецъ не боится моря; смѣло смотритъ на пѣну волнъ и на ярость вѣтровъ, имѣя въ виду прибыль, и забываетъ усталость и страхъ. Помышляй, умоляю тебя, о величіи твоей награды, если только можно мыслить о чемъ-либо неизмѣримомъ. Послѣ смерти тѣла и удаленія души, послѣ праха и пепла, ты должна быть приготовлена къ лучшему состоянію; составленное изъ земли тѣло должно быть возвышено *на небо и смертное твое естество должно быть измѣнено* славою безсмертія. Послѣ этого ты будешь одарена сообществомъ съ ангелами, получишь царство небесное и будешь царствовать со Христомъ вѣчно. Итакъ, что воздашь Господу за все, что Онъ даетъ тебѣ? Что считаешь равноцѣннымъ такимъ дарамъ? Какой трудъ сочтешь суровымъ, если за него такая награда? Посему, блаж. Апостолъ говоритъ: „страданія настоящей жизни ничтожны въ сравненіи съ имѣющей открыться намъ славой“ [1]). Что можемъ сдѣлать или вытерпѣть въ настоящей жизни такого, что было бы достойно вознагражденія безсмертіемъ?

XXVIII. Посему тотъ же Апостолъ говоритъ: „скоропреходящія и легкія страданія въ настоящемъ вѣкѣ устрояютъ намъ неизмѣримо превосходнѣйшее, вѣчное достояніе славы“ [2]). Пусть будутъ отвергнуты почести, пусть презирается богатство, пусть самая жизнь презирается изъ любви къ мученичеству. Все это и безъ того имѣло бы погибнуть, если бы мы и не оставили всего этого ради награды въ вѣчности. Оставляютъ все это и тѣ, кои всегда желаютъ обладать этимъ.

---

[1]). Рим. III. 18.
[2]) 2 Кор. IV, 17.

Сколь многихъ мы помнимъ, вдругъ низпавшихъ съ высоты величайшихъ почестей и богатствъ. Надменные до того, что считали себя какими-то особенными существами среди людей, они своею гибелью дали намъ понять, что такое мы. Ибо, что въ этомъ мірѣ устойчаво? Что твердо? Что не кратковременно, достовѣрно и не подвержено случаю? Можно ли назвать благомъ то, что всегда можешь потерять или что всегда можетъ быть отнято въ твоемъ отсутствіи или о чемъ знаешь, что оно должно быть оставлено? Если не похититъ его какой-нибудь случай, то несомнѣнно, что оно погибнетъ съ твоею смертію. И еслибы жизнь наша простиралась до тысячи лѣтъ и вся проходила бы въ ежедневныхъ удовольствіяхъ, продолжительно ли то, что имѣетъ конецъ? Какова сладоссь того, что, переставши, кажется тебѣ небывшимъ? Подумай о своей минувшей жизни. Не покажется ли тебѣ, что это была какая-то мелькнувшая тѣнь, да и все видимое не подобно ли легкому сновидѣнію? Это можетъ почувствовать и дряхлый старецъ, которому прилично сказать съ пророкомъ: „дни мои склонились, какъ тѣнь, и я изсохъ, какъ сѣно“ [1]).

XXIX. Если такъ можно говорить еще въ настоящей жизни, то что скажемъ въ будущей, когда предъ лицомъ вѣчности все прошедшее покажется ничтожествомъ? Тщательно размышляя объ этомъ и сопоставляя краткость этой жизни съ созерцаніемъ вѣчности, презирай все временное и приготовляйся къ тому только дню, въ который должна кончиться слава міра сего, къ тому дню, который Спасителемъ сравнивается съ потопомъ, и который, по Апостолу, внезапно постигнетъ многихъ безпечныхъ [2]). Объ этомъ днѣ блаж. Петръ пишетъ: „какъ воръ, придетъ день Господень, въ который небеса съ великимъ шумомъ пройдутъ мимо, а элементы разрушатся отъ жара. Посему, такъ какъ все это должно быть разрушено,

---

[1]) Псал. CI, 12,

[2]) 1 Сол. V, 1.

каковыми должны быть мы, пребывая въ святыхъ нравахъ и благочестіи и взирая на пришествіе дня Господня, когда небеса, воспламенившись. разрушатся, а элементы растаютъ отъ жара огня“ [1])? Ты и сама слыхала, какъ недавно отъ страха предъ трубнымъ звукомъ и крикомъ Готовъ содрогался царственный городъ Римъ. Гдѣ тогда классъ знатныхъ? Гдѣ степени какого-нибудь извѣстнаго и отличнаго достоинства? Все смѣшалось и слилось отъ страха; во всякомъ домѣ былъ плачъ и у всѣхъ былъ равный страхъ. Знатный не отличался отъ раба; у всѣхъ было одно и тоже представленіе смерти, только боялись ея болѣе тѣ, жизнь которыхъ была болѣе пріятна. Если такъ боимся смертныхъ враговъ и человѣческой руки, то что станемъ дѣлать, когда ужаснымъ звукомъ загремитъ съ неба труба и когда весь міръ откликнется на тотъ голосъ архангела? Что станемъ дѣлать, когда увидимъ, что и силы небесныя сдвинулись? Какой будетъ смертный ужасъ, если день тотъ застанетъ насъ не готовыми, хотя мы постоянно были увѣщаемы готовиться? „Тогда зарыдаютъ всѣ племена земныя и увидятъ Сына человѣческаго, идущаго на облакахъ небесныхъ съ великою славою и властію. Тогда скажутъ горамъ—падите на насъ, и холмамъ—покройте насъ, и скаламъ—откройтесь для насъ“ [2]). Но это скажутъ тѣ, кои, увлекшись мірскими попеченіями, не помышляютъ о концѣ міра. А ты, день и ночь желающая пришествія Христа, ожидая присутствія Господня въ чистотѣ совѣсти, почувствуешь восхищеніе, а не страхъ. Ибо тогда, соединившись съ ликомъ святыхъ и въ сопровожденіи святыхъ дѣвъ, поднимешься на встрѣчу Жениху и скажешь: нашла я, кого искала душа моя. Одаренная славою безсмертія и блескомъ нетлѣнія, имѣя всегда быть со Христомъ, не устрашишься событій того времени, по слову Апостола: „поелику Самъ Господь въ повелѣніи и въ

[1]) 2 Петр. III, 10—12.

[2]) Мѳ. XXIII. 30; Лук. XXIII 30.

голосѣ архангела и въ звукѣ трубы Божіей сойдетъ съ неба и умершіе во христѣ воскреснутъ первыми, потомъ и мы, кои живемъ, кои останемся, вмѣстѣ съ ними поднимемся въ воздухѣ на облакахъ на встрѣчу Господу, и такимъ образомъ всегда будемъ со Христомъ." [1]). Пусть это будетъ всегдашнимъ твоимъ попеченіемъ, всегдашнимъ занятіемъ; днемъ и ночью помышляй объ этомъ въ сердцѣ твоемъ. Никакой трудъ не покажется тяжелымъ и никакое время продолжительнымъ, если чрезъ нихъ пріобрѣтается слава вѣчности.

---

[1]) 1 Сол. V, 15—16.

# Издательство православной богословской литературы “АКСИОН ЭСТИН” (Санкт-Петербург)

Книги издательства “Аксион эстин” — это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

**Посетите наш сайт в интернете по адресу:**
**www.axion.org.ru**

**На сайте:**

- подробная информация о новоизданных книгах;
- возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

Ваши вопросы и пожелания направляйте, пожалуйста, по электронной почте: info@axion.org.ru