

АВГУСТИН И ПЕЛАГИАНСКИЕ СПОРЫ

Бенджамин Уорфилд (1897)

Перевод А.М.Семанова по книге: Warfield B.B. Augustine and the Pelagian Controversy. Philadelphia, 1909

Содержание

Часть I: Происхождение и природа пелагианства

Часть II: Внешняя история пелагианского спора

Часть III: Участие Августина в споре

Часть IV: Богословие благодати

Часть I: Происхождение и природа пелагианства

Было неизбежно, что энергия Церкви в интеллектуальном осмыслении и определении своих учений по отношению друг к другу должна была сначала быть направлена на объективную сторону христианской истины. Главные споры первых четырех столетий и вытекающие из них определения доктрины касались природы Бога и Личности Христа; и это только когда эти богословские и христологические вопросы были на пути к окончательному разрешению, Церковь могла обратить свое внимание на более субъективную сторону истины. Между тем она носила в своей груди полное признание, наряду с свободой воли, злых последствий падения и необходимости Божественной благодати для спасения. Отдельные писатели или даже несколько фракций Церкви могли проявлять склонность делать акцент на том или ином элементе, составлявшем этот аспект веры, который был общим достоянием всех. Восток, например, особо подчеркивал свободную волю, а Запад больше акцентировал внимание на гибели человеческого рода и абсолютной необходимости свободной Божьей благодати для спасения. Но восточные богословы не забыли ни о всеобщей греховности и необходимости искупления, ни необходимости для осуществления этого искупления милостивых влияний Божиих; равно как и представители Запада не отрицали самоопределения или ответственности людей. Повсюду исповедовались все элементы составного учения о человеке; но они подчеркивались по-разному, в зависимости от настроения писателей или противоречивых требований времени. Однако такое положение вещей было приглашением к ереси и пророчеством о полемике; точно так же, как одновременное исповедание единства Бога и Божества Христа, или о Божестве и человечестве Христа, неизбежно влекло за собой ряд ересей и споров, пока не были завершены определения учений о Троице и личности Христа. Точно так же было неизбежно, что рано или поздно поднимется кто-нибудь, кто будет так односторонне подчеркивать тот или иной элемент церковного учения о спасении, что ввергнется в ересь и поведёт Церковь через полемику с ним к точному определению учений о свободе воли и благодати в их взаимных отношениях.

Этот новый ересиарх пришел в начале V века в лице британского монаха Пелагия. Новизна учения, которому он учил, неоднократно утверждается Августином (1) и очевидна для историка; но она заключалась не в том, что он делал ударение на свободе воли, а скорее в том, что, подчеркивая свободу воли, он отрицал гибель людского рода и необходимость благодати. Это было ново не только в христианстве; это было уже антихристианство. Иероним, так же как и Августин, видел это в свое время и говорит о пелагианстве как о «ереси Пифагора и Зенона» (2), и современные авторы различных школ более или менее полностью признали это. Так, декан Мильман считает, что «большая часть» письма Пелагия к Деметрию «могла быть написана древним академиком» (3), д-р Де Прессансе отождествляет пелагианскую идею свободы с доктринами язычества (4), и епископ Гефеле открыто заявляет, что основная доктрина,

«что человек добродетелен исключительно благодаря своим собственным заслугам, а не дару благодати», кажется ему «реабилитацией общего языческого взгляда на мир» (5)., и сравнивает с ним слова Цицерона: «За золото, земли и все блага жизни мы должны воздать благодарение богам; но никто никогда не благодарил богов за добродетели» (6).

Борьба с пелагианством была, таким образом, в действительности борьбой за самые основы христианства; и еще более опасной, чем в прежних богословских и христологических спорах, здесь под угрозой оказалась практическая сущность христианства. Настоящим вопросом было, была ли вообще нужда в христианстве; не может ли человек своей собственной силой достичь вечного счастья; заключалась ли функция христианства в спасении или только в том, чтобы сделать вечное счастье более легко достижимым для человека (7)? С точки зрения происхождения пелагианство было дочерью законничества; но когда оно само зачало, оно породило сущностный деизм. Недаром его создателями были «монахи определенного рода»; то есть миряне аскетической жизни. С этой точки зрения Божественный закон рассматривается как совокупность отдельных заповедей, нравственное совершенство - как простой комплекс отдельных добродетелей, а особая ценность - как достойная заслуга. Требование Божественного одобрения приписывается здесь каждому доброму делу или достижению в упражнениях благочестия. Именно потому, что это, по существу, была его точка зрения, Пелагий мог считать силы человека достаточными для достижения святости, более того, он мог даже утверждать, что человек может делать больше, чем от него требуется. Но это включало по существу деистическую концепцию отношения человека к своему Создателю. Бог наделил Свое создание способностью (*possibilitas*) или способностью (*posse*) к действию, и оно должно было использовать ее. Таким образом, человек был машиной, которая, именно потому, что она была хорошо сделана, не нуждалась в божественном вмешательстве для своей правильной работы; и Творец, однажды сотворив его, и наделив его устройством, отныне оставляет ему свободу и опыт.

Здесь мы коснулись центрального и формообразующего принципа пелагианства. Он заключается в допущении полноты способностей человека; его способности делать все, чего может потребовать праведность, - совершать не только свое собственное спасение, но и свое совершенство. Это ядро всей теории; и все остальные постулаты не только зависят от него, но и возникают из него. И хронологически, и логически это корень системы. Когда мы впервые слышим о Пелагии, он уже в преклонных годах живет в Риме в благоухании святости и пользуется заслуженной славой усердия в побуждении других к доброй жизни, которая особенно горячила против тех, кто пытался прикрыться, когда их обвиняли в своих грехах, слабостью природы (9). Его возмущали универсальные оправдания в таких случаях: «Тяжело!» "это трудно!" «Мы не можем!» «Мы люди!». «О, слепое безумие!» воскликнул он. - Мы обвиняем Бога в двойном неведении, - в том, что Он как будто не знает, что Он сотворил и что Он повелел, - как будто забывая человеческую слабость, виновником которой Он Сам является, Он наложил на человека законы, которых он не может вынести» (10). Сам он говорит нам (11), что у него был обычай поэтому всякий раз, когда ему приходилось говорить о нравственном совершенствовании и ведении святой жизни, начинать с указания на силу и качество человеческой природы и показывая, на что она способна. Ибо (говорит он) он считал бесполезным увещавать людей к тому, что они считали невозможным: скорее надежда должна быть нашим спутником, и все стремление и усилие умирают, когда мы отчаиваемся в достижении. Он был настолько ярким защитником способности человека без посторонней помощи выполнять все, что повелел Бог, что, когда при нем повторили благородную и полностью библейскую молитву Августина: «Дай, что повелеваешь, и прикажи, что пожелаешь», он не смог терпеть это; и несколько непоследовательно противоречил ему с такой жесткостью, что чуть не ввязался в ссору (12) Силы человека, считал он, были дарами Божьими; и было, следовательно, укором против Него, как будто Он создал человека больным или злым, чтобы полагать,

что они недостаточны для соблюдения Его закона. Мало того, что бы мы ни делали, мы не можем избавиться от их достаточности: «хотим мы или не хотим, но у нас есть способность не грешить» (13). «Я говорю, - говорит он, - что человек может быть без греха, и что он может соблюдать заповеди Божии; и это достаточно прямое утверждение о человеческих способностях в действительности является стержнем всей его системы.

Из этого утверждения о человеческих способностях вытекали три особенно важных следствия, и сам Августин признавал их главными элементами системы. предположение, если ни один человек никогда не использовал свои способности для соблюдения Божьего закона; а Пелагий последовательно утверждал не только то, что все могли бы быть безгрешными, если бы захотели, но также и то, что многие святые, даже до Христа, действительно жили без греха. Опять же, из неотъемлемой способности человека быть свободным от греха следует, что каждый человек приходит в мир без следствия греха или моральной слабости из прошлых действий людей; так Пелагий последовательно отрицал все учение о первородном грехе. И еще из того же предположения о способности следует, что человек не нуждается в сверхъестественной помощи в своем стремлении повиноваться праведности; и Пелагий последовательно отрицал как необходимость, так и реальность Божественной благодати в смысле внутренней помощи (и особенно предупредительной помощи) для человеческой немощи.

Именно этому последнему пункту в споре уделялось наибольшее внимание, и Августин был больше всего обеспокоен тем, что таким образом Божья благодать отвергалась и ей противостояли. Несомненно, пелагиане постоянно говорили о «благодати», но они подразумевали под этим изначальный дар человеку свободной воли и последующую помощь, данную ему для ее надлежащего использования посредством откровения закона и учения Евангелия. и, прежде всего, прощением прежних грехов во Христе и святым примером Христа (15). Что-либо большее, чем эта внешняя помощь, они совершенно отрицали; и они отрицали, что эта внешняя помощь сама по себе абсолютно необходима, утверждая, что она только облегчает человеку делать то, что в противном случае он имел бы полную способность делать. Хронологически это утверждение, по-видимому, предшествовало утверждению, которое должно логически лежать в его основе, о свободе человека от любой скверны, развращенности или слабости, вызванных грехом. Именно для того, чтобы они могли отрицать, что человек нуждается в помощи, они отрицали, что грех Адама имел какое-либо большее влияние на его потомство, чем то, что могло возникнуть из-за его дурного примера. «Прежде чем действовать по собственной воле, - ясно сказал Пелагий, - в человеке есть только то, что сотворил Бог, как без добродетели, - сказал он, - так и без порока». Словом, «ничего доброго и худого, из-за чего мы либо похвальны, либо порицаемы, не рождается с нами, а делается нами»; ибо мы не рождены со способностью ни к тому, ни к другому» (18). Его более поздний последователь, Юлиан, ясно утверждает свою «веру в то, что Бог создает людей, не отвратительных ни для какого греха, но полных природной невинности и способных к добровольным добродетелям (19). Свобода воли так укоренилась в природе что, по Юлиану, она «столь же совершенна после грехов, как и до грехов» (20), и что это значит, можно понять из определения Пелагия в «Исповедании веры», которое он послал Иннокентию: «Мы говорим, что человек всегда может и грешить, и не грешить, чтобы мы могли исповедовать, что имеем свободную волю».

То, что грех при таких обстоятельствах был настолько распространенным, что стал почти всеобщим, объяснялось дурным примером Адама и силой привычки, последняя была просто результатом подражания первой. «Ничто так не затрудняет благодеяние, - пишет Пелагий Деметрию, - как давняя привычка к грехам, которая начинается с детства и постепенно все более и более подчиняет нас своей власти, пока, по-видимому, не обретает в какой-то степени силу природы». Он даже готов допустить силу привычки в широком смысле, на мир в целом; и так делит всю историю на прогрессивные периоды, отмеченные Божьей (внешней) благодатью. Сначала свет природы был так силен, что только

благодаря ему люди могли жить в святости. И только когда нравы людей испортились и потускневшая природа стала недостаточной для святой жизни, тогда по благодати Божией Закон был дан как дополнение к простой природе; и благодаря этому «первоначальный блеск был возвращен природе после того, как ее румянец был ослаблен». И вот опять, после того как привычка грешить вновь возобладала среди людей, и «закон сделался несоразмерным делу врачевания от нее» (21), дан был Христос, снабжая людей прощением грехов, увещаниями к подражанию примеру и давая святому сам пример (22). Но хотя таким образом исповедовалась растущая порча, и такая, которая делала желательными по меньшей мере два сверхъестественных вмешательства (в даровании закона и в пришествии Христа), однако на самом деле не допускается никакая испорченность природы, даже в силу растущей привычки. Это была только все возрастающая способность подражать пороку, которая возникла в результате столь долгого обучения злу; и все, что нужно было, чтобы избавить людей от нее, было новое объяснение того, что было правильным (в законе), или, самое большее, поощрение прощения за то, что уже было сделано, и святой пример (во Христе) для подражания. Пелагий по-прежнему утверждал, что мы постоянно обладаем «свободой воли не грешить; и Юлиан, что «наша свободная воля так же полна после греха, как и до греха»; хотя Августин упрекает его в непоследовательности (23).

Своеобразный индивидуализм пелагианского мировоззрения ярко проявляется в его неспособности понять влияние привычки на саму природу. Точно так же, как пелагиане понимали добродетель как совокупность добродетельных поступков, так и грех они представляли исключительно как поступок или ряд разрозненных поступков. Они, по-видимому, не поднялись выше языческого по своей сути воззрения, не имевшего понятия о святости, кроме ряда актов святости, или о грехе, кроме такого же ряда греховных поступков (24). Таким образом, воля была отделена от своих действий и акты друг от друга, и всякая органическая связь или непрерывность жизни не только игнорировались, но и отрицались (25). От человека остается лишь волевая машина, при каждом щелчке действия которой пружина возвращается в исходное положение и так же готова, как и прежде, вновь выполнять свою функцию. В такой концепции не было места характеру: свобода воли была всем. Таким образом, пелагиане не были сторонниками противоестественной ошибки, когда совершенно забыли о человеке и приписали способности свободной воли под именем «possibilitas» или «posse» способность, которая скорее принадлежала человеку, чьим достоянием являлась и который несет надлежащую ответственность за то, как он ее использует. В этом заключается существенная ошибка их учения о свободе воли: они смотрели на свободу только в ее форме, а не в ее материи; и, удерживая человека в постоянном и безнадежном равновесии между добром и злом, они не позволяли человеку расти в характере и получать какую-либо выгоду для себя в своем последовательном выборе добра.

Нас не должно удивлять, что тот тип мышления, который таким образом растворил человеческий организм в скопище разрозненных произвольных актов, не смог понять солидарности рода. Для пелагианина Адам был человеком, не более того; и было просто невысказано, чтобы какой-либо его поступок сделал его собственными последующие действия, еще не совершенные, способными вовлечь за собой в грех и вину других людей. Тот самый перегонный куб, растворявший индивида в последовательности произвольных актов, не мог не разделить человеческую расу на груды не связанных друг с другом единиц. Если грех, как утверждал Юлиан, есть не что иное, как воля, и сама воля остается неизменной после каждого действия, то как может индивидуальный поступок отдельного человека обуславливать действия еще не родившихся людей? Одно только «подражание» его действию могло (согласно такой концепции) повлиять на других людей. И это влекло за собой соответствующий взгляд на отношение человека к Христу. Он мог простить нам грехи, которые мы совершили; Он мог научить нас истинному пути; Он мог подать нам святой пример; и Он мог увещевать нас

подражать Ему. Но Он не мог коснуться нас, чтобы дать нам возможность хотеть добра, не нарушая абсолютного равновесия воли между добром и злом; и разрушить его значило разрушить свободу, которая была венчающим благом нашей божественно сотворенной природы.

Наверняка пелагиане забыли, что не человек создан для воли, а воля для человека. Защищая свою теорию, как говорит нам Августин, они имели ряд требований, которые они специально для нее выдвинули: природу, которую Он дал, свободную волю, которая была Его величайшим даром человеку, и святых, которые следовали Его советам. Тем самым они имели в виду, что провозглашали безгрешное совершенство человеческой природы в каждом человеке, когда он приходит в мир, и противопоставляли это учению о первородном грехе; чистоту и святость брака и половых влечений и противопоставили это учению о передаче греха; способность закона, так же как и помимо Евангелия, привести людей к жизни вечной, и противопоставляли этому необходимость внутренней благодати; целостность свободной воли выбирать добро и противопоставляли этому необходимость божественной помощи; и совершенство жизни святых, противопоставив это учению о всеобщей греховности.

Другие вопросы, касающиеся этого, как происхождение душ, необходимость крещения младенцев, изначальное бессмертие Адама лежали скорее на краю спора и были скорее следствием их учения, чем частью его. Поскольку смерть всех людей была очевидным фактом, пелагиане не могли признать, что смерть Адама была следствием греха, чтобы не быть вынужденными признать, что его грех нанес вред всем людям; поэтому они утверждали, что физическая смерть принадлежит самой природе человека и что Адам умер бы, даже если бы он не согрешил (27). Итак, так как невозможно было отрицать, что Церковь повсюду крестила младенцев, то они не могли отказать им в крещении без исповедания новшеств в учении; и поэтому они утверждали, что младенцев крестили не для прощения грехов, а для достижения более высокого состояния спасения. Наконец, они считали, что если допустить, что души были непосредственно сотворены Богом для каждого рождения, то нельзя было бы утверждать, что они пришли в мир оскверненными грехом и под осуждением; и поэтому они громко отстаивали эту теорию происхождения душ.

Учения пелагиан, как легко заметить, легко слились в систему, существенные и формообразующие элементы которой были совершенно новыми для христианской Церкви; и это поразительно новое прочтение человеческого состояния, сил и зависимости от спасения было буюей, которая, как гром среди ясного неба, обрушилась на Западную Церковь в начале V века и заставила ее пересмотреть, с самых основ, все свое учение о человеке и его спасении.

Часть II. Внешняя история пелагианского спора

Пелагий, по-видимому, уже несколько смягчился под влиянием преклонного возраста, когда прибыл в Рим в начале V века. Он также не хотел споров; и хотя в своем рвении к христианской морали и в своем убеждении, что ни один человек не попытается сделать что-то, если он не убежден в своей природной силе, он усердно распространял свои доктрины в частном порядке, он старался не возбудить оппозиции, и был доволен тем, что ему удалось добиться прогресса, который мог бы быть, тихо и без открытого обсуждения. Методы его работы достаточно хорошо видны на страницах его «Комментариев к посланиям св. Павла», которые были написаны в эти годы и демонстрируют ученость и трезвый, но несколько поверхностный экзегетический талант. В этом произведении ему удастся выразить все основные элементы своей системы, но всегда вводит их косвенно, не как истинную экзегезу, а в виде возражений против обычного учения, которые нуждались в обсуждении.

Важнейшим плодом пребывания Пелагия в Риме было обращение к своим взглядам адвоката Целестия, принесшего мужество молодости и аргументационную подготовку юриста в распространение нового учения. Именно через него оно впервые вызвало общественную полемику и получило свое первое церковное рассмотрение и отвержение. Спасаясь от второго набега Алариха на Рим, два друга вместе высадились в Африке (411 г. н.э.), откуда Пелагий вскоре после этого отправился в Палестину, оставив в Карфагене более смелого и сварливого Целестия. Здесь Целестий добивался рукоположения в пресвитеры. Но миланский диакон Паулин выступил против обвинения его в еретике, и дело было передано на рассмотрение синода под председательством епископа Аврелия (29).

Обвинение Павлина состояло из семи пунктов, в которых утверждалось, что Целестий учил следующим ересям: что Адам стал смертным и умер бы, согрешил бы он или не согрешил; что грех Адама повредил ему одному, а не роду человеческому; что новорожденные дети находятся в том же состоянии, в каком был Адам до грехопадения; что весь человеческий род не умирает, с одной стороны, из-за смерти или падения Адама, а с другой стороны, не воскресает из-за воскресения Христа; что младенцы, даже если они не крещены, имеют жизнь вечную; что закон ведет в Царство Небесное точно так же, как и Евангелие; и что даже до пришествия Господа были люди без греха. До нас дошли только два отрывка из судебного разбирательства синода по этому обвинению (31); но легко видеть, что Целестий был упрям и отказывался отвергнуть любое из обвинений против него, кроме того, которое касалось спасения младенцев, умерших некрещеными, - единственного, допускавшего здравую защиту. Что касается передачи греха, то он сказал бы только, что это открытый вопрос в Церкви и что он слышал оба мнения от церковных сановников; так что предмет нуждался в исследовании и не должен был стать основанием для обвинения в ереси.

Естественным результатом было то, что, отказавшись осудить выдвинутые против него положения, Целестий сам был осужден и отлучен синодом. Вскоре после этого он отплыл в Эфес, где получил желаемое рукоположение. Тем временем Пелагий мирно жил в Палестине, куда летом 415 г. прибыл молодой испанский пресвитер по имени Павел Орозий с письмами Августина к Иерониму, и он был приглашен в конце июля того же года на диоцезный синод под председательством Иоанна Иерусалимского. Там его спросили о Пелагии и Целестии, и он начал рассказывать об осуждении последнего на Синоде в Карфагене и о литературном опровержении Августином первого. Послали за Пелагием, и дело превратилось в допрос его учения. Главным поднятым вопросом было его утверждение о возможности безгрешной жизни людей в этом мире; но благосклонность епископа к нему, несдержанность Орозия и трудности общения между сторонами, возникающие из-за разницы в языке, в совокупности настолько затормозили процесс, что ничего не было сделано; и весь этот вопрос, как западный по своему происхождению, был передан епископу Рима для рассмотрения и принятия решения.

Вскоре после этого два галльских епископа, Герой Арльский и Лазарь Эксский, находившиеся в то время в Палестине, подали формальную жалобу. обвинение Пелагия у митрополита Евлогия Кесарийского; и созвал синод из 14 епископов, собравшихся в Лидде (Диосполисе) в декабре того же года (415 г.) для рассмотрения дела. Возможно, никогда не было разыграно большего церковного фарса, чем этот синод (33). Когда пришло время, обвинители не смогли присутствовать из-за болезни, и Пелагию противостояли только письменные обвинения. Это было и неумело оформлено, и написано на латыни, которую синод не понял. Следовательно, текст даже не читался последовательно, а только глава за главой переводился на греческий язык переводчиком. Пелагий начал с того, что прочел вслух несколько писем самому себе от различных уважаемых в епископате людей, в том числе дружескую записку от Августина. Хорошо зная как латынь, так и греческий язык, он мог умело преодолеть все трудности и благополучно пройти через испытание. Иероним назвал все это «жалким

синодом», и небезосновательно: в то же время достаточно для подтверждения честности и серьезности намерений епископов, что даже при таких обстоятельствах и вопреки более неразвитым мнениям Востока по вопросам, замешанным в этом споре, Пелагий избежал осуждения только благодаря самому изощренному лукавству и только ценой отречения Целестия и его учений, настоящим отцом которых он был, и того, что синод поверил в то, что он предал анафеме сами учения. что он сам и провозглашал. Действительно, нет никакой возможности сомневаться, как это увидит всякий, кто прочитает протоколы синода, что Пелагий добился здесь своего оправдания либо «ложным осуждением, либо хитрым толкованием» (34) своего учения; и Августин совершенно прав, утверждая, что «не ересь была оправдана, а человек, отрицавший ересь» (35), и который сам был бы предан анафеме, если бы он не предал анафеме ересь.

Как бы то ни было, оправдание Пелагия все же было свершившимся фактом. Ни он, ни его друзья не медлили с тем, чтобы максимально широко использовать свою удачу. Сам Пелагий ликовал. Отчеты о синодальных заседаниях были отправлены на Запад, не совсем свободные от нечестных переделок; Пелагий вскоре выпустил работу «В защиту свободы воли», в которой он торжествовал в своем оправдании и «объяснил свои объяснения» на синоде. Сторонники противоположного мнения тоже не бездействовали. Как только весть об этом пришла в Северную Африку и до того, как подлинные протоколы синода достигли этого региона, осуждение Пелагия и Целестия было вновь подтверждено на двух провинциальных синодах, один из которых состоял из 68 епископов и собрался в Карфагене около середины лета 416 г.; а другой, состоящий примерно из 60 епископов, вскоре после этого собрался в Милеве (Мила). Таким образом, Палестина и Северная Африка выстроились друг против друга, и стало важно заручиться поддержкой Патриаршего Престола Рима. Обе стороны пытались это сделать, но удача была на стороне африканцев. Каждый из североафриканских синодов направил синодальное письмо Иннокентию I, тогдашнему епископу Рима, с просьбой о его согласии на их действия: к ним пять епископов, в том числе Аврелий Карфагенский и Августин, добавили третье «фамильярное» письмо их собственные, в которых они призвали Иннокентия изучить учение Пелагия и предоставили ему материал, на котором он мог бы основывать решение. Письма достигли Иннокентия как раз вовремя, чтобы он посоветовался со своим духовенством и послал благоприятные ответы 27 января 417 г. В них он выражал свое согласие с африканскими решениями, утверждал необходимость внутренней благодати, отверг пелагианскую теорию крещения младенцев и объявил Пелагия и Целестия отлученными от Церкви до тех пор, пока они не вернутся к ортодоксии. Примерно через шесть недель он умер; но едва Зосима, его преемник, занял свое место, как Целестий лично явился в Рим, чтобы отстаивать его дело; а вскоре после этого пришли письма от Пелагия, адресованные Иннокентию, который, благодаря искусному заявлению о своей вере и рекомендациям недавно стал епископом Иерусалима вместо Иоанна, пытаясь заручиться поддержкой Рима. Зосима, который, по-видимому, был греком и поэтому был склонен мало придавать значения этому западному спору, отправился сразу же к Целестию, заявившему о своей готовности предать анафеме все доктрины, которые папский престол осудил или должен был осудить; и написал резкое и высокомерное письмо в Африку, провозгласив Целестия «католиком» и потребовав от африканцев явиться в течение двух месяцев в Рим, чтобы предъявить обвинения или отказаться от них. По прибытии бумаг Пелагия за этим письмом последовало другое (сентябрь 417 г.), в котором Зосима с одобрения духовенства объявил и Пелагия, и Целестия ортодоксальными и строго упрекнул африканцев за их поспешные суждения.

Поступок Зосимы в этом вопросе понять трудно: ни одно из признаний, представленных обвиняемым учителя должны были обмануть его, и если он воспользовался случаем, чтобы возвеличить римский престол, его ошибка была ужасной. В конце 417 г. или в начале 418 г. африканские епископы собрались в Карфагене в количестве более 200 человек и ответили Зосиме, что они решили, что приговор,

вынесенный Пелагию и Целестию, должен оставаться в силе до тех пор, пока они недвусмысленно признают, что « нам помогает благодать Божья через Христа, чтобы не только знать, но и делать то, что правильно, в каждом отдельном действии, так что без благодати мы не можем иметь, думать, говорить или делать что-либо, относящееся к благочестию. » Эта твердость заставила Зосиму поколебаться. Он ответил напыщенно, но робко, заявив, что он зрело изучил дело, но в его намерения не входило окончательно оправдать Целестия; и теперь он оставил все в том же состоянии, в каком было прежде, но присвоил себе право окончательного суждения .

Однако дело торопилось к завершению, которое не оставляло ему возможности избежать огорчения полной переменой фронта. Это письмо было написано 21 марта 418 года; получено в Африке 29 апреля; и уже на следующий день из Равенны был прислан императорский указ, предписывавший изгнать из Рима Пелагия и Целестия со всеми, кто придерживался их мнения; а на следующий день, 1 мая, пленум около 200 епископов собрался в Карфагене и в девяти канонах осудил все существенные черты пелагианства. Было ли это одновременное действие результатом искусной организации, можно только догадываться: его действие в любом случае неизбежно было сокрушительным. Гражданское решение не могло быть обжаловано, и оно играло прямо на руку африканскому определению веры. Девять канонов синода естественным образом распадаются на три триады (36). Первая из них касается отношения человечества к первородному греху и, в свою очередь, предаёт анафеме тех, кто утверждает, что физическая смерть есть необходимость природы, а не результат греха Адама; те, кто утверждает, что новорожденные дети не получают ничего от первородного греха Адама, что еуждалось бы в искуплении баней возрождения; и те, кто утверждает различие между Царством Небесным и вечной жизнью, для входа в первую из которых необходимо только крещение. Вторая триада касается природы благодати и предаёт анафеме тех, кто утверждает, что благодать приносит только прощение прошлых грехов, а не помощь в предотвращении будущих; тех, кто утверждает, что благодать помогает нам не грешить, только научая нас, что греховно, а не позволяя нам хотеть и делать то, что мы знаем как правильное; и тех, кто утверждает, что благодать только позволяет нам легче делать то, что мы могли бы сделать и без нее. Третья триада касается всеобщей греховности человечества и предаёт анафеме тех, кто утверждает, что у апостолов (1 Иоан. 8) исповедание греха обусловлено только их смирением; слова «оставь нам согрешения наши» в молитве Господней, произносятся святыми не за себя, а за грешников в их обществе; и те, которые говорят, что святые употребляют эти слова от себя только из смирения и не по истине. Здесь мы видим тщательный обзор всей основы полемики с сознательным обращением к трем главным утверждениям пелагианских учителей (37). с мнениями дня, и этот подход был полностью одобрен Августином.

Но это было крушением всего дела пелагиан. Зосима оказался вынужден либо отправиться в изгнание со своими подопечными, либо оставить их дело. У него, по-видимому, никогда не было личных убеждений по догматическим вопросам, связанным с полемикой, и поэтому он с большей готовностью уступил необходимости момента. Он сослался на Целестия, чтобы он предстал перед советом для нового экзамена; но этот ересиарх посоветовался с благоразумием и удалился из города. Зосима, возможно, в стремлении показаться лидером в деле, против которого он выступал, не только осудил и отлучил от церкви людей, которых менее чем за шесть месяцев до этого он объявил ортодоксальными после «зрелого рассмотрения соответствующих вопросов», но в подчинение имперскому декрету издал строгий документ, осуждавший Пелагия и пелагиан и подтверждавший африканские учения о испорченности природы, истинной благодати и необходимости крещения. Для этого он потребовал подписки от всех епископов в качестве проверки ортодоксии. 18 итальянских епископов отказались от своей подписи во главе с Юлианом Экланским, который отныне был защитником партии пелагиан, и поэтому были низложены, хотя некоторые из них впоследствии

отреклись и были восстановлены. В Юлиане ересь обрела защитника, который, если бы можно было что-то сделать для ее восстановления, несомненно, оказался бы успешным. Он был самым смелым, самым сильным, одновременно самым проницательным и самым весомым из всех спорщиков его партии. Но церковное положение этой ереси уже было определено. Политика испытательного акта Зосимы была навязана имперской властью Северной Африке в 419 году. Изгнанные епископы были изгнаны из Константинополя Аттиком в 424 году; говорят, что они были осуждены на Киликийском соборе в 423 г. и на антиохийском в 424 г. Таким образом, сам Восток готовился к заключительному акту драмы. Ссылные епископы были с Несторием в Константинополе в 429 г.; и этот патриарх безуспешно ходатайствовал за них перед Целестином, тогдашним епископом Рима. Соединение было зловещим. И на Вселенском соборе в Эфесе в 431 г. мы снова находим «целестиан» рядом с Несторием, разделяющих его осуждение.

Но пелагианство не настолько умерло, чтобы не оставить после себя наследия. «Остатки пелагианства» (38) вскоре проявились в Южной Галлии, где группа монашеских лидеров пыталась найти золотую середину, на которой они могли бы стоять, допуская августинское учение о содействующей благодати, но сохраняя пелагианскую концепцию нашего самоопределения к добру. Впервые мы слышим о них в 428 году из писем двух мирян, Проспера и Илария, к Августину, как о людях, которые приняли первородный грех и необходимость благодати, но утверждали, что люди начали свое обращение к Богу, и Бог помог их началу. Они учили (39), что все люди грешники, и что они получают свой грех от Адама; что они никак не могут спастись сами, но нуждаются в содействующей благодати Божией; и что эта благодать безвозмездна в том смысле, что люди не могут на самом деле заслужить ее, и все же она не является непреодолимой и не всегда дается без того, чтобы причина ее дара не определялась отношением людей к Богу; таким образом, хотя оно и не дается за заслуги людей, она дается согласно этим заслугам, действительным или предвиденным. Вождем этого нового движения был Иоанн Кассиан, ученик Златоуста (которому он приписывал все хорошее в своей жизни и воле) и родоначальник галльского монашества; а его главным защитником несколько позже был Фауст из Региа. Оппозицию августинцев сначала возглавил энергичный полемист Проспер Аквитанский, а в следующем столетии - мудрый, умеренный и добрый Кесарий Арльский, который завершил борьбу победой смягченного августинизма. Уже в 431 г. было получено письмо папы Целестина, призванное закрыть полемику в пользу августинистов, а в 496 г. папа Геласий осудил сочинения Фавста в первом указателе запрещенных книг; в то время как ближе к концу первой четверти VI века к папе Ормизду обратились за новым осуждением. Конец был уже близок. Знаменитый Второй синод в Оранже собрался под председательством Кесария в этом древнем городе 3 июля 529 г. и составил ряд умеренных статей, получивших ратификацию Бонифация II. в следующем году. В этих статьях утверждается заботливо охраняемый августинизм, несколько ослабленный, но все же своеобразный; и, насколько могло дойти формальное осуждение, полупелагианство было подавлено ими во всей западной Церкви. Но соборы и папы могут только издавать указы; и Кассиан, и Винсент, и Фавст, несмотря на Кесария, Бонифация и Григория, сохранили влияние среди своих соотечественников, которое никогда не угасало.

Часть III: Участие Августина в споре

И по своей природе, и по благодати Августин был создан, чтобы быть защитником истины в этом споре. Обладая естественным философским темпераментом, он видел источники жизни с яркостью умственного восприятия, которая большинству людей незнакома; и его собственный опыт в течение его долгой жизни, знавшей сопротивление, а затем уступление действию Божьей благодати дал ему ясное понимание великого

евангельского принципа, что Бог ищет людей, а не люди Бога, такое, что никакие софизмы не могли его затуманить. Как бы ни изменялись его философия или богословие в других деталях, одно убеждение слишком глубоко запечатлелось в его сердце, чтобы когда-либо исчезнуть или измениться, - убеждение в невыразимости Божьей благодати. Благодать, мужская абсолютная зависимость от Бога как Источника всех благ - это был общий, более того, формообразующий элемент на всех стадиях его доктринального развития, отмеченный лишь все возрастающей последовательностью, с которой он строил свое богословие вокруг этого центрального принципа.

Уже в 397 г., через год после того, как он стал епископом, мы находим, что он излагал с удивительной ясностью все существенные элементы своего учения, как впоследствии противопоставлял их Пелагию. Народ слышал уже несколько лет об усердных трудах этого благочестивого монаха в Риме, чтобы остановить поток роскоши и греха, и уважал его за благочестивую жизнь, и любил его за христианской деятельности, и все же Августин был глубоко встревожен, когда до него дошли слухи, что он «спорит против благодати Божией». Он снова и снова повторяет нам, что этого не могло вынести ни одно благочестивое сердце; и мы видим, что с этого момента Августин только ждал удобного случая присоединиться к спору с отрицателем святая святых всей его, я не скажу просто теологии, но жизни. «Хотя я огорчился этим, - говорит он, - и это было рассказано мне людьми, которым я верил, я все же желал иметь что-нибудь подобное из его собственных уст или в какой-нибудь его книге, так что, если я начну опровергать его, он не смог бы этого отрицать» (41). Таким образом, он фактически извиняет себя за то, что не вступил в полемику раньше.

Когда Пелагий прибыл в Африку, это выглядело так, как будто он намеренно искал свою судьбу. Но обстоятельства обеспечили затишье перед бурей. Он посетил Гиппон; но Августин отсутствовал там, хотя по возвращении он не преминул сообщить, что Пелагий, пока не было слышно, не говорил «вообще ничего подобного». Борьба с донатистами теперь занимала всю энергию Африканской церкви, и сам Августин был душой на великой конференции, проходившей с ними в Карфагене. Находясь там, он так погрузился в это дело, что, хотя и видел раз или два лицо Пелагия, но не имел с ним беседы; и хотя его уши были задеты случайным замечанием, которое он услышал, о том, что «младенцев крестят не для отпущения грехов, а для посвящения Христу», - он позволил себе обойти этот вопрос, «потому что не было случая опровергнуть это», и те, кто сказал это, не были такими людьми, которые могли бы вызвать у него беспокойство из-за их влияния» (42).

Из этих фактов, предоставленных нам им самим, следует, что Августин не только был готов, но и ожидал грядущего спора. Вряд ли для него было неожиданностью, когда Паулин обвинил Целестия (412 г.); и, хотя он не был членом собора, который его осудил, было неизбежно, что он сразу же возьмет на себя руководящую роль. в последующем споре. Целестий и его друзья не подчинились молча суду, вынесенному их учению: они не могли открыто распространять свою ересь, но усердно распространяли свои жалобы тайно и подпольным шепотом в народе (43). Это было встречено народом по-разному. Кафолики в публичных проповедях и личных беседах высказывались повсюду. Но было соблюдено это мудрое правило - бороться с ложными учениями, но хранить молчание об учителях, дабы (как объясняет Августин (44) «люди могли скорее увидеть и признать свое заблуждение из-за страха перед церковным судом, чем быть наказаны по фактическому приговору».

Августин изобиловал этими устными трудами; и многие из его проповедей, направленных против пелагианских заблуждений, дошли до нас, хотя часто невозможно быть уверенным в их дате. Для одной из них (170) он взял свой текст из Фил.3. 6-16, «что касается праведности, которая непорочна по закону; но что для меня было преимуществом, то для Христа я почел тщетою». Он начинает с того, что спрашивает, как апостол мог считать свое безукоризненное поведение согласно праведности,

происходящей от закона, сором и убытком, а затем переходит к объяснению цели, для которой был дан закон, нашего состояния по природе и под законом, а также своего рода непорочности, которую может произвести закон, заканчивая тем, что показывает, что человек не может иметь никакой праведности, кроме как от Бога, и никакой совершенной праведности, кроме как на небе. Три других проповеди (174, 175, 176) имели своим текстом 1 Тим. 1. 15, 16, и в них Августин развил свое учение о том, что всеобщий грех мира и беспомощность человека во грехе составляют необходимость воплощения; и особенно то, что необходимость благодати Христовой для спасения так же велика для младенцев, как и для взрослых. В этих проповедях очень сильно сказано многое, что впоследствии вошло в его трактаты. «Не было иной причины, - настаивает он, - для пришествия Христа Господа, кроме спасения грешников. Убери болезни, убери раны, и нет смысла в медицине. Если великий Врач сошел с небес, то великий больной человек лежит по всему свету. Этот больной и есть род человеческий» (175, 1). «Кто говорит: «я не грешник» или «я не грешен», тот неблагодарен Спасителю. Никто из людей в той массе смертных, что истекает от Адама, никто вообще из людей не болен: никто не исцеляется без благодати Христовой. Почему ты спрашиваешь, не больны ли младенцы от Адама? Ибо и их приводят в церковь; и если они не могут бежать туда своими ногами, они бегут на ногах других, чтобы исцелиться. Мать-Церковь приспособливает к ним ноги других, чтобы они пришли, сердца других, чтобы они веровали, языки других, чтобы они исповедовали; а так как они больны грехом других, то когда они исцелены, они спасены исповеданием другого за них. Пусть же никто не жужжит вам чуждые учения. Так всегда было и всегда было в Церкви; это она получила от веры отцов; это она будет настойчиво охранять до конца. Если не все имеют нужду во враче, а только больные, то какая нужда младенцу Христову, если он не болен? Если он здоров, то почему ищет врача у любящих его? Если, когда приносят младенцев, говорят, что они вовсе не имеют наследственного греха (*reccatum propaginis*), но все же приходят ко Христу, то почему не сказано в Церкви тем, кто их приносит: «Возьмите этих невинных»; следовательно; врач нужен не здоровому, а больному; Христос пришел призвать не праведников, а грешников? Это никогда не было сказано и никогда не будет сказано. Итак, братья, каждый пусть говорит за того, кто не может говорить за себя. Существует обычай поручать наследство сирот епископам; насколько больше благодать младенцев! Епископ охраняет сироту, чтобы его не притесняли чужие, потому что его родители умерли. Пусть он больше плачет о младенце, которого, как он боится, погубят его родители. Тот, кто приходит ко Христу, имеет в себе что-то, что нужно исцелить; а у кого нет, у того нет причины искать врача. Пусть родители выберут одно из двух: пусть либо признаются, что в их младенцах есть грех, который нужно исцелить, либо пусть перестанут водить их к врачу. Это не что иное, как желание привести здорового человека к врачу. Зачем ты его привел? Крестить. Кого? Младенца. К кому ты его приводишь? Ко Христу. К Тому, конечно, Кто пришел в мир? Конечно, говорит. Зачем Он пришел в мир? Чтобы спасти грешников. Значит, тот, кого ты приводишь, имеет в себе то, что нуждается в спасении?» (45). Итак, еще: «Говорящий, что младенческий возраст не нуждается в спасении Иисуса, не говорит ничего другого, кроме того, что Господь Христос не есть Иисус для верных младенцев; т. е. младенцев, крещенных во Христа. Почему Иисус? Иисус означает спаситель. Он не Иисус для тех, кого Он не спасает, кто не нуждается в спасении. Теперь, если ваши сердца могут вынести, что Христос не является Иисусом для кого-либо из крещеных, я не знаю, как можно признать, что вы имеете здравую веру. Они младенцы, но они сделаны членами Его. Они младенцы, но они принимают Его таинства. Они младенцы, но они становятся участниками Его трапезы, чтобы иметь жизнь» (46).

В этих проповедях явно утверждается первенство благодати. В одном он говорит: «Закхей был виден и видел; но если бы его не видели, он бы не увидел. Ибо «кого Он предопределил, тех и призвал». Чтобы мы могли видеть, нас видят; что мы можем любить, мы любимы. «Боже мой, да призовет меня Его сострадание!» (47). И в другом месте, более

подробно: «Его призвание предшествовало тебе, чтобы ты имел добрую волю. Возгласи: «Боже мой, да не отвратится меня милость Твоя» (Пс. 43, 11). Чтобы вы могли быть, чтобы вы могли чувствовать, чтобы вы могли слышать, чтобы вы могли согласиться, Его милость не препятствует вам; она не мешает вам во всем; и вы тоже препятствуете Его суду в чем-то. В чем, говорите вы? В чем? Признавая, что вы имеете все это от Бога, все, что у вас есть хорошего; и от вас самих, что у вас есть от зла» (176, 5). «Итак, мы обязаны Ему тем, что мы есть, что мы живы, что мы понимаем; что мы люди, что мы живем хорошо, что мы правильно понимаем, мы обязаны Ему. Ничего наше, кроме того греха, который мы имеем. Ибо что мы имеем, чего не получили?» (1 Кор. 9. 7) (176, 6).

Однако вскоре полемика была вытеснена из области проповедей в область обычных трактатов. Поводом для первого появления Августина в письменном документе, касающемся этой полемики, послужили некоторые вопросы, которые были посланы ему для ответа «трибуном и нотариусом» Марцеллином, с которым он скрепил свою близость в Карфагене в предыдущем году. Когда этот видный чиновник по приказу императора председательствовал на великом совещании кафоликов и донатистов. Тот факт, что Марцеллин, все еще в Карфагене, где Целестий предстал перед судом, написал Августину в Гиппоне письменные ответы на важные вопросы, связанные с ересью Пелагия, красноречиво говорит о видном положении, которое он уже занял в полемике. Посылаемые вопросы касались связи смерти с грехом, передачи греха, возможности безгрешной жизни и особенно нужды младенцев в крещении (48). Августин был погружен в обильные труды, когда они дошли до него (49), но он мог не сопротивляться этому призыву, тем более, что полемика с Пелагием уже заняла в его глазах первостепенное место.

Результатом стал его трактат «О достоинствах и отпущении грехов и о крещении младенцев», состоящий из двух книг и написанный в 412 г. Первая книга этого сочинения представляет собой аргумент в пользу первородного греха, вытекающий из всеобщего господства смерти в мире (2–8), из учения Рим. 5. 12–21 (9–20), и главным образом с крещения младенцев (21–70), показывая, что наказание, грозившее Адаму, включало физическую смерть (Быт. 3, 19) и что из-за него мы все умираем (Рим. 8, 10, 11; 1 Кор., 15, 21) (2–8). Тогда пелагианское утверждение, что мы пострадали от греха Адама только через его плохой пример, которому мы подражаем, а не каким-либо распространением от него, проверяется толкованием Рим. 5. 12. (9–20). И тут доходит до главного предмета книги, и писатель резко нападает на пелагиан всеобщим и изначальным фактом крещения младенцев, как доказательством первородного греха (21–70). Он выслеживает все их ухищрения, показывая нелепость утверждений, что младенцев крестят для отпущения грехов, ими же совершенных от рождения (22), или для получения высшей ступени спасения (23–28), или из-за греха, совершенного в каком-то предыдущем состоянии существования (31–33). Затем с положительной стороны он подробно показывает, что Писание учит, что Христос пришел спасти грешников, что крещение предназначено для прощения грехов и что все, кто принимает его, являются сознательными грешниками (34); затем он указывает, что текст Иоан. 2.7, 8, на который опирались пелагиане, нельзя считать различием между обычным спасением и более высокой формой, именуемой «царством Божиим» (58 кв.); и в заключение он показывает, что сам способ совершения крещения, с его экзорцизмом, предполагает, что младенец является грешником (63), и предполагает, что особая беспомощность младенчества, столь отличная не только от самого раннего возраста Адама, но также и от возраста многих молодых животных, возможно, сама по себе является плодом вины (64–69).

Вторая книга с такой же полнотой рассматривает вопрос о совершенстве человеческой праведности в этой жизни. После экзорцизма, в котором говорится о воле и ее ограничениях, а также о необходимости помощи Божьей благодати (1–6), автор поднимает четыре вопроса. Во-первых, можно ли сказать, что по благодати Божией

человек может достичь состояния полной безгрешности в этой жизни (7). На это он отвечает утвердительно. Во-вторых, он спрашивает, делал ли это кто-либо когда-либо или можно ли ожидать этого, и отвечает отрицательно, опираясь на свидетельство Писания (8–25). В-третьих, он спрашивает, почему нет, и отвечает кратко, потому что люди не желают, подробно объясняя, что он имеет в виду под этим (26–33). Наконец, он спрашивает, существовал ли когда-либо, существует ли или будет когда-либо существовать человек совершенно без греха, - этот вопрос отличается от второго тем, что задается после достижения в этой жизни состояния, в котором грех должен прекратиться, а это предполагает человека, который никогда не был виновен в грехе, что подразумевает отсутствие как первородного, так и действительного греха. Ответив на это отрицательно (34), Августин вновь обсуждает вопрос о первородном грехе. Здесь, после изложения с положительной стороны (35–38) состояния человека в раю, природы его испытания, грехопадения и его последствий как для него самого, так и для его потомства, и вид искупления, которое было обеспечено в воплощении, он продолжает отвечать на некоторые придирки (39), такие как: «Почему дети крещеных должны нуждаться в крещении?», «Как грех может быть отпущен отцу и может упрекать ребенка?», «Если физическая смерть исходит от Адама, то не должны ли мы освободиться от нее, уверовав во Христа?» — и заканчивает призывом твердо держаться точной истины, не уклоняясь ни вправо, ни в сторону. налево, - ни говоря, что на нас нет греха, ни предавшись нашему греху (57).

После того, как эти книги были закончены, Августин завладел «Комментарием Пелагия к Посланиям Павла», написанным в то время, когда он жил в Риме (до 410 г.), и обнаружил, что в этой работе содержатся некоторые аргументы, которые он не рассматривал, - ибо он и не предполагал, что они могут быть поддержаны кем-либо. Теперь он начал длинное дополнительное письмо к Марцеллину, которое он намеревался сделать третьей и заключительной книгой к его работе. Он потратило некоторое время на завершение этого письма. Он попросил вернуть ему первые две книги; любопытным признаком его переутомленного душевного состояния является то, что он забыл, чего хотел от них (52). Он посетил Карфаген, когда письмо было в руках, и лично виделся с Марцеллином; и даже после его возвращения в Гиппон, работа тянулась среди многих поводов отвлекаться, медленно приближаясь к завершению (53).

Тем временем Гонорату было написано длинное письмо, в которое был включен раздел о благодати Нового Завета. Наконец обещанное дополнение было завершено. Это была явная критика Комментария Пелагия, и поэтому, естественно, упоминалось его имя; но Августин даже из кожи вон лезет, чтобы отзываться о своем противнике как можно выше (54) - хотя очевидно, что его уважение не очень высоко в отношении его силы духа и еще менее высоко в отношении нравственных качеств, которые привели к его странной, уклончивой манере выражать свое мнение. В том, как он говорит о заботе и осмотристельности Пелагия, есть даже полусарказм, что, конечно, оправдывало событие. Письмо начинается с изложения и критики в очень резкой и красноречивой диалектике новых аргументов Пелагия, которые (Августин в них не верил) были такими (2–4); «Никто не может передать то, чего у него нет; и, следовательно, если крещение очищает от греха, дети крещеных родителей должны быть свободны от греха». «Бог прощает наши собственные грехи и поэтому едва ли может вменять нам чужие грехи; а если душа сотворена, то, конечно, было бы несправедливо приписывать ей чуждый грех Адама» (5). Однако ударение в письме делается на двух утверждениях: 1. По всему, что не может быть двусмысленным в Писании, совершенно ясно, что ни один человек не может иметь вечной жизни, кроме как во Христе, Который пришел призвать грешников к покаянию (7); и 2. Что первородный грех у младенцев всегда был в Церкви одним из непреложных фактов, которые должны использоваться в качестве основы для аргументации, чтобы достичь истины в других вопросах, и он никогда прежде не подвергался сомнению. (10–14). В этом месте автор возвращается ко второму и третьему

из новых аргументов Пелагия, упомянутых выше, и обсуждает их более подробно (15–20), заканчивая повторением трех важных вопросов, которые были затронуты; а именно, что и смерть, и грех происходят от греха Адама через все его потомство; что младенцы нуждаются в спасении и, следовательно, в крещении; и что ни один человек никогда не достигает в этой жизни такого состояния святости, когда он не должен по-настоящему молиться: «Прости нам согрешения наши».

Теперь Августину предстояло узнать, что одна служба часто влечет за собой другую. Марцеллин писал, что он был озадачен тем, что было сказано во второй книге этого сочинения относительно возможности достижения человеком безгрешности в этой жизни, в то время как утверждалось, что ни один человек никогда не достигал и никогда не достигнет этого. Как, спрашивал он, можно сказать, что возможно то, что есть и останется беспримерным? В ответ Августин написал в том же году (412 г.) и послал своему благородному другу другой труд, который он назвал «О духе и букве» из которого он приводит ему слова в 2 Кор. 3. 6. (55). Он не удовлетворился простым и прямым ответом на вопрос Марцеллина, а углубился, наконец, в истоки учения и, таким образом, дал нам не просто объяснение прежнего утверждения, а новый трактат на новую тему - абсолютную необходимость благодати Божией для любой хорошей жизни. Он начинает с объяснения Марцеллину, что он утверждал возможность, отрицая действительность безгрешной жизни, на том основании, что все возможно для Бога, даже прохождение верблюда через игольное ушко, которое тем не менее никогда не произошло (1, 2). Ибо, говоря о человеческом совершенстве, мы говорим на самом деле о творении Божиим, которое тем не менее является Его творением, потому что совершается с помощью человека и в использовании его свободной воли. Писание, правда, учит, что ни один человек не живет без греха, но это только констатация факта; и хотя таким образом противоречит фактам и Писанию утверждение, что могут быть найдены люди, живущие безгрешно, однако такое утверждение не было бы фатальной ересью. Что невыносимо, так это то, что люди готовы утверждать, что человек может без помощи Бога достичь этого совершенства. Это значит идти против благодати Божией: это значит поставить человека в сила то, что возможно только всемогущей благодати Божией (3, 4). Несомненно, и эти люди не исключают в столь многих словах помощи благодати в совершенствовании человеческой жизни, - они утверждают помощь Божию; но они относят эту помощь к тому, что Он дарует человеку совершенно свободную волю и в добавлении к этому заповедей и учений, которые сообщают ему, чего ему следует искать, а чего избегать, и тем самым дают ему возможность направлять свою свободную волю. к тому, что хорошо. В чем, однако, заключается такая «благодать»? (5). Человеку нужно нечто большее, чем знать правильный путь: ему нужно любить его, иначе он не пойдет по нему; и все простое учение, которое не может ничего сделать, кроме как дать нам знание того, что мы должны делать, есть не что иное, как буква, которая убивает. Что нам нужно, так это какая-то внутренняя, данная Духом помощь для соблюдения того, что по закону, как мы знаем, должно соблюдаться. Одно знание убивает, а вести святую жизнь есть дар Божий, - не только потому, что Он дал нам волю, не только потому, что Он научил нас правильному пути, но потому, что Он Духом Святым изливает любовь в сердцах. всех тех, кого Он предопределил и призывает, и оправдывает, и прославит (Рим. 8, 29, 30).

Чтобы доказать это, Августин заявляет, что это предмет настоящего трактата; и после исследования значения 2 Кор. 3. 6, и показывая, что «буква» здесь означает закон как систему заповедей, которая скорее обнаруживает грех, чем устраняет его, указывает путь, а не дает силы идти по нему, и поэтому убивает душу, заключая ее под грехом, - в то время как «Дух» - это Святой Дух Божий, Который излился в наши сердца, чтобы дать нам силу ходить праведно, - он берется доказать это положение из учения Послания. к Римлянам в целом. Это утверждение, как мы увидим, подрывает самые корни пелагианства: если всякое простое учение убивает душу, как утверждает Павел, то все, что

они называли «благодатью», могло, будучи само по себе, разрушать; и результатом «помощи» человеку, просто дающей ему свободную волю, указав путь, будет гибель всего человечества. Не то чтобы закон был грехом: Августин учит, что он свят и хорош, и это Божий инструмент в спасении. Не то чтобы свободная воля упразднена: именно свободная воля приводит людей к святости. Но цель закона, учит Августин, состоит в том, чтобы заставить людей так почувствовать свое утраченное положение, чтобы они искали помощи, только благодаря которой они могут быть спасены; и только тогда воля освобождается для совершения добра, когда благодать сделала ее свободной. «Что закон дел предписывает угрозой, то закон веры обеспечивает верой. Что делает закон дел, так это говорит: «Делай то, что я тебе приказываю». но по закону веры мы говорим Богу: «Дай мне, что повелишь» (22). От этого аргумента Августин переходит к обсуждению различия между Ветхим и Новым Заветами; и он подробно разъясняет (33–42) отрывок из Иер. 31. 31–34, показывая, что, по убеждению пророка, разница между двумя заветами заключается в том, что в Ветхом закон является чем-то внешним, написанным на камнях; а в Новом он написан внутри сердца, так что теперь люди желают делать то, что предписывает закон. Это начертание на сердце есть не что иное, объясняет он, как излияние Святым Духом любви в сердца наши, так что мы любим волю Божию и потому добровольно ее исполняем. Ближе к концу трактата (50–61) Августин увлекательно и интересно рассматривает взаимоотношения свободы воли, веры и благодати, утверждая, что все сосуществует, не уничтожая ничего. Это по доброй воле, что мы верим; но только когда нами движет благодать, мы можем использовать нашу свободную волю для веры; и только после того, как благодать привела нас к вере, мы обретаем все остальные блага. Продолжая этот анализ, Августин проводит очень четкое различие между способностью и использованием свободы воли (58), а также между способностью и волей (53). Вера есть действие самого человека; но только когда ему будет дана сила свыше желать верить, он уверует (57, 60).

Этим сочинением Августин завершил в своей трактовке пелагианства круг той триады учений, которые он сам считал наиболее опасными из-за этой ереси (57): первородный грех, несовершенство человеческой праведности, необходимость благодати. По его мнению, последнее было ядром всего спора; и это была тема, к которой он никогда не мог подступить без некоторого повышенного рвения. Этим и объясняется большая привлекательность настоящего произведения, по всей ткани которого проходит золотая нить восхваления неизреченной благодати Божией. По мнению каноника Брайта, оно, «возможно, наряду с «Исповедью», сообщает нам большую часть мыслей этого «богатого, глубокого и нежного ума» об отношениях души с ее Богом». полемика, конечно, не успокаивала; но он снова вернулся почти на три года, на менее публичном пути.

Тем временем Августин был занят, среди других самых отвлекающих забот (Ер. 145, 1), все еще защищая благодать Божию, письмами и проповедями. Прекрасную иллюстрацию его душевного состояния в это время можно получить из его письма к Анастасию (145), которое, несомненно, должно было быть написано вскоре после трактата «О духе и букве». В этом письме есть наброски того же хода мыслей, что и этот трактат; и есть один отрывок, который можно почти считать его кратким изложением. Августин был так утомлен тягостными заботами, наполнявшими его жизнь, что готов жаждать вечного покоя, и все же он сокрушается о слабости, позволившей сладости внешних вещей все еще проникать в жизнь его сердца. Победа над ними и освобождение от них, утверждает он, «не может без благодати Божией совершиться человеческой волей, которую отнюдь нельзя назвать свободной, пока она подчинена порабощающим похотям». Затем он продолжает: «Поэтому закон, уча и повелевая тому, что не может быть исполнено без благодати, показывает человеку его немощь, чтобы эта немощь, доказанная таким образом, могла обратиться к Спасителю, чрез исцеление Которого воля могла сделать то, что она считала невозможным в своей

слабости. Итак, закон приводит нас к вере, вера более полно обретает Духа, Дух изливает в нас любовь, и любовь исполняет закон. По этой причине закон называется школьным учителем, под угрозой и суровостью которого «всякий, кто призовет имя Господне, спасется». Но «как они будут призывать Того, в Кого они не уверовали?» А потому, чтобы буква без Духа не убивала, животворящий Дух дается верующим и призывающим Его; но любовь Божия изливается в сердца наши Духом Святым, данным нам, чтобы сбылись слова того же апостола: «Любовь есть исполнение закона». Таким образом, закон хорош для того, кто пользуется им законно; и тот пользуется ею законно, кто, поняв, для чего он дан, обращается под давлением ее угрозы к освобождающей благодати. Кто неблагодарно презирает сию благодать, которую оправдываются нечестивые, и надеется на свои силы для исполнения закона, не разумея Божией праведности и стремясь утвердить свою праведность, тот не покоряется Божией праведности; и поэтому закон сделан ему не помощью в прощении, а узами вины; не потому, что закон зол, а потому, что «грех», как написано, «приносит таким людям смерть своим добром». Ибо по заповеди тяжелее грешит тот, кто по заповеди знает, как худы грехи, которые он делает».

Хотя Августин ясно заявляет, что это письмо написано против тех, «кто слишком высоко ценит человеческую волю, воображая, что, когда закон дан, воля сама по себе достаточна для исполнения закона, хотя и не подкрепляемая никакой благодатью, сообщаемой Духом Святым, кроме наставления в законе», - то, что он воздерживается еще от упоминания имени авторов этого учения, очевидно, из затянувшейся мягкости в его обращении с ними. Это поможет нам объяснить любезность записки, которую он отправил самому Пелагию примерно в это время в ответ на письмо, которое он получил от него некоторое время назад; которым Пелагий впоследствии (на Диоспольском соборе) воспользовался, мягко говоря, не слишком щедро. Эта записка, по словам Августина, была написана сл «сдержанными похвалами» (откуда мы видим, что его уважение к этому человеку уменьшилось) и для того, чтобы увещевать Пелагия правильно думать о благодати, насколько это возможно было сделать, не поднимая муть спора в формальной ноте. Этого он достиг, молясь за него от Господа, о тех благах, благодаря которым он мог бы стать добрым навеки и мог бы жить вечно с Тем, Кто Вечен; и прося его молитв в ответ, чтобы он тоже мог быть сделан Господом таким, каким он, казалось, уже считал себя.

То, как Августин мог на самом деле понимать эти молитвы как увещание Пелагия обратиться к Богу за тем, что он стремился сделать для себя, полностью иллюстрируется заключительными словами почти тогда же написанного им письма к Анастасию: «Итак, молитесь за нас, - пишет он, - чтобы мы могли быть праведными, - достижение, совершенно недостижимое для человека, если он не знает праведности и не желает практиковать ее, но такое, которое сразу же реализуется, когда он полностью желает; но этого не может быть в нем, если он не исцелится благодатью Духа и не получит помощи». В споре уже говорилось о том, что по учению Пелагия человеческой воле приписывается столько силы, что никто не должен молиться: «Не введи нас во искушение, но избавь нас от лукавого».

Если Августин стремился избежать личных споров с самим Пелагием в надежде, что его еще можно будет вернуть, то он также стремился учить истине при всех возможных случаях. Пелагий был близок в Риме с благочестивым Павлином, епископом Нолы; и было понятно, что в Ноле была некоторая тенденция следовать новым учениям. Возможно, только в 414 г. Августин ответил в длинном письме 60 на просьбу Павлина дать ему толкование некоторых трудных мест Писания, которое было прислано ему около 410 г. (61). Среди них были Рим.11. 28; и, объясняя это, Августин не удержался от довольно полного изложения своего учения о предопределении, включая сущность всего своего учения о благодати: «Ибо, когда он сказал: «По избранию они любимы ради отца своего, - добавил он, - ибо дары и призвание Божие непреложны». Вы видите, что, несомненно, имеются в виду те, кто принадлежит к числу предопределенных... «Много

званных, а мало избранных»; а те, кто избран, названы «согласно Его изволению»; и несомненно, что в них не может быть обмануто Божье предвидение. Их Он предузнал и предопределил быть подобными образу Своего Сына, чтобы Он мог быть первородным среди многих братьев. Но «кого Он предопределил, тех и призвал». Это призвание «по Его изволению», это призвание «непреложно» и т. д., согласно Рим.11. 28–31. Затем, продолжая, он говорит: «Не те в этом призвании, которые не пребывают до конца в вере, действующей любовью, хотя и ходят в ней немного... нет, оно может быть легко скрыто, но не может быть несправедливым. Ибо есть ли несправедливость у Бога? Не дай Бог! Ибо это относится к тем высоким судам, которые, так сказать, ужасали удивленного апостола».

Среди наиболее примечательных проповедей, провозглашенных в это время, следует особо упомянуть две, которые были произнесены в Карфагене в середине лета 413 года. Первая из них (62) была произнесена в праздник рождения Иоанна Крестителя (24 июня), и Августин естественно взял Предтечу за свою тему. Упомянув рождение Иоанна, предполагающее рождение Христа, проповедник говорил о чуде воплощения. Тот, Кто был в начале, и был Словом Божиим, и Сам был Богом, и сотворивший все, и в Котором была жизнь, и этот «пришел к нам. К кому? К достойным? Нет, но к недостойным! Ибо Христос умер за нечестивых и за недостойных, хотя и был достоин. Мы действительно были недостойны тех, кого Он жалел; но достоин Тот, Кто пожалел нас, Кому мы говорим: «Ради Твоего сострадания, Господи, освободи нас!» Не ради наших прежних заслуг, а «ради сострадания Твоего, Господи, освободи нас»; и «имени Твоего ради смиловись над грехами нашими», а не за заслуг наших ради... Ибо заслуга грехов есть, конечно, не награда, а наказание». Затем он остановился на необходимости воплощения и необходимости посредника между Богом и «всей массой человеческого рода, отчужденной от Него Адамом». Затем, цитируя 1 Кор.4. 7, он утверждает, что не наши заслуги разные, а одна только благодать Божия делает нас разными, и что мы все одинаковы, великие и малые, старые и молодые, спасенные одним и тем же Спасителем. «Что ж, говорят некоторые, - продолжает он, - даже младенец нуждается в освободителе? Однозначно Он нужен. И свидетелем тому является мать, которая с верой бежит в церковь с ребенком креститься. Свидетелем является сама Мать-Церковь, которая принимает ребенка для омовения, и либо для освобождения его [из этой жизни], либо для воспитания его в благочестии. ...В конце концов, слезы его собственного несчастья видны в самом ребенке... Признайте несчастье, протяните помощь. Пусть все облакаются в милосердия. Насколько они не могут говорить сами за себя, тем более с состраданием будем говорить о малых», - и затем следует отрывок, призывающий Церковь взять на себя благодать младенцев, как сирот, переданных на ее попечение: которая по существу повторяется из прежней проповеди (63).

Оратор продолжает цитировать Мф. 1 21 и применять этот текст. Если Иисус пришел спасти от грехов и к Нему приводят младенцев, то это для исповедания того, что они тоже грешники. Тогда как они будут удержаны от крещения? «Конечно, если бы ребенок мог говорить сам за себя, он бы оттолкнул голос противоречащих и закричал: «Дай мне жизнь Христову! В Адаме я умер: дайте мне жизнь Христову; в глазах Его я не чист, хотя я и младенец, проживший на земле всего один день». Таковы мы в Адаме; нет никакого способа избежать наказания в следующем мире, кроме как через Христа. Почему ты запираешь одну дверь? Даже сам Иоанн Креститель родился во грехе; и абсолютно никого нельзя найти, кто родился без греха, пока не найдешь Того, Кто родился отдельно от Адама. «Одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть; и так она пришла на всех людей». Если бы это были мои слова, можно ли было бы выразить это чувство яснее, яснее, полнее?».

Три дня спустя (64) по приглашению епископа Карфагена Августин произнес проповедь, видимо, направленную против пелагиан (65) которая продолжает темы, на которые намекало предыдущее рассуждение, и развивает полную полемику по поводу

крещения младенцев. Он начал достаточно формально с определения спорного вопроса. Пелагиане признают, что младенцев следует крестить. Вопрос только в том, для чего их крестят? Мы говорим, что иначе они не имели бы спасения и жизни вечной; но они говорят, что это не для спасения, не для жизни вечной, но для Царства Божия... «Младенец, говорят, хотя и не крещеный, по заслуге невинности своей, в том, что в нем нет никакого греха, ни действительного, ни первородного, ни от самого себя ни переданного от Адама, обязательно имеет спасение и жизнь вечную, хотя бы и не крещеный; но должен креститься для того, чтобы войти в Царство Божие, т. е. в Царство Небесное». Затем он показывает, что нет вечной жизни вне Царства Небесного, нет среднего места между правой и левой рукой Судии в последний день, и что, следовательно, исключить человека из Царства Божия значит предать его мукам вечного огня; в то время как, с другой стороны, никто не восходит на небо, если он не стал членом Христа, а это может быть только верой, которую в случае младенца исповедует другой вместо него. Затем он подробно рассматривает некоторые головоломные вопросы, которые пелагиане обычно задавали кафоликам; а потом вдруг прервавшись, берет в руки книгу. - Прошу вас, - говорит он, -- потерпеть меня немного : я кое-что почитаю. Я держу в руке святого Киприана, древнего епископа этой кафедры. Что он думал о крещении младенцев, более того, что он показал, что всегда думала Церковь, - узнайте вкратце. Ибо мало им спорить и спорить, не знаю о каких нечестивых новшествах: нас даже пытаются обвинить в утверждении чего-то нового. Именно поэтому я читаю здесь св. Киприана, чтобы вы могли уразуметь, что в словах, которые я только что говорил вам, заключены правый разум и кафолический смысл. Его спросили, следует ли крестить младенца до того, как ему исполнится восемь дней, учитывая, что по древнему закону ни один младенец не мог быть обрезан, пока ему не исполнилось восемь дней. Отсюда возник вопрос о дне крещения, ибо о происхождении греха не было вопроса; и поэтому из того, о чем не было вопроса, тот вопрос, который возник, был решен». И тогда он прочитал им отрывок из Письма Киприана к Фиду, в котором говорилось, что он и весь собор с ним единогласно считают, что младенцев следует крестить в самом раннем возрасте, чтобы они не умерли в своем унаследованном грехе и, таким образом, не подверглись вечному наказанию (66).

Проповедь завершается нежным предупреждением учителям этих странных учений: он мог бы назвать их еретиками по правде, но он этого не делает; пусть Церковь еще ищет их спасения, а не оплакивает их как мертвых; пусть их увещевают как друзей, а не ссорятся как с врагами. «Они унижают нас, - говорит он, - мы это потерпим; да не умаляют правила [веры], да не умаляют истины; пусть не противятся Церкви, которая каждый день трудится о прощении первородного греха младенцев. Это дело решено. С заблудшим спорщиком можно мириться и в других вопросах, которые не были тщательно изучены, которые еще не решены всей властью Церкви, - следует мириться с их ошибкой: она не должна распространяться так далеко, чтобы они пытались поколебать даже самое основание Церкви!» Он намекает, что хотя проявляемое до сих пор терпение по отношению к ним «может быть, и не предосудительно», но терпение может перестать быть добродетелью и стать преступным небрежением: между тем же он умоляет кафоликов оставаться дружными, братскими, миролюбивыми, любящими, долготерпящими.

Сам Августин дает нам представление о развитии полемики в этот период. время в письме, написанном в 414 году. Пелагиане повсюду рассеяли семена своего нового заблуждения; и хотя некоторые благодаря его служению и служению его братьев-работников «по милости Божией» излечились от своей заразы, тем не менее они еще существовали в Африке, особенно около Карфагена, и всюду распространяли свои мнения подпольным шепотом, ибо у них был страх перед церковным судом. Везде, где они не были опровергнуты, они соблазняли других стать их последователями; и они были так разбросаны по всему миру, что он не знал, где они вырвутся в следующий раз. Тем не

менее, он по-прежнему не желал заклеить их еретиками и больше желал исцелить их как больных членов Церкви, чем отсечь их вконец, как слишком больных для лечения. Иероним также сообщает нам, что яд распространялся как на Восток, так и на Запад, и особо упоминает в качестве очагов, где он проявил себя, острова Родос и Сицилия. О Родосе мы больше ничего не знаем; но из Сицилии к Августину в 414 г. пришло обращение от некоего Илария, в котором говорилось, что в Сиракузах есть христиане, проповедующие странные учения, и умолял Августина помочь ему разобраться с ними. Учения были перечислены следующим образом: «Говорят, (1) что человек может быть без греха, (2) и может легко соблюдать заповеди Божии, если захочет; (3) что некрещеный младенец, если он будет отсечен смертью, не может справедливо погибнуть, так как он рожден без греха; (4) что богатый человек, который остается в богатстве своем, не может войти в Царство Божие, если не продаст все, что имеет;... (5) что мы вовсе не должны клясться» (6) и, очевидно, что Церковь должна быть в этом мире без пятна и порока.

Августин подозревал, что эти сицилийские волнения были каким-то образом делом рук Целестия, и поэтому в своем ответе (69) сообщает своему корреспонденту о том, что было сделано против него на Карфагенском соборе (412 г.). Длинное письмо, которое он отправил в ответ, следует за запросами в том порядке, в котором их поставил Иларий. На первый он отвечает, по существу, так же, как трактовал тот же вопрос во второй книге трактата «О заслугах и прощении грехов», что это противоречило Писанию, но было уже не столько ересью, сколько совершенно невыносимым мнением, что состояние безгрешности может быть достигнуто без помощи Божией. «Но когда говорят, что человеку достаточно свободной воли для исполнения заповедей Господних, хотя бы и без помощи добрых дел по благодати Божией и дару Святого Духа, то это должно быть совершенно предано анафеме и ненавистно со всеми проклятиями. Ибо те, которые это утверждают, внутренне чужды благодати Божией, потому что, не разумея праведности Божией, подобно иудеям, о которых говорит апостол, и желая утвердить свою праведность, они не покоряются праведности Божией, так как нет исполнения праведности Божией законом кроме любви; и, конечно, любовь Божия излилась в сердца наши не нами самими и не силою нашей воли, но Духом Святым, данным нам».

Переходя ко второму пункту, он переходит к вопросу, который он более полно развил в своей работе «О духе и букве». «Свобода воли полезна для Божьих дел, - говорит он, - если она получает Божественную помощь, а это достигается смиренными поисками и действиями; но когда ее покинет Божественная помощь, каким бы превосходным ни было его знание закона, человек ни в коем случае не будет обладать твердостью праведности, все это будет лишь раздуванием нечестивой гордыни и смертельного высокомерия. Этому нас учит та же молитва Господня; ибо для нас было бы напрасно просить Бога: «Не введи нас в искушение», если бы дело было так поставлено в нашу власть, что мы могли бы выполнить его без какой-либо помощи от Него. Ибо эта свободная воля свободна в той мере, в какой она здрава, но она здрава в той мере, в какой она подчинена Божественному состраданию и благодати. Ибо Давид верно молится, говоря: «Управь пути мои по слову Твоему, и да не царит надо мною беззаконие». Ибо как свободно то, над чем царит беззаконие? Но смотри, Кого он призывает, чтобы оно не царствовало над ним. Ибо он не говорит: «Управь пути мои по свободной воле, потому что никакое беззаконие не должно господствовать надо мною», но: «Управь пути мои по слову Твоему, и да не господствует надо мною никакое беззаконие». Это молитва, а не обещание; это исповедь, а не исповедание; это желание полной свободы, а не хвастовство личной властью. Ибо не всякий «надеющийся на свою силу», но «всякий, кто призовет имя Божие, спасется». «Но как призовут Того, - говорит он, - в Которого не уверовали?» Следовательно, те, кто правильно веруют, веруют для того, чтобы призвать Того, в Кого они уверовали, и получить пользу от исполнения того, что они получают по заповедям закона; о чем закон повелевает, о том молится вера». «Поэтому Бог повелевает воздержание и дает его; Он

повелевает по закону, Он дает по благодати; Он повелевает буквой, Он дает духом: ибо закон без благодати умножает беззаконие, и буква без духа убивает. Он повелевает для того, чтобы мы, стремившиеся исполнить то, что Он повелевает, и изнемогшие в своей немощи перед законом, могли знать, как просить помощи у благодати; и если мы смогли сделать какое-нибудь доброе дело, чтобы не оказаться неблагодарными Помогающему нам».

Ответ на третий пункт проходит через ту почву, которая была полностью освещена в первой книге трактата «О заслугах и прощении грехов», начиная с противопоставления пелагиан Павлу в Рим. 5. 12–19: «Но когда говорят, что младенец, отсеченный смертью, некрещенный, не может погибнуть, так как рожден без греха, - не то говорит апостол; и я думаю что лучше верить апостолу, чем им». Четвертый и пятый вопросы были новыми в этом споре; и нет уверенности, что они должным образом принадлежат к нему, хотя законнический аскетизм пелагианских лидеров вполне мог породить требование ко всем христианам продавать то, что они имели, и раздавать бедным. Этот один из пунктов подробно рассматривает Августин, указывая на то, что многие святые древности были богаты и что Господь и Его апостолы всегда говорят так, что их советы содействуют правильному использованию, а не разрушению богатства. Христиане должны так хранить свое богатство, чтобы оно не держало их, и ни в коем случае не предпочитало его Христос. Одинаковый здравый смысл и мягкость проявляются в его трактовке вопроса о клятвах, которые, как он указывает, употреблялись Господом и Его апостолами, но советует употреблять их как можно меньше, чтобы по обычаю частых клятв мы не научились клясться легкомысленно. Вопрос о Церкви он упускает из виду, поскольку он уже был достаточно рассмотрен в ходе его предыдущих замечаний.

К числу тех, кто благодаря его усилиям был спасен от пелагианства, Августин теперь имел удовольствие добавить еще двоих, которыми он, по-видимому, очень дорожил. Тимасий и Иаков были двумя молодыми людьми знатного происхождения и свободного образования, которые увещания Пелагия, были побуждены оставить надежду, которую имели в этом мире, и приступить к служению Богу в подвижнической жизни (70). Естественно, они обратились к нему за наставлением и получили книгу, в которой они рассчитывали изучить эту тему. Они уже встречались где-то с некоторыми сочинениями Августина и были глубоко тронуты тем, что он говорил о благодати, и теперь начали видеть, что учение Пелагия противоречит благодати Божией, по которой человек становится христианином. Поэтому они отдали свою книгу Августину, сказав, что она принадлежит Пелагию, и прося его ради Пелагия и ради истины ответить на нее. Это было сделано, и получившаяся книга «О природе и благодати» была отправлена этим молодым людям, которые вернули благодарственное письмо (71), где они исповедовали свое обращение от заблуждения.

В этой книге, написанной в 415 г., Августин воздержался от упоминания имени Пелагия (72), считая, что лучше пощадить этого человека, не щадя его сочинений. Но он говорит нам, что, прочитав книгу Пелагия, на которую она была ответом, ему без всякого сомнения стало ясно, что его учение было отчетливо антихристианским (73); он позволяет себе назвать ее «значительной книгой против ереси Пелагия, которую его вынудили написать некоторые братья, которых он убедил принять его роковое заблуждение, отвергнув благодать Христа» (74). Таким образом, его отношение к личностям новых учителей становилось все более и более напряженным, несмотря на то, что он вполне осознавал превосходные мотивы, которые могли стоять за их «ревностью не по разумению». Этот трактат открывается признанием ревности Пелагия, которая, поскольку она наиболее пламенно воспламеняется против тех, кто, будучи обличенным в грехе, находит прибежище в осуждении своей природы, Августин сравнивает с языческим взглядом, выраженным в высказывании Саллюстия: «человеческий род ложно жалуется на свою собственную природу» (75), которое он обвиняет в том, что оно не соответствует истине, и предлагает с таким же рвением противостоять всем попыткам

сделать крест Христов недействительным. Затем он дает краткое, но превосходное изложение наиболее важных особенностей католического учения о природе и благодати (2–7).

Открывая работу Пелагия, которая была передана ему в руки, Августин исследует его учение о грехе, его природе и последствиях. Пелагий, указывая, что проводит достаточно разумное различие между «возможным» и «действительным», но необоснованно применяет его к греху, когда говорит, что каждый человек имеет возможность быть безгрешным (8–9), а потому жить без осуждения. Не так, говорит Августин; младенец, который умирает некрещеным, не имеет возможности спасения; и человек, живший и умерший в стране, где невозможно было ему слышать имя Христа, у него не было возможности стать праведником по своей природе и по свободной воле. Если это не так, то Христос умер напрасно, так как тогда все люди могли бы совершить свое спасение, даже если бы Христос никогда не умирал (10). Более того, как он показывает, Пелагий проявляет тенденцию отрицать греховный характер всех грехов, которых невозможно избежать, и так трактует грехи невежества, чтобы показать, что он их извиняет (13–19). Когда он доказывает, что никакой грех, поскольку он не является субстанцией, не может изменить природу, которая есть субстанция, Августин отвечает, что это разрушает дело Спасителя, ибо как Он может спасти от грехов, если грехи не развращают? И опять же, если действие не может повредить субстанции, то как может воздержание от пищи, являющееся лишь действием, убить тело? Точно так же грех не является субстанцией; но Бог есть субстанция, да, высота субстанции и есть единственная истинная поддержка разумного существа; и последствие ухода от Него для души то же, что отказ от пищи для тела (22).

На утверждение Пелагия, что грех не может быть наказан большим грехом, Августин отвечает, что апостол думает иначе (Рим. I, 21–31). Затем, указывая на главный пункт спора, он цитирует Писание, объявляющее нынешнее состояние человека состоянием духовной смерти. «Итак, истина называет мертвыми тех, кого этот человек объявляет неспособными быть поврежденными или испорченными грехом, - потому что, воистину, он обнаружил, что грех не есть субстанция!» (25). Человек по доброй воле перешел в это состояние смерти; но мертвецу нужно что-то еще, чтобы оживить его, - ему нужен не меньше, чем Животворитель. Но о животворящей благодати Пелагий ничего не знал; и, ничего не зная о Животворящем, он ничего не знает о Спасителе; но, делая природу самой по себе способной быть безгрешной, он прославляет Творца за счет Спасителя (39).

Далее исследуется утверждение Пелагия о том, что многие святые перечислены в Писании как безгрешно жившие в этом мире. Отказываясь обсуждать вопрос о Деве Марии (42), Августин противопоставляет всему остальному заявление Иоанна в 1 Иоан. 1. 8, как окончательное, но все еще делает паузу, чтобы объяснить, почему Писание не упоминает грехи всех и не утверждает, что все, кто когда-либо был спасен в Ветхом или Новом Завете, были спасены жертвенной смертью Христа и верой в Него (40–50). Таким образом, мы подходим, как говорит Августин, к сути вопроса, который касается не факта безгрешности какого-либо человека, а способности человека быть безгрешным. Эту способность Пелагий утверждает у всех людей, а Августин отрицает у всех, «если только они не оправдаются благодатью Божией через Господа нашего Иисуса Христа, и притом распятого» (51). Таким образом, весь разговор идет о благодати, которую Пелагий не признает ни в каком истинном смысле, а помещает только в природу, которую Бог создал (52).

Далее нам предлагается обратить внимание на другое различие Пелагия, в котором он проводит резкое различие между сотворенной Богом природой, венцом которой является свободная воля, и тем, как человек использует эту свободную волю. Дар свободы воли есть «способность»; это потому, что данная Богом в нашем создании необходимость природы, и не во власти человека иметь его или не иметь. Только правильное

использование этого находится в его власти. Этот анализ Пелагий подробно иллюстрирует, обращаясь к различию между владением и использованием различных телесных чувств. Способность видеть, например, говорит он, есть необходимость нашей природы; мы можем не применять его, мы не можем не иметь его; наше дело только использовать его. Августин с большой резкостью критикует такое изложение дела (хотя и не прочь самого анализа), - показывая неприменимость использованных иллюстраций, - ибо, спрашивает он, не можем ли мы ослепить самих себя и, следовательно, не можем ли мы больше не иметь способность видеть? И разве многие люди не хотели бы контролировать «использование» своей «способности» слышать, когда поблизости появляется визжащая пила (55)? И также он иллюстрирует ложность всего утверждения, поскольку Пелагий игнорировал грехопадение и, даже если бы это было не так, настолько игнорировал потребность в Божьей помощи для всякого блага в любом состоянии бытия, что отрицал это (56). Более того, как утверждает Августин, совершенно ошибочно утверждать, что люди обладают «способностью» использовать все возможные способы использования своих способностей. Мы не можем желать несчастья; Бог не может отречься от Себя (57); точно так же и в испорченной природе простое обладание способностью выбирать не означает способности использовать эту способность, чтобы не грешить. «Действительно, о человеке, у которого ноги сильные и здоровые, можно достаточно допустимо сказать: «Хочет он этого или нет, но он способен ходить»; но если его ноги сломаны, как бы он ни желал, у него нет «способностей». Природа, о которой говорит наш автор, испорчена» (57). Что же тогда он может иметь в виду, говоря, что, хотим мы того или нет, у нас есть способность не грешить - утверждение, столь противоположное заявлению Павла в Рим. 7.15? Далее некоторое место уделено попытке Пелагия опровергнуть свидетельство Гал. 4. 17, на том основании, что «плоть» здесь не относится к крещеным (60–70); а затем исследуются отрывки, которые Пелагий цитировал против Августина из более ранних писателей - Лактанция (71), Илария (72), Амвросия (75), Иоанна Константинопольского (76), Ксиса, - ошибка Пелагия, который цитировал философа-пифагорейца, приняв его за римского епископа Сикста (57), Иеронима (78) и самого Августина (80). Все эти писатели, как показывает Августин, признавали всеобщую греховность человека, и в особенности он сам исповедовал необходимость благодати в непосредственном контексте отрывка, цитируемого Пелагием. Трактат завершается (82) благородным панегириком той любви, которую Бог изливает в сердце Духом Святым и только благодаря которой мы можем стать хранителями закона.

Трактат «О природе и благодати» еще не был закончен, когда в перегруженный работой скрипторий в Гиппоне вторгся другой молодой человек, ищущий наставлений. На этот раз это был ревностный молодой пресвитер из самой отдаленной части Испании, «с берега океана», по имени Павел Орозий, чья благочестивая душа была поражена тяжкими ранами присциллианских и оригенистских ересей, вспыхнувших в его стране, и который поспешно явился к Августину, узнав, что он может получить от него наставления, необходимые ему для их опровержения. Августин, кажется, сразу отдал ему свое сердце; и, чувствуя себя слишком мало осведомленным об особых ересях, которые он хотел опровергнуть, убедил его отправиться в Палестину, чтобы обучаться у Иеронима, и дал ему рекомендацию, в которой он описывался как человек, «находящийся в узах кафолической церкви», в мире брат, по возрасту сын, а по чести собрат-пресвитер, человек быстрого ума, скорого пера и пламенной ревности». Его отъезд в Палестину дал Августину возможность посоветоваться с Иеронимом по одному вопросу, поднятому в пелагианской полемике, в рамках которой он не был в состоянии увидеть свет.

Пелагиане утверждали (77), что, если души создаются заново для людей при их рождении, было бы несправедливо со стороны Бога приписывать им грех Адама. И Августин обнаружил, что не может ни доказать, что души передаются (будучи искажены, как говорят), ни показать, что Бог не будет несправедлив к тому, чтобы

сотворить душу только для того, чтобы подвергнуть ее греху, совершенному другим. Иероним уже зарекомендовал себя как верующий как в первородный грех, так и в сотворение душ во время рождения. Августин опасался логических последствий этого утверждения, но все же не смог его опровергнуть. Поэтому он воспользовался случаем, чтобы послать длинный трактат о происхождении души своему другу с просьбой заново рассмотреть этот вопрос и ответить на его сомнения (78).

В этом трактате Августин заявил, что полностью убежден в том, что душа впала в грех, но не по вине Бога или природы, но по собственной воле; и спросил, когда могла душа младенца взять на себя вину, которая, если только благодать Христа не придет ей на помощь через крещение, повлекла бы ее к осуждению, если бы Бог (как считал Иероним и как он был готов придерживаться вместе с ним, если бы это затруднение можно было прояснить) творил каждую душу для каждого индивидуума в момент рождения? Он признался, что смущен таким предположением карательных страданий младенцев, страданий, которые они претерпели в этой жизни, и гораздо больше опасность вечного проклятия, в которой они действительно находятся, если не будут спасены крещением. Бог благ, справедлив, всемогущ: как же тогда объяснить тот факт, что «в Адаме все умирают», если души создаются заново для каждого рождения? «Если новые души создаются для людей, - утверждает он, - индивидуально при их рождении, то я не вижу, с одной стороны, чтобы они могли иметь какой-либо грех еще в младенчестве; и, с другой стороны, я не верю, что Бог осуждает любую душу, которую Он увидит не имеющей греха». «И тем не менее, кто говорит, что те дети, которые уйдут из этой жизни, не приняв таинства крещения, оживут во Христе, безусловно, противоречит апостольскому заявлению», и «тот, кто не оживотворен во Христе, обязательно должен оставаться под осуждением, о котором апостол говорит, что преступлением одного всем людям осуждение». «А потому, - прибавляет он своему корреспонденту, - если это ваше мнение не противоречит этому твердо обоснованному догмату веры, то пусть оно будет и моим; но если да, то пусть оно больше не будет вашим» (79).

Что касается получения света, то Августин мог бы избавить себя от боли этого сочинения: Иероним просто ответил (80), что у него нет времени отвечать на заданные ему вопросы. Но миссия Орозия в Палестину имела большие последствия. Оказавшись там, он стал обвинителем Пелагия перед Иоанном Иерусалимским и поводом, по крайней мере, для судебных процессов над Пелагием в Палестине летом и зимой 415 г., которые закончились столь катастрофически и положили начало новой фазе конфликта.

Тем временем, однако, Августин ничего не знал о том, что происходило на Востоке, и его мысли снова были направлены на Сицилию. Прошло около года с тех пор, как он отправил туда свое длинное письмо к Иларию. Его догадка, что Целестий каким-то образом стоял за сицилийской вспышкой, получила подтверждение из бумаги, которую некоторые братья-кафолики привезли из Сицилии и которая была передана Августину двумя изгнанными испанскими епископами, Евтропием и Павлом. Эта бумага носила заглавие «Определения, приписываемые Целестию», и представляло внутренние доказательства, по стилю и мысли, того, что это правильно приписывается ему (81). Оно состояло из трех частей, в первой из которых был собран ряд кратких и сжатых, как называет их Августин, в которой автор пытается поставить кафоликов перед логической дилеммой и заставить их признать, что человек может жить в этом мире без греха. Во второй части он привел некоторые отрывки из Писания в защиту своего учения. В третьей части он обязался разобраться с текстами, которые были процитированы вопреки его утверждению, не вникая, однако, в их смысл или пытаясь объяснить их в смысле своей теории, а просто сопоставляя их с другими, которые, как он думал, созданы для него.

Августин тотчас же (около конца 415 г.) написал в ответ на это трактат, носящий название «О совершенстве человеческой праведности». Распределение

материала в этой работе соответствует трактату, на который она является ответом. Прежде всего (1–16), «рационации» рассматриваются одно за другим и кратко даются ответы. Так как все они касаются греха и имеют своей целью доказать, что человек не может считаться грешником, если он не способен своими собственными силами полностью избежать греха, то есть доказать, что полная естественная способность является необходимым основанием ответственности, Августин утверждает *per contra*, что человек может навлечь на себя грех, за который и за действия которого он остается ответственным, хотя он больше не может избежать греха; тем самым признавая, что для рода полная неспособность должна стоять в основе греховности. Далее (17–22) он обсуждает отрывки, которые Целестий выдвинул в защиту своего учения, а именно: (1) отрывки, в которых Бог повелевает людям быть безгрешными, на что Августин отвечает, говоря, что дело в том, являются ли эти заповеди такими, что должны исполниться без Божией помощи, в теле смерти, при отсутствии у Господа (17–20); и (2) отрывки, в которых Бог заявляет, что Его заповеди не тяжки, на который Августин отвечает, объясняя, что все заповеди Божии исполняются только Любовью, которая не находит ничего тягостного; и что эта любовь излилась в наши сердца Духом Святым, без Которого мы имеем только страх, для которого заповеди не только тяжки, но и невозможны. Наконец, Августин терпеливо следует за Целестием в его странных «противопоставлениях текстов», тщательно объясняя все, что он привел, в ортодоксальном смысле (23–42). В заключение он продолжает заявление Целестия о том, что «человек вполне может не грешить даже на словах, если на то есть воля Бога», указывая на то, как он избегает говорить «если Бог даст ему Свою помощь», а затем переходит к тщательному различению между различными утверждениями о безгрешности, которые могут быть сделаны. Сказать, что какой-либо человек когда-либо жил или будет жить, не нуждаясь в прощении, значит противоречить Рим. 5.12, и это должно подразумевать, что ему не нужен Спаситель, вопреки Мф. 6.12, 13. Сказать, что после того, как его грехи были прощены, кто-либо когда-либо оставался без греха, противоречит 1 Иоан. 1. 8 и Мф. 6. 12. Тем не менее, если позволит Божья помощь, этот спор не так безнравственен, как другой; и великая ересь состоит в том, чтобы отрицать необходимость постоянной благодати Божией, о которой мы молимся, когда говорим: «Не введи нас в искушение».

К 416 г. в Африку начали доходить вести о том, что происходит на Востоке. Они были усердно распространены повсюду и вошли в послание самого Пелагия к Августину, «исполненное тщеславия», в котором он хвалился тем, что 14 епископов одобрили его утверждение, что «человек может жить без греха и легко соблюдает заповеди, если захочет», и таким образом «закрыли пререкающие уста и привели их в замешательство», и «разбили всю банду злых заговорщиков против него». Вскоре после этого копия апологии, в которой Пелагий использовал авторитет палестинских епископов против своих противников, не совсем без лицемерия, была послана им Августину через общего знакомого по имени Хар. Однако она не сопровождалась никаким письмом от Пелагия; и Августин мудро воздержался от того, чтобы сделать ее публичной. Ближе к середине лета пришел Орозий с более достоверной информацией и письмами от Иеронима, Героса и Лазаря. По-видимому, до его приезда была произнесена проповедь на предмет спора, и до нас дошел лишь фрагмент ее (82). Насколько мы можем узнать из сохранившейся части, ее предметом, по-видимому, было отношение молитвы к пелагианству; и то, что мы имеем, начинается с поразительного заявления: «Когда эти два прошения - «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» и «Не введи нас во искушение» - возражают пелагианам, на что, по-твоему, они отвечают? Я ужаснулся, братья мои, когда услышал это. Я действительно не слышал этого собственными ушами; но святой брат мой и соепископ Урбан, который прежде был здесь пресвитером, а ныне епископом Сикки», когда он был в Риме и спорил с одним из тех, кто придерживался таких мнений, прижал его тяжестью молитвы Господней, и как вы думаете, что он ответил ему? «Мы просим

Бога, сказал он, не вводить нас в искушение, чтобы мы не потерпели того, что не в нашей власти, чтобы я не был сброшен с моего коня; чтобы я не сломал ногу; чтобы меня не убил разбойник, и тому подобное. Ибо это, сказал он, не в моей власти; но для преодоления искушений моих грехов я и имею способность, если захочу употребить ее, и не могу принять помощи Божией». Вот эта ересь: видите, как она всех вас ужасает. Смотрите, чтобы она вас не зацепила».

Затем он настаивает на общем учении о молитве как о доказательстве того, что все блага исходят от Бога, помощь Которого всегда необходима нам и всегда достижима молитвой; и завершается следующим образом: «Итак, подумайте, братия мои, когда кто-нибудь придет к вам и скажет вам: что же нам делать, если мы ничего не имеем в своей власти, если только Бог не даст всего? Тогда Бог не увенчает нас, но Он увенчает Себя». Вы уже видите, что это исходит из той вены: это жила, но в ней яд; он поражен змеем; это глубоко. Так сатана действующий сегодня, стремится изгнать из Церкви ядом еретиков, как некогда изгнал из Рая ядом змия. Пусть никто не говорит вам, что это оправдали епископы: был оправдательный приговор, но это его признание, так сказать, что поправка была оправдана. Ибо то, что еретик сказал перед епископами, казалось кафолическим; но то, что он написал в своих книгах, не было известно епископам, вынесшим оправдательный приговор. И, может быть, он действительно был убежден и исправлен. Ибо мы не должны отчаиваться в человеке, который, быть может, предпочел соединиться с кафолической верой и прибегает к ее благодати и помощи. Возможно, так и произошло. Но, во всяком случае, это не было ересью, которая была оправдана, но был человек, который отвергал ересь» (84).

Приход Орозия, должно быть, рассеял всякую давнишнюю надежду, что значение решения собора окажется таково, что Пелагий действительно отрекся. Немедленно собрались соборы в Карфагене и Милеве, и им были зачитаны документы, принесенные Орозием. Мы ничего не знаем об их действиях, кроме того, что мы можем узнать из писем, которые соборы отправили Иннокентию в Рим, прося его помощи в осуждении ереси, которая теперь так почти одобрена в Палестине. К этим двум официальным письмам Августин вместе с четырьмя другими епископами добавил третье частное письмо (86), в котором все они позаботились о том, чтобы Иннокентий должен быть проинформирован обо всех пунктах, необходимых для его решения. Это важное письмо начинается почти внезапно с характеристики пелагианства как враждебного благодати Божией, и на протяжении всего его предметом обсуждения является благодать. Это объясняет действие палестинского синода как следствие непонимания слов Пелагия, в которых он, казалось, признавал благодать, которую эти кафолические епископы, естественно, понимали как ту благодать, о которой они читали в Писании и которую они привыкли проповедовать своему народу, благодать, которую мы оправдываемся от беззакония и спасаемся от немощи; в то время как Пелагий

имел в виду не что иное, как дар, что дает нам свободную волю в нашем творении. «Ибо если бы эти епископы поняли, что он имел в виду только ту благодать, которую мы имеем вместе с нечестивыми и со всеми, вместе со всеми людьми, а ту, по которой мы христиане и сыны Божии, отрицал, то они не только не могли бы терпеливо слушать его, не могли бы даже иметь его перед своими глазами». Затем письмо переходит к указанию на различие между благодатью и природными дарами, между благодатью и законом, а также к прослеживанию смысла слов Пелагия, когда он говорит о благодати и когда он утверждает, что человек может быть безгрешным без какой-либо действительно внутренней помощи. Он предлагает послать за Пелагием и тщательно его допросить от имени Иннокентия или же прояснить его письмо или его сочинения; и что он не будет очищен от подозрений, пока он недвусмысленно не исповедует благодать Божью в кафолическом смысле и предаст анафеме лжеучения в приписываемых ему книгах. Книга Пелагия, на которую был дан ответ в трактате «О природе и благодати», была приложена

к этому письму с отмеченными наиболее важными отрывками; он сам, быть может, уже одумался; судьба многих, уже сбивших с пути или еще не обманутых этими ложными взглядами, была в опасности.

Примерно в это же время (417 г.) неутомимый епископ отправил короткое письмо (87) Иларию, который кажется Иларием Нарбоннским, который интересен своим стремлением дать характеристику пелагианства тому, кто еще не знал о нем. Таким образом, он выявляет то, что Августин считал его существенными чертами. «Сделано усилие, - читаем мы, - воздвигнуть против Церкви Христовой некую новую ересь, враждебную благодати Христовой. Она еще открыто не отделена от Церкви. Это ересь людей, которые смеют приписывать человеческой слабости такую большую силу, что они утверждают, что принадлежит только благодати Божией, что мы сотворены со свободной волей и возможностью не грешить и что мы принимаем заповеди Божии, которые должны быть выполнены нами; но для хранения и исполнения этих заповедей, мы не нуждаемся ни в какой Божественной помощи. Несомненно, нам необходимо прощение грехов; ибо у нас нет силы исправить то, что мы сделали неправильно в прошлом. Но для избежания и преодоления грехов в будущем, для победы над всеми искушениями добродетели достаточно человеческой воли с ее природными способностями без всякой помощи благодати Божией. И младенцы не нуждаются в благодати Спасителя, чтобы освободиться ею через Его крещение от гибели, так как они не заразились проклятием от Адама». Таковые должны быть «согласно осуждены и анафематствованы всеми, уповающими на Христа», как «чумное нечестие». Августин извиняется за то, что не дал полного опровержения в кратком письме.

Гораздо более важное письмо было отправлено примерно в то же время Иоанну Иерусалимскому, который впервые провел допрос Пелагия в Палестине и играл видную роль в синоде в Диосполисе. Вместе с ним он прислал копию книги Пелагия, которую исследовал в своем трактате «О природе и благодати», а также копию самого этого ответа и попросил Иоанна прислать ему подлинную копию процесса в Диосполе. Он серьезно воспринял этот случай, чтобы предостеречь своего брата-епископа от козней Пелагия и умолял его, если он любит Пелагия, дать людям понять, что он не так любит его, чтобы быть обманутым им. Он указал, что в книге, присланной с письмом, Пелагий ничего не называл благодатью Божией, кроме природы; и что он заявлял и даже яростно утверждал, что одной лишь свободной волей человеческая природа способна сама по себе творить праведность и соблюдать все заповеди Божии; отсюда можно было видеть, что он противился благодати Божией, о которой апостолы говорили в Рим. 7. 24, 25, а также это противоречило всем молитвам и благословениям Церкви, которыми испрашивались благословения для людей от благодати Божией. "Если вы любите Пелагия, то, - продолжал он, -- пусть и он любит вас, как самого себя, -- нет, больше, чем себя; и пусть он не обманет вас. Ибо, когда вы слышите, как он исповедует благодать Бога и помощь Божью, вы думаете, что он имеет в виду то, что вы подразумеваете под этим. Но пусть прямо спросят его, желает ли он, чтобы мы молили Бога, чтобы мы не грешили; возвещает ли он о содействующей благодати Божией, без которой мы сделали бы много зла; верит ли он, что и дети, которые еще не могли делать ни добра, ни зла, все же, из-за одного человека, через которого грех вошел в мир, в нем грешны и нуждаются в избавлении благодатью Христовой». Если он открыто отвергнет такие вещи, Августин был бы рад услышать об этом.

Таким образом, мы видим великого епископа, сидящего в своей библиотеке в Гиппоне, возложившего руки на два конца света. Поскольку ничто не может препятствовать тому, чтобы представить картину его вселенской деятельности, у нас есть еще одно письмо от него, пришедшее примерно в то же время, в котором проявляется его забота об людях, которые каким-то образом поместили себя под его опеку. Среди беженцев из Рима в те страшные времена, когда Аларих вторично угрожал городу, была семья знатных женщин - Проба, Юлиана и Деметрия (89), бабушка, мать и дочь, которые,

найдя убежище в Африке, отдались служению Богу и искали дружбы и совета у Августина. В 413 г. внучка «постриглась» при обстоятельствах, взволновавших христианский мир, и принесла письма с поздравлениями и советами от Августина и Иеронима, а также также от Пелагия.

Это письмо Пелагия, по-видимому, не попадалось на глаза Августину до сих пор (416 г.): он был так встревожен им, что написал Юлиане длинное письмо, предостерегая ее от злых советов (90). Сам Августин был почти убежден, что он каким-то образом признает благодать Божью; но когда он сравнил его с другими сочинениями Пелагия, то увидел, что и здесь он использует двусмысленные фразы в неестественном смысле. Цель его письма (в котором Алипий присоединяется как соавтор) к Юлиане - предостеречь ее и ее святую дочь от всех мнений, противоречащих благодати Божьей, и особенно против тайного учения письма Пелагия к Деметрию (91). «В этой книге, - говорит он, - если бы было дозволено так читать ее, дева Христова прочитала бы, что ее святость и все ее духовное богатство не должно исходить ни из какого другого источника, кроме нее самой; и таким образом, прежде чем она достигнет совершенства блаженства, она научится - чего не дай Бог! - быть неблагодарной Богу». Затем, после цитирования слов Пелагия, в которых он заявляет, что «земные богатства пришли от других, а ваши духовные богатства никто не может дать вам, кроме вас самих; за них-то вы и хвалитесь по праву, за эти-то вы заслуженно предпочитаетесь другим, ибо они могут существовать только из вас и в вас, - продолжает он, - но ни одна девственница не выслушает подобные утверждения. Всякая дева Христова понимает врожденную нищету человеческого сердца и поэтому отказывается украшаться иначе, чем дарами своего Супруга... Да не слушает она того, кто говорит: «Никто не может дать их вам, кроме вас самих, и они не могут существовать иначе, как от вас и в вас», но тому, кто говорит: «мы имеем это сокровище в глиняных сосудах, чтобы превосходство силы было от Бога, а не от нас». И не удивляйтесь, что мы говорим об этом как о вашем, а не от вас; ибо мы говорим о хлебе насущном как о «нашем», но прибавляем «дай его нам», чтобы не подумали, что он от нас самих». Опять же, предупреждает он ее, благодать не простое знание, не более чем простая природа; и что Пелагий, даже употребляя слово «благодать», не имеет в виду внутреннюю или действительную помощь, а просто природу, или знание, или прощение прошлых грехов; и умоляет ее не забывать Бога всякой благодати, от Которого (Прем.Сол. I. 20, 21) Деметрия получила то самое девственное воздержание, которым она так справедливо хвасталась.

С открытием 417 г. пришли ответы Иннокентия на письма африканцев (92). написанные удовлетворительным образом, которым они, с одной стороны, утверждали необходимость «ежедневной благодати, и помощи Божией», для нашего доброго жития, а, с другой стороны, определили, что пелагиане отреклись от этой благодати, и объявили своих вождей Пелагия и Целестия лишенными церковного общения до тех пор, пока они «не оправятся от козней дьявола, которым они взяты в плен по его воле». Можно простить Августина за то, что он предположил, что осуждение, вынесенное двумя провинциальными соборами в Африке и сердечно поддержанное римским епископом, который уже в Иерусалиме был признан в некотором роде подходящим арбитром в этом западном споре, должно решить этот вопрос. Если раньше Пелагий ликовал, то Августин нашел это подходящим временем для своей радости.

Примерно в то же время, что и письма Иннокентия, официальные протоколы диоспольского синода достигли, наконец, Африки, и Августин, не теряя времени (в начале 417 г.), опубликовал их полный отчет и исследование, предоставив нам, таким образом, неоценимое благо, полную новейшую историю основных событий, связанных с полемикой до этого времени. Этот трактат, адресованный Аврелию, епископу Карфагенскому, открывается кратким объяснением задержки Августина с обсуждением защиты Пелагием себя в Палестине из-за того, что он не получил официальную копию

трудов Собора в Диосполисе (1–2а). Затем Августин сразу же приступает к подробному обсуждению деятельности синода пункт за пунктом, шаг за шагом следуя официальной записи (2b–45). Он подробно рассматривает здесь 11 пунктов обвинения с ответами Пелагия и решением синода, показывая, что во всех них Пелагий либо объяснял свою ересь, пользуясь незнанием судьями своих книг, либо открыто отвергал или предал его анафеме. Когда дело дошло до 12-го пункта обвинения (41b–43), Августин показывает, что синод был так возмущен его характером (он обвинил Пелагия в учении о том, что люди не могут быть сынами Божиими, если они не безгрешны, и в попустительстве грехам невежества), и с утверждением, что выбор не свободен, если он зависит от помощи Божией, и что прощение дается по заслугам), так что, не дожидаясь ответа Пелагия, он осудил это заявление, а Пелагий тотчас же отверг его и предал анафеме (43). Как мог синод действовать в таких обстоятельствах, спрашивает он, кроме как оправдать человека, осудившего ересь? Прочитав окончательное решение синода (44), Августин кратко характеризует его и его действие (45) как действительно все, что можно было бы требовать от судей, но это не имело морального веса для тех, кто был лучше знаком с характером и сочинениями Пелагия, чем они.. Словом, они одобрили его ответы на них, как и следовало бы; но они отнюдь не одобрили, и он был осужден, как его ереси, выраженные в его трудах. К этому утверждению Августин прибавляет описание происхождения пелагианства и своего отношения к нему с самого начала, которое имеет высшую историческую ценность (46–49); а затем говорит о характере и сомнительных действиях Пелагия (50–58), возвращаясь в конце (59–65) к тщательному анализу ценности оправдания, которое он получил благодаря таким сомнительным действиям на синоде. Он завершается возмущенным описанием бесчинств, совершенных пелагианами над Иеронимом (66).

Однако этот ценный трактат не является единственным имеющимся у нас отчетом об историческом происхождении пелагианства, написанным Августином. Вскоре после смерти Иннокентия (12 марта 417 г.) он нашел случай написать очень длинное письмо (93) достопочтенному Павлину из Нолы, в котором резюмировал как историю, так и аргументы против этой «мирской философии». Он начинает с того, что знает, что Паулин любил Пелагия как слугу Божьего, но не знает, как он теперь любит его. Ибо он сам не только любил его, но любит до сих пор, но иначе. Когда-то он любил его, как, по видимому, брата в истинной вере: теперь он любит его в желании, чтобы Бог по Своей милости освободил его от его пагубных мнений против благодати Божией. Говоря о нем, он не просто следует слухам: без сомнения, слухи долгое время отражали его мнение, но он уделял этому меньше внимания, потому что слухи привыкли лгать. Но в руки его наконец попала его книга (94), которая не оставляла места для сомнения, так как в ней он неоднократно утверждал, что благодать Божия состоит в даровании человеку способности хотеть и действовать, и таким образом сводил ее к общепринятому. язычникам и христианам, нечестивым и благочестивым, верным и неверным.

Затем Августин дает краткий отчет о мерах, принятых против Пелагия, и переходит к рассмотрению основных вопросов, вовлеченных в полемику, - все они собираются вокруг одного волшебного слова «благодать Божия». Во-первых, он доказывает, что все мы потеряны - в одной массе и сгустке погибли - и что одна только Божья благодать дает нам отличаться. Поэтому глупо говорить о том, чтобы заслужить начало благодати. Верный человек также не может сказать, что он заслуживает оправдания своей верой, хотя благодать дается вере; ибо тотчас же он слышит слова: «Что имеешь ты, чего бы не получил?» и узнает, что даже достойная вера есть дар Божий. Но если, вглядываясь в непостижимые суды Божии, мы пойдем дальше и спросим, почему из массы Адамовой, несомненно отпавшей от одного в осуждение, этот сосуд сделан для чести, а тот для бесчестия, - мы можем только сказать: что мы знаем не больше, чем факт; и причины Бога скрыты, но Его действия справедливы. Августин уверен, что Павел учит, что все умирают в Адаме; и что Бог свободно избирает, путем суверенного избрания,

некоторых из этой грешной массы для вечной жизни; и что Он знал от начала, кому Он даст эту благодать, и поэтому всегда было установлено число святых, которым Он дает в свое время Святого Духа. Другие, без сомнения, призываются; но никто другой не является избранным или «призванным по Его изволению». Никаким другим сводом учений нельзя объяснить, что некоторые младенцы умирают некрещеными и теряются. Разве Бог несправедлив, наказывая невинных детей вечными муками? И разве они не невинны, если они не соучастники греха Адама? И могут ли они быть спасены от этого, кроме незаслуженной, безвозмездной, благодати Бога?

Затем берется отчет о заседаниях палестинского синода, а также цитируется и исследуется позиция Пелагия в его последних работах. - Но зачем говорить больше? - добавляет он. ... «Не должны ли они, раз они называют себя христианами, быть более осторожными, чем иудеи, чтобы не споткнуться о камень обиды, в то время как они тонко защищают природу и свободную волю, как философы мира сего, которые яростно стремятся мыслить все или себя так, чтобы добиться себе счастливой жизни силою своей воли? Пусть же они позаботятся о том, чтобы не свести на нет крест Христов мудростью слова (1 Кор. 1:17) и таким образом не споткнуться о скалу соблазна. Человеческая природа, даже если она осталась бы в той целостности, в которой была создана, никоим образом не могла бы служить своему Творцу без Его помощи. Если с тех пор без благодати Божией она не могла сохранить полученное ею благополучие, как может она без благодати Божией восстановить то, что потеряла?». С этим глубоким взглядом на Божественную имманентность и на необходимость Его движущей благодати во всех действиях всех его творений, в отличие от языческо-деистического взгляда Пелагия, Августин в действительности затронул самую глубокую точку во всем споре, и иллюстрировал сущностную гармонию всей истины (95).

Приближался самый острый период всего конфликта (96). Смерть Иннокентия привела Зосиму на римский престол, и теперь начались усилия, которые он предпринял для восстановления Пелагия и Целестия (сентябрь 417 г.). Как мало африканцы могли уступить его выдающимся требованиям, видно из проповеди, которую Августин произнес 23 сентября, когда письмо Зосимы (написанное 21 сентября) направлялось в Африку. Проповедник взял своим текстом Иоан. 6. 54–66. «Здесь мы слышим, - сказал он, - что истинный Учитель, Божественный Искупитель, человеческий Спаситель вручает нам наш выкуп, Свою кровь. Он называет Своё тело пищей, а Свою кровь питьем; и, хваля такую пищу и питье, Он говорит: «Если не будете есть Мою Плоть и пить Мою Кровь, не будете иметь в себе жизни». Что же это за еда и питье, если это жизнь? Ешьте жизнь, пейте жизнь; вы будете иметь жизнь, а жизнь цельна. Это произойдет, т. е. тело и кровь Христовы будут жизнью для каждого, если то, что зримо принимается в таинстве, действительно духовно вкушается и духовно пьется. Но чтобы Он мог научить нас, что даже верить в Него - это дар, а не заслуга, Он сказал: «Никто не приходит ко Мне, без посланного Меня Отца, который привлечет его». Привлечет его, а не просто поведет. Это Божественное насилие совершается над сердцем, а не над плотью. Почему ты удивляешься? Верьте, и придете; любите, и будете привлечены. Не думайте, что это грубое и оскорбительное насилие; оно мягко и сладко; это сама сладость, что тянет тебя. Разве не притягивается овца, когда ему показывают сочную траву? И я думаю, что это не принуждение тела, а совокупность желаний. Так и вы приходите ко Христу; не нужно планировать дальний путь, - когда поверите, тогда и приходите. Ибо к Тому, Кто везде, приходят, любя, а не путешествуя. Без сомнения, если вы не придете, это ваше дело; но если вы придете, это дело Божие. И даже после того, как вы пришли и ходите по прямому пути, не превозносите, чтобы не погибнуть от этого: «счастливы уповающие на Него», не на себя, а на Него. Мы спасены по благодати, а не сами по себе: это дар Божий. Почему я постоянно говорю это вам? Это потому что таковы люди, неблагодарные благодати и приписывающие многое беспомощной и израненной природе. Это правда, что человек при своем сотворении получил великие силы свободы

воли; но он потерял их, согрешив. Он пал смертью; он сделался слабым; разбойники оставили его полумертвым на дороге; добрый самарянин посадил его на осла и понес в гостиницу. Почему мы должны хвалиться? Но мне говорят, что достаточно того, что грехи отпускаются при крещении. Но устраняет ли удаление греха и слабость? Но разве вы не видите, что, влив масло и вино в раны полумертвого человека, оставленного разбойниками, самарянин все же должен идти в гостиницу, чтобы исцелить его слабость? Нет, пока мы в этой жизни мы носим хрупкое тело; только после того, как мы искуплены от тления, мы отойдем от греха и получим венец праведности. Благодать, скрытая в Ветхом Завете, теперь явлена всему миру. Даже если еврей может не знать об этом, почему христиане должны быть врагами благодати? Почему они так самонадеянны? Почему неблагодарны благодати? Ибо зачем пришел Христос? Разве не здесь уже была природа, та самая природа, похвалами которой вы прельщены? Разве здесь не было закона? Но апостол говорит: «Если от закона праведность, то Христос напрасно умер». Что апостол говорит о законе, то мы говорим этим людям о природе: если праведность по природе, то Христос напрасно умер. То, что тогда было сказано об иудеях, мы видим повторением в этих людях. Имеют ревность о Боге: свидетельствую им, что имеют ревность о Боге, но не по рассуждению. Ибо, не разумея праведности Божией и желая утвердить свою, они не покоряются праведности Божией. Братья мои, разделите мое сострадание. Там, где вы найдете таких людей, не желайте ничего скрывать; да не будет в вас извращенной жалости: где найдете их, никак и ничего не скрывайте. Спорьте и опровергайте, сопротивляйтесь или убеждайте их в нас. Ибо уже два Собора по этому поводу отправили письма к Апостольскому Престолу, откуда также пришли рескрипты. Причина исчерпана: если бы ошибка когда-нибудь кончилась! Поэтому мы увещеваем, чтобы они заметили, мы учим, чтобы они были наставлены, мы молимся, чтобы их путь изменился».

Здесь несомненно нежность к учителям заблуждения лично; готовность прощать и готовность сделать все возможное, чтобы вернуть их к истине. Но здесь и абсолютная твердость в самой истине, и манифест в политике. Конечно, в соответствии с указанной здесь политикой африканцы вели следующую кампанию. Они собрались на совет в конце этого года или в начале следующего (418 г.); и официально ответили Зосиме, что дело рассмотрено и окончено, и что приговор, который уже был вынесен против Пелагия и Целестия должен оставаться в силе до тех пор, пока они недвусмысленно признают, что «благодать Божья помогает нам через Христа не только знать, но и делать то, что правильно, и притом в каждом отдельном действии; так что без благодати мы не можем иметь, думать, говорить или делать что-либо, относящееся к благочестию».

Как мы можем видеть в этом руку Августина, так, несомненно, мы можем узнать ее и в том замечательном инженерном сооружении, которое разрушило планы Зосимы в течение следующих нескольких месяцев. Действительно, нет прямых доказательств того, что государство вмешалось в дело именно благодаря Августину, или африканцам под его руководством, или вообще африканцам; даже сомнительно, было ли действие Империи выдвинуто как рескрипт или самовольный декрет: но, конечно, трудно поверить, что такой *coup de th;tre* мог быть подготовлен для Зосимы случайно; и, как хорошо известно, Августин верил в справедливость гражданского наказания за ересь и применял его в других случаях, и защищал и использовал его и в этом, и что у него были влиятельные друзья при дворе, с которыми он вел переписку, по внутренним причинам кажется вполне вероятным, что он был *Deus ex machina*; который обрушил громы церковных и гражданских постановлений одновременно на преданную голову бедного папы.

«Великий Африканский Собор» собрался в Карфагене 1 мая 418 г.; и, после того как его декреты были изданы, Августин остался в Карфагене и наблюдал за действием комбинации, одной из движущих причин которой он, вероятно, был. Теперь у него была возможность вернуться к своей овчарне. Еще находясь в Карфагене, в кратчайший срок и в состоянии сильного беспокойства он написал большой труд в двух книгах, которые

дошли до нас под разными названиями: «О благодати Христовой» и «О первородном грехе» в пример другой из тех аскетических семей, которые составляли такую заметную черту в те смутные времена. Пиниан и Мелания, дочь Альбины, были мужем и женой, которые, покинув Рим во время войн с Аларихом, некоторое время воздерживались в Африке. какое-то время, но теперь в Палестине расстались, он стал настоятелем монастыря, а она насельницей женского монастыря. Находясь в Африке, они жили в Сагасте под опекой Алипия и наслаждались дружбой и наставлениями Августина. Удалившись в Вифлеем, они, как и другие святые подвижники, которых он знал в Африке, поддерживали с ним отношения. Как и другие, они познакомились с Пелагием в Палестине и были почти обмануты им. Они писали Августину, что умоляли Пелагия письменно осудить все, что против него обвиняли, и что он в присутствии всех ответил, что «предал анафеме человека, который думает или говорит, что благодать Божия, которою Христос Иисус пришел в мир, чтобы спасти грешников, не нужна не только на каждый час и на каждое мгновение, но и на каждое действие нашей жизни», и утверждал, что «те, кто стремится отменить это, достойны вечного наказания» (98). Более того, они писали, что Пелагий прочитал им из своей книги, которую он послал в Рим (99), свое утверждение, «что младенцы должны быть крещены той же формулой сакраментальных слов, что и взрослые» (100). Они писали, что были рады услышать эти слова от Пелагия, так как они казались именно тем, что они желали услышать; и все же они предпочли посоветоваться о них с Августином, прежде чем полностью посвятить себя их делу (101). Именно в ответ на этот призыв была написана настоящая работа; две ее книги раскрывают два пункта в утверждении Пелагия: темой первой является «помощь Божественной благодати в нашем оправдании, посредством которой Бог во всем содействует во благо тем, кто любит Его, и кого Он прежде возлюбил, дав им, чтобы получить от них», - в то время как предметом второго является «грех, который одним человеком вошел в мир со смертью и таким образом перешел на всех людей».

Первая книга, «О благодати Христовой», начинается с цитирования и анализа анафемы Пелагия на всех тех, кто отрицает необходимость благодати для каждого. действие (2). Августин признается, что это обманет всех, кто не укреплен знанием сочинений Пелагия; но утверждает, что в свете их ясно, что он имеет в виду, что благодать всегда необходима, потому что нам нужно постоянно помнить о прощении наших грехов, пример Христа, учение закона и тому подобное. Затем он вступает (4.) в исследование схемы человеческих способностей у Пелагия и подробно цитирует его описание их, данное в его книге «В защиту свободы воли», в которой он проводит различие между *possibilitas* (*posse*), *voluntas* (*velle*), и *actio* (*esse*), и объявляет, что первое только от Бога и получает помощь от Бога, а другие полностью принадлежат нам и находятся в нашей власти. Августин противопоставляет этому место в Фил. 2. 12, 13 (6), а затем критикует (7) двусмысленное признание Пелагия того, что Бога следует хвалить за добрые дела человека, «потому что способность к любому действию со стороны человека исходит от Бога», чем он сводит всю благодать к первобытной наделенности природы «способностью» (*possibilitas, posse*) и помощи, оказываемая ей законом и учением.

Августин указывает на различие между законом и благодатью и на цель первого как педагога для второй (9), а затем опровергает дальнейшее определение Пелагием благодати как состоящей в обещании будущей славы и откровении мудрости. , обращением к занозе Павла в плоть и его опыту под ее дисциплиной (11). Иллюстрации Пелагия, основанные на наших чувствах, к его теории естественных способностей, затем подвергаются тщательной проверке (16); и затем проводится критика всей доктрины и настаивается (17 sq.), что она делает Бога равным участником нашей вины за злые деяния, как и нашей похвале за добрые, поскольку, если Бог действительно помогает, а Его помощью является только Его дар нам способности действовать в любой части, то Он одинаково помогал как злым, так и добрым делам. Утверждение, что эта «способность любой части» является плодоносным корнем как добра, так и зла, затем подвергается

критике (19) и противопоставляется Мф.7. 18; в результате устанавливается, что мы должны искать два корня в наших наклонностях для столь различных результатов - алчность ко злу и любовь к добру, - а не один корень для обоих в природе. «Способность» человека, как утверждается, есть корень падения; но он способен и на добро, и на зло в соответствии с движущей причиной, которая в случае зла порождена человеком, а в случае добра - от Бога (21). Затем берется и исследуется утверждение Пелагия о том, что благодать дается по нашим заслугам (23 кв.). Показано, что, несмотря на свою анафему, Пелагий придерживается этого учения, причем в такой крайней форме, как открытое заявление о том, что человек приходит и прилепляется к Богу своей свободой воли и без Божьей помощи. Он показывает, что Писание учит прямо противоположному (24–26); а затем указывает, как Пелагий смешал функции знания и любви (27) и как он забывает, что у нас не может быть заслуг, пока мы не полюбим Бога, в то время как Иоанн определенно утверждает, что Бог сначала возлюбил нас (1 Иоан. 4, 10). Представление о том, что благодать делает послушание более легким (28–30), и двойственное мнение о том, что молитва лишь относительно необходима, подвергаются следующей критике (32). То, что Пелагий никогда не признает настоящей благодати, подтверждается детальным изучением всего, что он написал по этому поводу (31–45). Книга закрывается (46–80) полным опровержением обращения Пелагия к Амвросию, как будто тот поддерживал его; и демонстрацией противоположного свидетельства Амвросия относительно благодати и ее необходимости.

Цель второй книги - «О первородном грехе» - показать, что, несмотря на признание Пелагия относительно крещения младенцев, он все же отрицает, что они наследуют первородный грех, и утверждает, что они рождаются свободными от тления. Книга начинается с указания на то, что нет сомнений в учении Целестия в этом вопросе (2–8), поскольку он в Карфагене отказался осудить тех, кто говорит, что грех Адама не причинил вреда никому, кроме него самого, и что младенцы рождаются в том же состоянии, в котором был Адам до грехопадения, и открыто заявлял в Риме, что нет никакого дополнительного греха. Что касается Пелагия, то он просто более осторожен и лжив, чем Целестий: он обманул собор в Диосполе, но не сумел обмануть римлян (5–13), и, собственно говоря (14–18), учит именно тому, чему и Целестий. В поддержку этого утверждения цитируется «Защита свободы воли» Пелагия, где он утверждает, что мы рождаемся ни хорошими, ни плохими, «но со способностью ни к тому, ни к другому», и «как без добродетели, так и без порока; и до действия нашей собственной воли, что в человеке есть только то, что сотворил Бог» (14). Августин также цитирует объяснение Пелагия его анафеме против тех, кто говорит, что грех Адама нанес вред только ему самому. Это означает, что он причинил вред человеку, подав плохой «пример», и следует его более извилистое объяснение анафемы против тех, кто утверждает, что младенцы рождаются в том же состоянии, в котором был Адам до своего падения, как в том смысле, что они младенцы и он был мужчиной! (16–18). После этого вступления к ним Августин затем рассматривает уловки Пелагия (19–25), а затем рекламирует важность проблемы (26–37), указывая на то, что пелагианство - это не просто ошибка, а смертельная ересь, и оно наносит удар в самый центр христианства. Затем дается ответ на контраргумент пелагиан (38–45): «Разве учение о первородном грехе не делает брак злом?» Нет, говорит Августин, брак предопределен Богом и хорош; но это большое добро, и поэтому то, что из него рождается, есть доброе естество, созданное Богом, но это доброе естество в болезненном состоянии, - результат работы дьявола. Следовательно, если спросят, почему Божий дар производит что-либо, чтобы дьявол мог завладеть им, следует ответить, что Бог щедро раздает свои дары (Мф.5. 45) и создает людей; но дьявол делает этих людей грешниками (46). Наконец, как в предыдущей книге Августин апеллировал к Амвросию, так в конце этой показано, что он открыто провозгласил учение о первородном грехе и и здесь перед Пелагием осудил Пелагия (47).

Что имеет в виду Августин, когда пишет Пиниану и его семье, что он более угнетен работой в Карфагене, чем где бы то ни было, может быть проиллюстрировано его усердием в проповеди в этой столице. По-видимому, он почти постоянно находился за кафедрой в этот период «самой острой борьбы с ними» (103), проповедуя против пелагиан. Существует одна серия его проповедей, в точных датах которых мы можем быть уверены, и которые можно указать здесь: проповеди 151 и 152, прочитанные в начале октября 418 г.; Проповедь 155 от 14 октября, 156 от 17 октября и 26 от 18 октября; Таким образом, они следовали друг за другом почти с регулярностью дней. Первая из них была основана на Рим. 7. 15–25, которые, по его словам, содержат опасные слова, если их неправильно понять; что люди склонны грешить, и когда они слышат слова апостола, они делают зло и думают, что они подобны ему. Однако они должны научить нас тому, что жизнь праведника в этом теле есть война, а не триумф: триумф придет только тогда, когда смерть будет поглощена победой. "Без сомнения, лучше не иметь врага, чем даже победить. Лучше бы не иметь злых желаний: но они у нас есть; поэтому не будем идти за ними. Если они восстанут против нас, давайте восстанем против них; если они воюют, будем сражаться; если будут осаждать, будем осаждать; будем смотреть только на то, чтобы они не победили. С одними дурными желаниями мы рождаемся, другие создаем по дурной привычке, включая те, с которыми мы рождаемся". Далее идет объяснение, почему младенцев крестят; чтобы они могли быть освобождены от наследственной вины, а не от каких-либо злых привычек, которых, конечно, у них нет. И именно из-за них наша война должна быть бесконечной: похотливость, с которой мы рождаемся, не может быть устранена, пока мы живем; оно может быть уменьшена, но не уничтожена. Закон также не может освободить нас, потому что он только раскрывает грех в нашем большем понимании. Где же надежда, как не в избытке благодати?

В следующей проповеди (152) используются слова из Рим.8. 1–4, и указывает, что внутренняя помощь Духа приносит всю необходимую нам помощь. «Мы, как земледельцы в поле, работаем извне: но, если бы ее не было у того, кто действует изнутри, семя не пустит корня в землю, и росток не взойдет в поле, и росток не вырастет сильным и не станет деревом, и не произрастит ветвей, плодов и листьев. Поэтому апостол различает дело делателей и Творца (1 Кор.,3, 6, 7). Если Бог не даст прироста, пусть этот звук в ваших ушах; а если дает, то польза от того, что мы сажаем и поливаем, и труд наш не напрасен». Затем он применяет это к индивиду, борясь с его похотями; предостерегает от манихейской ошибки; и различает три закона: закон греха, закон веры и закон дел, защищая последний, закон Моисея, от манихеев; а затем он переходит к словам текста и объясняет его главные фразы, заканчивая так: «Что еще мы читаем здесь, как не то, что Христос есть жертва за грех?... Вот каким «грехом» Он осудил грех: что жертвой Он сделал для грехов, когда осудил грех. Это закон Духа жизни, который освободил вас от закона греха и смерти. Ибо тот другой закон, закон буквы, закон, который повелевает, действительно хорош; «Заповедь свята, и праведна, и добра», но «была немощна плотью» и того, что заповедала, не могла произвести в нас. Поэтому есть один закон, как я начал с того, что открывает вам грех, и другой который убирает его: буквальный закон обличает грех, закон благодати убирает его».

Проповедь 155 охватывает ту же тему и даже больше, если взять более широкий текст, Рим.8. 1–11, и полностью развивая свое учение, особенно в том, что касается различия между законом греха, законом Моисея и законом веры. Закон Моисеев есть святой закон Божий, написанный перстом Его на каменных скрижалях, а закон духа жизни есть не что иное, как такой же закон, написанный в сердце, как и пророк (Иер. 33:1, 33) четко заявляет. Так написано, это не пугает снаружи, а успокаивает изнутри. Особое внимание уделяется также тому, чтобы такие фразы, как «ходить в духом не во плоти», «кто избавит меня от сего тела смерти?» не должны породить ненависть к телу. «Таким образом вы освободитесь от тела этой смерти не тем, что не имеете тела, но тем, что будете иметь другое и больше не будете умирать. В самом

деле, если бы он не добавил «этой смерти», то, быть может, человеческому уму была бы внушена ошибка, и можно было бы сказать: «Вы видите, что Бог не желает, чтобы мы имели тело». Но Он говорит: «тело этой смерти». Убери смерть, и тело будет хорошим. Пусть наш последний враг, смерть, будет убран, и моя дорогая плоть будет моей навеки. Ибо никто никогда не может «ненавидеть свою плоть». Хотя «дух вожделеет против плоти, и плоть против духа», хотя сейчас в этом доме идет брань, но муж ищет в своих раздорах не гибели своей жены, а согласия с ней. Да не будет этого, братья мои, да не возненавидит дух плоть из-за ее вожделений против него! Он ненавидит пороки плоти; он ненавидит мудрость плоти; он ненавидит тело смерти. Это тление облечется в нетление, это смертное облечется в бессмертие; сеется природное тело; восстанет духовное; и вы увидите полное и совершенное согласие, вы увидите, как творение восхваляет Творца».

Один из особых интересов таких отрывков показывает, что даже в то раннее время Августин заботился о том, чтобы уберечь своих слушателей от манихейских заблуждений, провозглашая первородный грех. Одна из проповедей, которая, вероятно, провозглашалась примерно в это время (413 г.), даже озаглавлена «Против манихеев открыто, но молчаливо против пелагиан» и свидетельствует о раннем развитии того метода, который он несколько позднее смог эффективно использовать против обвинений Юлиана в манихействе против кафоликов (104). Три дня спустя Августин проповедовал следующие несколько стихов, Рим.8.12–17, но едва ли можно сказать, что он поднялся до высоты своей великой аргументации. Большая часть этой проповеди посвящена обсуждению закона, почему он был дан, как он правомерно используется и в чем его полезность как педагога для приведения нас ко Христу; затем о необходимости посредника; а затем о том, что значит жить по плоти, что включает в себя жизнь только по человеческой природе; и необходимость умерщвления плоти в этом мире. Все это, конечно, давало полную возможность противостоять ведущим пелагианским заблуждениям; и проповедь завершается прямой полемикой против их утверждения, что функция благодати состоит только в том, чтобы облегчить совершение того, что правильно. «Под парусом легче, с веслом труднее: тем не менее и с веслом мы можем идти. На скотине легче, пешком с большим трудом: тем не менее, можно продвигаться пешком. Это неправда! Ибо истинный Учитель, никому не льстящий, никого не обманывающий, верный Учитель и тот самый Спаситель, к Которому привел нас самый суровый педагог - когда говорил о добрых делах, т. е. о плодах ветвей, не сказал: «Без меня ты, конечно, можешь что-то сделать, но со Мной тебе будет легче». Он не сказал: «Ты можешь сотворить свой плод без меня, но со мной обильнее». Он этого не говорил! Прочтите, что Он сказал: это святое Евангелие - преклоните гордые шеи! Августин этого не говорит: это говорит Господь. Что говорит Господь? «Без меня вы ничего не можете сделать!».

На следующий же день он снова был за кафедрой, и взяв за свой текст главным образом псалом 94 (105). Проповедник начал (106) с цитирования ст.6 и акцента на словах «наш Создатель». «Ни один христианин, - сказал он, - не сомневается в том, что его создал Бог, и что в том смысле, что Бог сотворил не только первого человека, от которого произошли все, но и что Бог сегодня создает каждого человека, - как Он сказал одному из Его святых: «Прежде чем Я образовал тебя во чреве, Я знал тебя». Сначала Он создал человека отдельно от человека; теперь Он создает человека из человека: однако, будь то человек отдельно от человека или человек из человека, «это Он сотворил нас, а не мы сами». Он также не создал нас, а затем оставил Он не заботился о том, чтобы создать нас, и не заботился о том, чтобы удержать нас. Воля Того, кто создал нас без просьбы, покидает нас, когда Его просят? Но не так ли глупо говорить, как некоторые говорят или готовы сказать, что Бог создал их людьми, а они делают себя праведниками? Почему же тогда мы молим Бога сделать нас праведниками? Первый человек был сотворен в природе без недостатков и изъянов. Он сделался праведным: он не сделал себя

праведным; что он сделал для себя, так это упал и сломил свою праведность. Этого Бог не делал: Он допустил это, как если бы сказал: «Пусть оставит Меня; пусть найдет себя; и пусть его несчастье докажет, что он бессилён без Меня». Таким образом Бог хотел показать человеку, чего стоит свобода воли без Бога. О злая воля без Бога! Вот, человек стал хорошим; и по доброй воле человек стал злым! Когда злой человек делает себя добрым по доброй воле? Когда ему было хорошо, он не мог держать себя правым; а теперь, когда он зол, должен ли он сделать себя добрым? Нет, вот, Тот, Кто сотворил нас, также сделал нас «Своим народом» (Пс. 94. 7). Это отличительный подарок. Природа общая для всех, а благодать - нет. Ее не следует путать с природой; но если бы это было так, она все равно была бы безвозмездной. Ибо, конечно, ни один человек, прежде чем он существовал, не заслуживал возникновения. И все же Бог сотворил его, и не как скот, или камень, но по Своему собственному образу. Кто дал этот дар? Он дал тому, кто был в существовании; тот получил это, кто не был. И только Он Это мог сделать тот, кто называет несуществующее существующим, о ком апостол говорит, что «избрал нас прежде создания мира». Мы были созданы в этом мире, и все же мира не было, когда мы были избраны. Невыразимо! Дивно! Избраны те, кого еще нет: Он не ошибается в выборе и не выбирает напрасно. Он избирает и имеет избранных, кого Он должен создать, чтобы они были избранными: Он имеет их в Себе; не в Его природе, а в Его предвидении. Не будем же хвалиться собой и спорить с благодатью. Если мы люди, Он создал нас. Если мы верующие, Он сделал и нас такими. Тот, Кто послал Агнца на заклание, из волков сделал нас овцами. Это благодать. И это еще большая благодать чем та благодать природы, благодаря которой мы все стали людьми».

«Я постоянно пытаюсь обсуждать подобные вещи, - говорит проповедник - против новой ереси, которая пытается подняться; потому что я хочу, чтобы вы были тверды в добре, не затронуты злом... Ибо, споря против благодати в пользу свободной воли, они стали оскорблением для благочестивых ушей. Они начали создавать ужас; их стали избегать как постоянных вредителей; о них стали говорить, что они возражали против благодати. И они нашли такой прием: «Поскольку я защищаю свободную волю человека и говорю, что свободы воли достаточно для того, чтобы я мог быть праведным, - говорит один, - я не говорю, что она без благодати Божией». ' Уши благочестивых наострились, и тот, кто это слышит, уже начинает радоваться: «Благодарение Богу! Он не защищает свободную волю без благодати Божией! Есть свобода воли, но она бесполезна без благодати Божией». Итак, если они не защищают свободу воли без благодати Божией, то какое зло они говорят? Объясните нам, учитель, какую благодать вы имеете в виду? «Когда я говорю, - говорит он, - что такое свободная воля человека, вы заметили, что я говорю «человека»?» Что тогда? «Кто создал человека?». Бог. Кто дал ему свободу воли? Бог. «Итак, если Бог сотворил человека и Бог дал человеку свободную волю, то все, что человек может сделать по свободной воле, Чьей благодати он обязан, кроме Того, Кто сотворил его по свободной воле?» А о чем они думают, и так остро говорят! Тем не менее вы видите, братья мои, как они проповедуют ту общую благодать, которой мы были сотворены и которой мы являемся людьми; и, конечно, мы люди вместе с нечестивыми и христиане отдельно от них. Это та благодать, по которой мы христиане, которую мы желаем им проповедовать, которую мы хотим, чтобы они признавали, это то, чего мы желаем, - о чем апостол говорит: «не умаляю благодати Божией, ибо, если праведность от закона, Христос умер напрасно».

Затем объясняется истинная функция закона как обличителя нашей греховности и педагога, который ведет нас ко Христу: подвергается нападкам манихейский взгляд на ветхозаветный закон, указывается на его недостаточность для спасения; таким образом, мы возвращаемся к необходимости благодати, что иллюстрируется историей о воскрешении мертвого ребенка в 4 Цар. 4. 18-37.; мертвый ребенок - дам; бесполезный посох (по которому мы должны ходить), закон; но живой пророк, Христос с Его благодатью, которую мы должны проповедовать. «Мертвому мальчику не хватило

пророческого посоха: хватило бы самой мертвой природы? Даже то, чем мы сотворены, хотя мы нигде не читаем об этом под этим именем, тем не менее, поскольку оно дается безвозмездно, исповедуем благодатью. Но мы показываем вам большую благодать, чем сия, благодать, по которой мы христиане... Это благодать через Иисуса Христа, Господа нашего: Он сотворил нас, как прежде мы были вообще, это Он сотворил нас, и теперь, после того, как мы сотворены, это Он сделал нас всех праведными, а не мы сами». Была только одна масса погибели от Адама, для которой не должно было ничего, кроме наказания; и из этой массы были сделаны сосуды для чести. «Радуйтесь, потому что вы спаслись; вы избежали должной смерти, вы получили недолжную жизнь. «Но, - спросите вы, - почему Он сделал меня в чести, а другого в бесчестии?» Будете ли вы из тех, кто не услышит слова апостола: «О человек, кто ты, что противишься Богу?» слышите Августина?.. Хотите спорить со мной? Нет, дивитесь вместе со мной и восклицайте со мной: «О бездна богатства!» Давайте оба будем бояться, -- воскликнем мы оба: "О бездна богатств!" Давайте оба согласимся в страхе, чтобы не погибнуть в заблуждении».

В эти месяцы Августин был занят своим пером не меньше, чем голосом. Ко второй половине 418 г. относится целый ряд писем, в которых он рассуждает со своими дальними корреспондентами на те же темы, которые он так настойчиво пытался разъяснить своим карфагенским слушателям. Одно из самых интересных из них было написано одному епископу Оптату о происхождении души (107). Оптат, как и Иероним, высказывался в пользу теории об особом сотворении каждой души при рождении; и Августин в этом письме, как и в документе, посланном Иерониму, придает большое значение тому, чтобы наши теории по столь неясному вопросу, что они согласуются с несомненным фактом передачи греха. Этот факт, что такие отрывки, как 1 Кор. 15.21 и Рим.5. 12., удостоверяют ее и, утверждая это, Августин пользуется случаем, чтобы обрисовать главное содержание католической веры в противовес пелагианскому отрицанию первородного греха и благодати: что все рождаются под заразой смерти и в узах вины; что нет избавления, кроме как в одном Ходатае, Христе Иисусе; что перед Его пришествием люди приняли Его как Обещанного, а теперь как уже Пришедшего, но с той же верой; что закон был предназначен не для спасения, а для того, чтобы обличить грех и так заставить нас вернуться к единому Спасителю; и что распределение благодати является суверенным.

Августин прислушивается к суверенным советам Бога здесь несколько более свободно, чем это обычно бывает у него. «Но для чего сотворены и те, которые, как предузнал Творец, будут принадлежать осуждению, а не благодати, блаженный апостол упоминает с краткостью и великим авторитетом. Ибо он говорит, что Бог «желая показать гнев Свой и показать силу Свою» и т. д. (Рим.9. 22). Возможно, однако, Он казался бы несправедливым, составляя сосуды гнева на погибель, если бы вся масса от Адама не была осуждена. Поэтому то, что они сделаны родовыми сосудами гнева, относится к наказанию за них; но что они сделаны перерожденными сосудами милосердия, принадлежит благодати, которая им не причитается. Таким образом, Бог являет Свой гнев, - конечно, не смущение ума, какое у людей называется гневом, а справедливое и твердое мщение... Он показывает также Свою власть, с помощью которой Он хорошо использует злых людей, и наделяет их многими природными и временными благами, и обращает их зло на увещание и наставление добрых по сравнению с ними, чтобы они могли учиться у них благодарить Бога за то, что они были созданы отличными от них, не своими собственными заслугами, которые были такого же рода в той же массе, но Его состраданием ... принадлежали к Его благодати, так что (погибших) несравненно больше, чем тех, кого Он соблаговолил предопределить как детей обетования во славу Своего Царства, - Он хотел показать этим самым множеством отверженных, как совершенно безразлично для справедливости Бога, что есть множество справедливо осужденных. И чтобы отсюда и те, которые искуплены от этого осуждения, могли понять, что то, что они видят возложенным на такую большую часть массы, было причитающимся ей всей, а не

только тем, которые присоединяют многих других к первородному греху, за выбор злой воли, но также и многих детей, похищенных из этой жизни без милости Посредника, не связанных никакими узами, кроме уз первородного греха».

Что касается более непосредственного вопроса, относительно которого было написано письмо, Августин поясняет, что готов принять мнение о том, что души создаются для людей по мере их рождения, если только будет ясно, что это согласуется с первородным грехом, которому Писание так ясно учит. В статье, отправленной Иерониму, достаточно подчеркнуты трудности креацианизма; это письмо интересно тем, что в нем также говорится о некоторых трудностях традицианства, что свидетельствует о ясном взгляде Августина на особую сложность проблемы и оправдывает его отношение к балансу и неопределенности между двумя теориями. «Человеческий разум, - говорит он, - едва ли может понять как из души родителя в потомстве возникает душа; или как душа передается потомству, как свеча зажигается от свечи, и оттуда возникает другой огонь без ущерба для прежнего. Существует ли бестелесное семя для души, которое каким-то собственным скрытым и невидимым каналом переходит от отца к матери, когда оно зачато в женщине? Или, что еще более невероятно, она скрыта внутри телесного семени?» Он теряется в изумлении над вопросом, гибнет ли бессмертное семя бессмертной души, когда не происходит зачатия; или бессмертие присоединяется к нему только тогда, когда она живет? Он даже выражает сомнение в том, будет ли традицианство объяснять то, что она призван объяснять, гораздо лучше, чем креацианизм; в любом случае, кто отрицает, что Бог есть творец каждой души? Исаия (57, 16) говорит: «Я сотворил каждое дыхание»; и единственный вопрос, который может возникнуть, касается способа: «сотворяет ли Он каждое дыхание из одного первого дыхания, подобно тому как Он создает каждое тело человека из одного первого тела; или действительно ли Он творит новые тела из одного тела, но новые души из ничего». Конечно, ничто, кроме Писания, не может решить такой вопрос; но где Писание говорит об этом недвусмысленно? Отрывки, на которые указывают креацианисты, лишь подтверждают общепризнанный факт, что Бог создает душу; и традицианисты забывают, что слово «душа» в Писании двусмысленно и может означать «человек» и даже «мертвец». Что же еще можно сделать, кроме как утверждать то, что несомненно, а именно, что грех распространяется, и оставлять то, что неясно, под сомнением, в которое Бог решил его поместить?

Это письмо было написано вскоре после выхода «Трактории» Зосимы с требованием подписи всех сторонников африканской ортодоксии; и Августин посылает Оптату «копии недавних писем, которые были разосланы с римского престола, будь то специально африканским епископам или вообще всем епископам», по спору о Пелагии, на тот случай, «вдруг они еще не дошли» до его корреспондентов. которые, совершенно очевидно, волновались. Они должны были хорошо осознавать, «что авторы или, во всяком случае, наиболее энергичные и известные учителя» этих новых ересей «были осуждены во всем христианском мире бдительностью епископских соборов при содействии Спасителя, хранящего Свою Церковь, а также двумя досточтимыми надзирателями апостольского престола, папой Иннокентием и папой Зосимой, если только они не проявят покаяния, будучи убеждены и исправлены». Этому усердию мы обязаны тем, что письмо содержит отрывок из «Трактории» Зосимы, один из двух кратких фрагментов этого документа, дошедших до наших дней.

В Риме был, кроме Зосимы, еще один священнослужитель, сильно подозревавшийся в благосклонности к пелагианам, - пресвитер Сикст, который впоследствии стал папой Сикстом III. Но когда Зосима выступил с осуждением пелагианства, Сикст послал также короткое письмо в Африку, адресованное Аврелию Карфагенскому, в котором, хотя и кратко, указывалось на значительную силу против ереси, которую, по общему мнению, он прежде защищал (108) и в котором утверждалось, что спустя несколько месяцев он отправил еще одно похожее, но более длинное письмо

Августину и Алипию, более полно изложив свое неприятие «гибельной догмы» Пелагия и принятие «этой благодати Божией, дарованной Им малому и великому, чему догмат Пелагия был диаметрально противоположен».

Августин был в восторге от этих событий. Он быстро ответил коротким письмом (110), в котором он выражает радость, узнав от Сикста, что он не защитник Пелагия, а проповедник благодати. И сразу же после этого он отправил еще одно, гораздо более длинное письмо (111), в котором он обсуждает более тонкие доводы пелагиан с тревожным вниманием, которое, кажется, свидетельствует о его желании подтвердить и поддержать своего корреспондента в его новых мнениях. Оба письма свидетельствуют об одобрении Августином мер преследования, которые были введены римским престолом в соответствии с волей императора; и убедить Сикста в его долге не только предать заслуженному наказанию явных еретиков, но и выследить тех, кто тайно распространяет свой яд, и даже вспомнить тех, кого он раньше слышал возвещающими заблуждение, прежде чем оно было осуждено, и которые теперь молчали от страха, и привести их либо к открытому отречению от своих прежних верований, либо к наказанию. Можно вернуть мысль к диалектике этих писем.

Большая часть второго письма посвящена обсуждению безвозмездности благодати, которая именно потому и реальна, что благодать не дается никаким предшествующим заслугам. Пелагиане выдвинули множество тонких возражений против этой доктрины. Они говорили, что «свобода воли была бы отнята, если бы мы утверждали, что человек не имеет даже доброй воли без помощи Бога»; что мы сделали «Бога лицом принимающим, если мы верили, что без всякого предшествующих заслуг Он миловал, кого хотел, и кого хотел призвать, и кого хотел сделать религиозным», и что «несправедливо было в одном и том же деле освобождать одного и наказывать другого»; что, если проповедуются такое учение, «люди, не желающие жить правильно и верно, будут извиняться, говоря, что они не сделали ничего дурного, живя дурно, так как они не получили благодати, по которой они могли бы жить хорошо; » что это загадка, «как грех может перейти к детям верных, если он был отпущен родителям в крещении»; что

«дети верно отвечают устами своих воспитателей, что верят в отпущение грехов, но не потому, что грехи им отпускаются, а потому что они верят, что грехи прощаются в церкви или в крещении тем, в ком они найдены, а не тем, в ком их нет», и, следовательно, говорили они, что «они не желали, чтобы младенцы крестились таким образом во отпущение грехов». грехи, как если бы это прощение произошло в них», ибо (они утверждают) «у них нет греха; но они должны быть крещены, хотя и без греха, тем же обрядом крещения, посредством которого совершается прощение грехов у всякого грешника».

Это последнее возражение особенно интересно (112), потому что оно дает нам ответ, который пелагиане дали на аргумент, который Августин так сильно возражал против них, начиная с самого акта и ритуала крещения, как подразумевающего отпущение грехов (113). Его ответ на это здесь состоит в том, чтобы указать на другие части того же ритуала и спросить, почему тогда младенцы подвергаются экзорцизму при крещении. «Ибо нельзя сомневаться, что это делается фиктивно, если диавол не властвует над ними; но если он властвует над ними, и поэтому они не подвергаются ложному изгнанию, то почему этот князь грешников властвует над ними, кроме как из-за греха?». По фундаментальному вопросу безвозмездности благодати это письмо очень ясно. «Если будем искать достойного ожесточения, то найдем... А если будем искать достойного сострадания, то не найдем; ибо нет ни одного, чтобы благодать не превратилась в суету, если она не даром дается, а воздается по заслугам. Но если мы скажем, что вера предшествовала и в ней есть заслуга благодати, то какая заслуга была у человека перед верой, чтобы он получил веру? Ибо что он имел, чего не получил? А если получил, то что хвалится, как будто не получил? Ибо как не имел бы человек мудрости,

разума, благоразумия, крепости, ведения, благочестия, страха Божия, если бы не принял (по пророку) духа премудрости и разумения, благоразумия и крепости, ведения и благочестия и страха Божия; поскольку у него не было бы справедливости, любви, воздержания, кроме как принятых Духом, о котором апостол говорит: «ибо вы приняли духа не боязни, но добродетели, любви и воздержания», поэтому он не имел бы веры, если бы не принял духа веры, о котором тот же апостол говорит: «Итак, имея тот же дух веры, как написано: «я веровал и потому говорил», и мы веруем, и поэтому говорим». Но что Он принимается не по заслугам, а по Своей милости, милующий, кого хочет, ясно показано, когда он говорит о себе: «Я получил милость, чтобы быть верным». «Если мы скажем, что заслуга предшествует молитве, чтобы за ней последовал дар благодати... даже сама молитва находится среди даров благодати» (Рим. 8.26). «Остается, таким образом, сама вера, откуда берет начало всякая праведность... остается, говорю я, что и сама вера не должна приписываться ни человеческой воле, которую они восхваляют, ни каким-либо предшествующим заслугам, поскольку с нее начинаются все блага, которые тоже не были заслугами: но должно исповедоваться безвозмездным даром Божиим, так как мы считаем его истинной благодатью, то есть без заслуг, поскольку читаем в том же послании: «Бог делит меру веры каждому» (Рим.12, 3). Итак, добрые дела совершаются человеком, но вера совершается в человеке, а без нее их не делает ни один человек. Ибо все, что не по вере, есть грех» (Рим.14, 23).

С тем же посланником, который доставил это важное письмо Сиксту, Августин послал также письмо Меркатору (114), африканскому мирянину, который тогда, по-видимому, находился в Риме, но впоследствии (в 429 г.) должен был оказать услугу, проинструктировав императора Феодосия относительно природы и истории пелагианства, тем самым препятствуя удовлетворению обращения пелагиан к нему. Теперь он выступает как исследователь: Августин, находясь в Карфагене, получил от него письмо, в котором он консультировался с ним по некоторым вопросам, поднятым пелагианами, но таким образом, чтобы указать на свое несогласие с ними. Дела вынудили его отложить ответ до этой более поздней даты.

Один из вопросов, заданные Меркатором, касались пелагианского рассказа о младенцах, причастных к единому крещению во отпущение грехов, на который, как мы видели, отвечал Августин, когда писал Сиксту. В этом письме он отвечает: «Да слышат же Господа» (Ин. 3, 36). Таким образом, младенцы, которых другие сделали верующими, которые привели их к крещению, конечно же, являются неверующими для других, если они находятся в руках тех, кто не верит, что их следует привести, поскольку они верят, что они не имеют в том никакой пользы; и соответственно, если они верят через верующих и имеют жизнь вечную, то они неверующие через неверующих и не увидят жизни, но гнев Божий пребывает на них. Ибо не сказано: «приходит на них», но «пребывает на них», потому что оно было на них от начала и не будет взято от них, кроме как по благодати Божией через Иисуса Христа, нашего Господа... Поэтому, когда дети крестятся, делается исповедание, что они верующие, и не подлежит сомнению, что неверующие осуждены: пусть же они осмелятся теперь сказать, если могут, что они не замышляют никакого зла от своего происхождения, чтобы быть осужденными праведным Богом, и не иметь заразы греха».

Другой вопрос, на который Меркатор стремился пролить свет, касался утверждения, что всеобщая смерть доказывает всеобщий грех (115): он сообщил, что пелагиане ответили, что даже смерть не является всеобщим явлением, что, например, Енох и Илия не умерли. Августин добавляет тех, кто будет найден живым при Втором пришествии, кто не умрет, но «изменится»; и отвечает, что в Рим.5. 12 совершенно ясно сказано, что в мире нет другой смерти, кроме той, что исходит от греха, и что Бог есть Спаситель, и мы никоим образом не можем «отрицать, что Он может сделать это сейчас, во всем, что пожелает, без смерти, что, мы несомненно верим, должно быть сделано во многих после смерти». Он добавляет, что трудный вопрос не в том, почему Енох и Илия

не умерли, если смерть есть наказание за грех; но почему в таком случае оправданные всегда умирают; и он отсылает своего корреспондента к своей книге «О крещении младенцев» (116) для разрешения этой большей трудности.

Вероятно, в самом конце 418 г. Августин написал довольно длинное письмо (117), Аселлику в ответ на письмо, которое он написал о «избегании обмана иудаизма» примасу провинции, и которое этот священнослужитель послан к Августину для ответа. Он обсуждает в этом закон Ветхого Завета. Он начинает с указания на то, что апостол запрещает христианам иудаизироваться (Гал.2, 14–16), и объясняет, что мы не можем полагаться не только на церемониальный закон, но и на то, что сказано в законе: Не желай» (в чем, конечно, никто не сомневается, следует сказать и христианам), ибо ничто не оправдывает человека, кроме как верой в Иисуса Христа и благодатью Божией через Иисуса. Христа, Господа нашего». Затем он разъясняет применение закона: «Значит, польза закона в том, что он показывает человека самому себе, чтобы он мог познать свою немощь и увидеть, как посредством запрета плотское вожделение скорее усиливается, чем исцеляется... Таким образом, действие закона состоит в том, чтобы убедить человека в его немощи и заставить его просить о лекарстве благодати, которое есть во Христе». «Поскольку это так, - добавляет он, - те, которые радуются тому, что они израильтяне по плоти, и хвалятся законом без благодати Христовой, — это те, о которых апостол сказал, что они, не разумея праведности Божией, и желая утвердить свою собственную, они не подчиняются Божьей праведности», так как он называет «Божьей праведностью то, что от Бога к человеку; и «своей», то, что, по их мнению, заповедей достаточно для того, чтобы они могли делать без помощи и дара Того, Кто дал закон. Но они подобны тем, которые, называя себя христианами, настолько противятся благодати Христовой, что полагают, что исполняют божественные повеления человеческими силами и, «желая утвердить свою праведность», «не подчиняются праведности Божией», и, таким образом, не по названию, а по ошибке, иудаизируют. Такого рода люди нашли себе глав в Пелагии и Целестии, наиболее проницательных проповедников этого нечестия, которые по недавнему суду Божию через Его усердных и верных служителей были лишены кафолического общения, и, из-за нераскаянного сердца упорствуют в своем осуждении».

В начале 419 г. Августин опубликовал значительный труд об одном из наиболее отдаленных следствий, которые пелагианцы извлекли из его учений. До его слуха дошло, что они утверждали, что его учение осуждает брак: «если только грешное потомство происходит от брака, - спрашивали они, - разве сам брак не сделался греховным делом?» Книгу, составленную Августином в ответ на этот вопрос, он посвятил и отправил вместе с пояснительным письмом Гаю Валерию, доверенному слуге императора Гонория и одному из самых стойких противников пелагианской ереси при дворе. Августин объясняет (118), почему он хотел адресовать книгу ему: во-первых, потому, что Валерий был поразительным образцом тех воздержанных мужей, которых тот век дает нам много примеров, и, следовательно, обсуждение имело бы для него особый интерес; во-вторых, из-за его известности как противника пелагианства; и, в-третьих, потому что Августин узнал, что он читал пелагианскую грамоту, в которой Августин обвинялся в осуждении брака путем защиты первородного греха (119).

Рассматриваемая книга является первой книгой трактата «О браке и вожделении». Оно, естественно, окрашено или, вернее, запятнано господствующими в то время аскетичными представлениями. Его доктрина состоит в том, что брак - это хорошо, а Бог - Создатель потомства, происходящего от него, хотя теперь не может быть зачатия и, следовательно, рождения без греха. Грех породил похоть, и теперь похоть возвращает грешников. Конкретная цель работы, как она сама утверждает, состоит в том, чтобы «различить зло плотского вожделения, от которого человек, рожденный от него, впадает в первородный грех, и добро брака» (I. 1). После краткого вступления, в котором он объясняет, почему он пишет и почему адресует свою книгу Валерию (1–2), Августин

указывает, что супружеское целомудрие, как и его высшая сестра - благодать воздержания, является даром Божиим. Таким образом, совокупление, но только для размножения детей, имеет Божественное допущение (3–5). Похоть, или «стыдное вождение», учит он, однако, не сущность, а только акциденция брака. В Эдеме его не было, хотя там существовал настоящий брак; но оно возникло из греха и, следовательно, только после него (6–7). Его добавление к браку не разрушает блага брака: оно лишь обуславливает характер потомства (8). Отсюда и то, что апостол разрешает брак, но запрещает «болезнь вождения» (1 Фес., 4, 3–5); и поэтому ветхозаветным святым дозволялось даже иметь более одной жены, потому что при умножении жен умножалась не похоть, а потомство (9–10). Тем не менее плодovitость не следует считать единственным благом брака: настоящий брак может существовать без потомства, да и без сожителства (11–13), а сожителство ныне, по Новому Завету, уже не обязанность, как было при Ветхом Завете (14–15), но апостол превозносит воздержание выше его. Таким образом, мы должны различать блага брака и искать лучшее (16–19). Но из этого следует, что не вследствие какого-либо врожденного и необходимого зла в браке, а только благодаря присутствию теперь похоти во всяком совместном проживании дети рождаются под грехом, даже дети возрожденных, точно так же, как от из семян маслин растут только маслины (20–24). И еще: вождение само по себе не является грехом в возрожденном человеке; она отпускается как вина при крещении: но оно есть дочь греха, и она есть мать греха, и в невозрожденном оно само есть грех, так как поддаться ему свойственно даже возрожденному (25–39). Наконец, как это часто бывает, апеллируют к свидетельству Амвросия и показывают, что и он учит, что все, рожденные от сожителства, рождаются виновными (40).

В этой книге Августин определенно учит, что связь, посредством которой грех Адама передается его потомству, - это не просто происхождение, наследственность или простое включение в него в реалистическом смысле как причастников одной и той же природы. но вождение. Без вождения в акте зарождения потомство не было бы причастником греха Адама. Этому он учил и раньше, как, например, в трактате «О первородном грехе». Несколько слов, которые можно было бы с пользой процитировать, кратко резюмируют учение этой книги по этому вопросу: «Таким образом, очевидно, что это зло не должно приписываться браку, в отсутствие которого брак все еще существовал... Однако нынешнее состояние смертных людей таково, что супружеское сношение и похоть действуют одновременно... Отсюда следует, что младенцы, хотя и неспособные грешить, все же не рождаются без заражения грехом... правда, не из-за того, что законно, а из-за того, что неприлично: ибо из того, что законно, рождается природа; от того, что неприлично, грех» (42).

К концу того же года (419 г.) Августину пришлось поднять снова мучительный вопрос о происхождении души, - и в новом письме к Оптату (120), усердием того же монаха Рената, который некогда довел до его сведения вопросы Оптата, - и в подробном трактате, озаглавленном «О душе и ее происхождение», в качестве ответа на опрометчивую авантюру молодого человека по имени Винцентий Виктор, который упрекнул его в неуверенности в этом вопросе и попытался решить все загадки, хотя, как настаивает Августин, на предположения, которые были отчасти пелагианскими, а отчасти еще хуже. Оптат написал в надежде, что Августин к этому времени получит известие от Иеронима в ответ на посланный ему трактат по этому вопросу.

Августин, отвечая на его письмо, выражает его горе, что он еще не был достоин ответа от Иеронима, хотя прошло пять лет с тех пор, как он написал, но у него остается надежда, что такой ответ придет в свое время. Что касается самого себя, то он признается, что еще не мог видеть, как душа может взять на себя грех от Адама и сама не быть происходящей от него; и он сожалеет о том, что Оптат, хотя и считает, что Бог создает каждую душу для ее рождения, не прислал ему доказательств, от которых он зависит в своем мнении, и не столкнулся с его очевидными трудностями. Он упрекает Оптата в том,

что он смешивает вопрос о том, создает ли Бог душу, с совершенно другим вопросом о том, как Он ее создает, *ex propagine* или *sive propagine*. Никто не сомневается, что Бог создает душу, как никто не сомневается, что Он создает тело. Но когда мы рассматриваем, как Он это делает, трезвость и бдительность становятся необходимыми, чтобы мы не впали неосторожно в пелагианскую ересь. Августин защищает свою позицию неуверенности и перечисляет моменты, в которых он не сомневается: а именно, что душа есть дух, а не тело; что она разумна или интеллектуально; что она не имеет природы Бога, но является настолько бrenным существом, что она способна к ухудшению и отчуждению от жизни Бога, и настолько бессмертным, что после этой жизни она живет в блаженстве или наказании вечно; что она не была воплощена из-за предшествующих заслуг или согласно им, приобретенным в предыдущем существовании, но что она находится под проклятием греха, которое исходит от Адама, и поэтому во всех случаях одинаково нуждается в искуплении во Христе.

Однако весь предмет природы и происхождения души наиболее полно обсуждается в четырех книгах, объединенных под общим заглавием «О душе и ее происхождении». Винцентий Виктор был молодым мирянином, недавно обращенным из рогатианской ереси; когда его друг Петр, пресвитер, показал ему небольшое сочинение Августина о происхождении души, он выразил удивление, что такой великий человек может исповедовать невежество в вопросе, столь близком самому его существованию, и, приняв поощрения, написал для Петра книгу, в которой он атаковал и попытался решить все трудности предмета. Петр воспринял эту работу с восхищением; но Ренат, случившись таким образом, взглянул на нее с недоверием и, обнаружив, что об Августине говорится в ней не слишком любезно, счел своим долгом послать ему копию, что он и сделал летом 419 года. вероятно, лишь поздней осенью следующего года Августин нашел время заняться этим вопросом; но затем он написал Ренату, Петру и две книги самому Виктору, и именно эти четыре книги вместе составляют дошедший до нас трактат.

Первая книга представляет собой письмо к Ренату и предваряется выражением благодарности ему за присылку книги Виктора, а также добрыми чувствами и признательностью за высокие качества самого Виктора (1–3). Затем указываются ошибки Виктора - в отношении природы души (4–9), включая некоторые далеко идущие следствия, вытекающие из них (10–15), а также в отношении происхождения души (16). – 30); и письмо завершается некоторыми замечаниями об опасности аргументации, основанной на умолчании Писания (31), о внутренних противоречиях Виктора (34) и об ошибках, которых следует избегать в любой теории происхождения души, которая надеется быть приемлемой, а именно, что души становятся грешными из-за чуждого первородного греха, что некрещенные младенцы не нуждаются в спасении, что души согрешили в прежнем состоянии и что они осуждены за грехи, которых они не совершали, но совершили бы, если бы прожили дольше.

Вторая книга представляет собой письмо к Петру, предупреждающее его об ответственности, лежащей на нем как верном друге Виктора и священнике, за исправление ошибок Виктора и упрекающем его в необузданном удовольствии, которое он испытывал в грубостях Виктора. Он начинается с вопроса Питеру, что послужило причиной великой радости, которую доставила ему книга Виктора? неужели он впервые узнал из нее содержащиеся в ней старые и изначальные истины? (2–3); или это произошло из-за провозглашенных ею новых заблуждений, семь из которых он перечисляет?(4–16). Затем, упомянув о дилемме, перед которой стоял Виктор: либо он был вынужден отказаться от своего яростного утверждения о креацианизме, либо сделал Бога несправедливым в Его отношениях с новыми душами (17), он говорит о неоправданном догматизме Виктора в этом вопросе (18–21), и завершается суровыми торжественными словами Петру о его ответственности в помещении (22–23).

В третьей и четвертой книгах, адресованных Виктору, полемика, конечно, достигает своего апогея. Третья книга целиком посвящена указанию Виктору, как отца сыну, на ошибки, в которые он впал и которые, в соответствии с его заявлениями о готовности к поправкам, он должен исправить. Перечислены 11 ошибок: 1. Что душа была создана Богом из Себя (3–7); 2. Что Бог будет постоянно создавать души вечно (8); 3. Что душа имеет заслугу добра до рождения (9); 4. (противоречиво), Что душа имеет заслугу зла до рождения (10); 5. Что душа заслуживает быть грешной прежде всякого греха (11); 6. Спасаются некрещенные младенцы (12); 7. Чтобы то, что Бог предопределил, не случилось (13); 8. В Прем.Сол. 41 говорится о младенцах (14); 9. Что некоторые обители Отца находятся вне Царства Божьего (15–17); 10. Что жертва крови Христа была принесена за некрещенных (18); 11. Что некрещенные могли достичь в воскресении Царства Небесного (19). Книга завершается напоминанием Виктору о его заявлениях о готовности исправить свои ошибки и предостережением от упрямства, которое делает еретиком (20–23).

Четвертая книга посвящена более личным элементам полемики и обсуждает моменты, в которых Виктор выразил несогласие с Августином. Она начинается с изложения двух оснований для жалоб, которые Виктор выдвинул против Августина; а именно, что он отказался высказать уверенное мнение о происхождении души и что он утверждал, что душа не телесна, а духовна (1–2). Затем эти две жалобы подробно рассматриваются (2–16 и 17–37). На первую Августин отвечает, что человеческое знание в лучшем случае ограничено, а часто и очень ограничено в том, что ему ближе всего; мы не знаем строения наших тел; и, прежде всего, этот вопрос о происхождении души является одним из тех, по которым никто, кроме Бога, не является компетентным свидетелем. Кто помнит свое рождение? Кто помнит, что было до рождения? Но это всего лишь одна из тем, о которых Бог не говорил однозначно в Писании. В таком случае не лучше ли Виктору подражать осторожному неведению Августина, чем тому, чтобы Августин подражал опрометчивому заявлению Виктора об ошибках? Что душа не телесна, Августин доказывает (18–35) на основании Священного Писания и феноменов сновидений; а потом показывает, в противовес Виктору трихотомия, что Писание учит тождеству «души» и «духа» (36–37). Книга завершается новым перечислением 11 ошибок Виктора (38) и последним предупреждением о его опрометчивости (39). Приятно знать, что и в этом случае Августин обнаружил, что праведность есть плод верных ран друга. Виктор принял упрек и заявил, что получил лучшее образование от своего скромного, но непоколебимого противника.

Спор вступил в новую стадию. Среди изгнанных епископов Италии, которые отказались подписать «Тракторское послание» Зосима, Юлиан Экланский был первым, и в этот момент он предстает как чемпион пелагианства. Печальная судьба настроила этого возлюбленного сына его старого друга против Августина как раз в тот момент, когда, казалось, были основания надеяться, что спор окончен, одержана победа и аплодисменты мира приветствуют его как победителя, наставника Церкви (121). Но быстро стареющему епископу предстояло обнаружить, что в лице этого «очень уверенного в себе молодого человека» ему еще предстояло встретить самого упорного и самого опасного защитника возникших новых лжеучений.

Юлиан отправил в более ранний период два письма Зосиме, одно из которых дошло до нас как «Исповедание веры», а другое из них пыталось максимально приблизиться к августиновским формам речи; причем и то, и другое должно было завоевать положение в церкви для итальянских пелагиан. Теперь он выступал как пелагианин-спорщик; и в противовес книге «О браке и воздержании», которую Августин прислал Валерию, он издал расширенный труд в четырех толстых книгах, адресованный Турбанцию. Выдержки из первой из этих книг были посланы кем-то Валерию и переданы им в руки Алипию, находившемуся тогда в Италии, для передачи Августину. Тем временем Юлиан отправил в Рим письмо, призванное укрепить там дело пелагианства; и

подобное письмо, от имени 18 пелагианствующих италийских епископов, было адресовано Руфу, епископу Фессалоник и представителю римского престола в той части Восточной империи, которая с церковной точки зрения считалась частью Запада, целью этого было получить мощную поддержку этого важного магната, а также, возможно, убежище от преследований внутри его юрисдикции.

Эти два письма попали в руки нового папы Бонифация, который передал их также Алипию для передачи Августину. Таким образом, Алипий вернулся в Африку. Тактика всех этих сочинений Юлиана была по существу одинаковой; он пытался не столько защищать пелагианство, сколько атаковать августинизм и, таким образом, буквально перенести войну в Африку. Он настаивал на том, что испорченность природы, которой учил Августин, не что иное, как манихейство; что суверенитет благодати, как он учил, был только приписыванием Богу «лицеприятия» и пристрастия; и что его учение о предопределении было простым фатализмом. Он обвинял антипелагиан в отрицании благодати сотворенной Богом природы, предопределенного Им брака, данного Им закона, вложенной Им в человека свободы воли, а также совершенства. Он настаивал на том, что это учение бесчестило и само крещение, которое оно исповедовало в чести, поскольку оно утверждало продолжение похотливости после крещения, - и таким образом учило, что крещение не устраняет грехи, а только убирает его, как человек бреет бороду, и оставляет корни, из которых грехи могут вырасти снова, и их нужно будет снова срубить. Он горько жаловался на то, как было осуждено пелагианство, что епископов заставляли подписывать определение догмата не на соборе, а сидя дома; и он потребовал повторного слушания всего дела перед законным собором, чтобы учение манихеев не было навязано миру. Августин почувствовал сильное желание увидеть все сочинение Юлиана на фоне его книги «О браке и вожделении», прежде чем он возьмется ответить на выдержки, присланные ему Валерием; но он не считал себя вправе откладывать подчинившись просьбе этого офицера, написал сразу два трактата, один из которых был ответом на эти выдержки, для Валерия, составив вторую книгу его «О браке и вожделении»; и другой, гораздо более подробный анализ писем Бонифация, который носит название «Против двух писем пелагиан».

Цель второй книги «О браке и вожделении», которую сам Августин заявляет во вступительных предложениях, состоит в том, чтобы «ответить на насмешки своих противников со всей правдивостью и библейским авторитетом, на который он был способен». Он начинает (2) с определения источника выдержек, переданных ему Валерий с работой Юлиана против его первой книги, а затем отмечает искаженную форму, в которой он цитируется в них (3–6), и переходит к утверждению и опровержению обвинения Юлиана в том, что кафолики превратились в манихеев (7–9). В этот момент начинается серьезное опровержение Юлиана и излагается метод, который он предлагает использовать; а именно, привести отрицательные утверждения и опровергнуть их одно за другим (10). Начиная с самого начала, он цитирует сначала название присланной ему работы, в которой объявляется, что она направлена против «тех, кто осуждает супружество и приписывает его плоды дьяволу» (11), что, конечно, говорит Августин, не описывает он или кафолики. Следующие 20 глав (10–30), соответственно, следуя приказу Юлиана, пытаются доказать, что брак хорош и определен Богом, но что его добро действительно включает плодovitость, а не вожделение, которое возникло из греха и заключает в себе грех. Далее утверждается, что учение о первородном грехе не подразумевает злого происхождения человека (31–51); и в ходе этого рассуждения особенно защищаются следующие положения: что Бог производит потомство как для хороших, так и для плохих, точно так же, как Он посылает дождь и солнечный свет на праведных и неправедных (31–34); что Бог сотворил в браке все, кроме его недостатка, вожделения (35–40); что брак не является причиной первородного греха, а лишь каналом через который он передается (41–47); и что утверждение, что зло не может возникнуть из добра, оставляет нас в тисках того самого манихейства, которое так несправедливо

обвиняют католиков, - ибо, если зло не вечно, то из чего еще могло бы оно возникнуть, как не из чего-то хорошего? (48–51). В заключение Августин резюмирует и особенно утверждает, что постыдное вожделение происходит от греха и является виновником греха и его не было в раю (52–54); что дети созданы Богом и только испорчены дьяволом (55); что Юлиан, признавая, что Христос умер за младенцев, признает, что они нуждаются в спасении (56); что дьявол производит в детях не сущность, а повреждение сущности (57–58); и что предположение, что вожделение в какой-либо форме существовало в раю, вносит несоответствия в наше представление о жизни в этой обители изначального блаженства (59–60).

Длинный и важный трактат «Против двух писем пелагиан» состоит из четырех книг, первая из которых отвечает на письмо, отправленное в Рим, а остальные три - на письмо, отправленное в Фессалоники. После краткого вступления, в котором Августин благодарит Бонифация за его доброту и приводит причины, по которым следует отвечать на еретические писания (1–3), он сразу же начинает опровергать клевету, которую находящееся перед ним письмо выдвигает против католиков (4–28). Всего их семь: 1. Что католики уничтожают свободную волю; на что Августин отвечает, что никто «не принуждается ко греху по необходимости своей плоти», но все грешат по свободной воле, хотя ни один человек не может иметь праведной воли, кроме как по благодати Божией, и что на самом деле это пелагиане уничтожают свободную волю, преувеличивая ее (4–8); 2. Августин заявляет, что существующий сейчас брак не от Бога (9); 3. Что половое влечение и половой акт сделаны уловкой дьявола, что является чистейшим манихейством (10–11); 4. Говорят, что ветхозаветные святые умерли во грехе (12); 5. Утверждается, что Павел и другие апостолы были осквернены похотью всю свою жизнь; Ответ Августина на который включает беглый комментарий к Рим.7.7, в котором (исправляя свою более раннюю экзегезу) он показывает, что Павел дает здесь стенограмму собственного опыта типичного христианина (13–24); 6. Говорят, что Христос не был свободен от греха (25); 7. Что крещение не дает полного прощения грехов, но оставляет корни, из которых они могут снова вырасти; на что Августин отвечает, что крещение прощает все грехи, но оставляет похоть, которая, хотя и не является грехом, но является источником греха (26–28). Затем рассматривается положительная часть письма Юлиана и исследуется его исповедание веры против католиков (29–41). Семь утверждений, которые приводит здесь Юлиан, задуманы как обратная сторона семи обвинений против католиков. Он верил: 1. Что свободная воля присуща всем по природе и не может погибнуть из-за греха Адама (29); 2. Тот брак, который существует сейчас, был предопределен Богом (30); 3. Что сексуальный импульс исходит от Бога (31–35); 4. Что люди есть дело Божие, и никого не принуждают делать добро или зло невольно, но благодать помогает им к добру, а дьявол побуждает ко злу (36–38); 5. Что святые Ветхого Завета здесь усовершенствовались в праведности и таким образом перешли в жизнь вечную (39); 6. Что благодать Христова (однозначно) необходима для всех, и все дети, даже дети крещеных родителей, должны быть крещены (40); 7. И что крещение дает полное очищение от всех грехов; об этом Августин многозначительно спрашивает: «Что же тогда это дает младенцам?» (41). Книга завершается ответом на заключение Юлиана, в котором он требует всеобщего собора и обвиняет католиков в манихействе.

Вторая, третья и четвертая книги посвящены письму к Руфу в чем-то сходном, причем вторая и третья книги посвящены клевете, выдвинутой против католиков, а четвертая - притязаниям пелагиан. Вторая книга начинается с отвержения обвинения в манихействе, выдвинутого против католиков (1–4), к которому добавляется резкое замечание, что пелагиане не могут надеяться избежать осуждения, потому что они готовы осудить другую ересь; а потом защищает (с меньшим успехом) римское духовенство против обвинения в уклонении от обращения с пелагианами (5–8), в ходе которого хорошо и решительно сказано все, что можно сказать в защиту колеблющейся политики

Зосимы . Далее рассматриваются обвинения против католического учения и разбираются (9–16), в особенности два важных обвинения в том, что они поддерживают судьбу под именем благодати (9–12) и что они делают Бога «лицеприятным» (13–16).

Ответы Августина на эти обвинения во всех отношениях замечательны. Обвинение в «судьбе» основывается исключительно на католическом отрицании того, что благодать дается по предшествующим заслугам; но и пелагиане не избегают того же обвинения, когда признают, что «судьбы» крещеных и некрещеных младенцев различаются. На самом деле дело не в «судьбе», а в безвозмездной щедрости; и «не католики утверждают судьбу под именем благодати, а пелагиане предпочитают называть Божественную благодать именем «судьбы»» (12). Что касается «принятия людей», мы должны определить, что мы подразумеваем под этим. Бог, конечно, не ставит чью-то «личность» выше чужой; Он дает тому, а не другому, не потому что видит что-то приятное Ему в одном, а не в другом: как раз наоборот. Он дает из Своей щедрости одному, отдавая всем должное, как в притче (Мф.20.9). Спрашивать, почему Он это делает, значит спрашивать напрасно: апостол говорит, что на такие вопросы не отвечает (Рим. 9); и перед немymi младенцами, которые еще неспособны отличаться, всякое возражение против Бога является немым.

С этого момента книга становится исследованием пелагианского учения о предшествующих заслугах (17–23) с выводом о том, что Бог дает все по благодати от начала до конца каждого процесса добрых дел. 1. Он повелевает добром; 2. Он дает желание делать его; и 3. Он дает силу сделать это, и все это по Своей безвозмездной милости. Третья книга продолжает обсуждение клеветы пелагиан против католиков, перечисляя и отвечая на шесть из них: а именно, что католики учат, 1. Что ветхозаветный закон дан не для того, чтобы оправдать послушных, но служить как причина большего греха (2–3); 2. Что крещение не дает полного отпущения грехов, но крещаемые частью Божьи, частью принадлежат дьяволу (4–5); 3. Что Святой Дух не помогал добродетели в Ветхом Завете (6–13); 4. Что библейские святые не были святыми, а лишь менее злыми, чем другие (14–15); 5. Что Христос был грешником по необходимости Своей плоти (несомненно, вывод Юлиана из учения о расовом грехе) (16); 6. Что люди начнут исполнять Божьи заповеди только после воскресения (17–23).

Августин показывает, что в основе всех этих наветов лежит либо недоразумение, либо искажение фактов; и, заключая книгу, перечисляет три главных пункта пелагианской ереси с пятью вытекающими из них притязаниями, которыми они более всего хвастались, а затем разъясняет взаимные отношения трех партий, католиков, пелагиан и манихеев, со ссылкой на эти пункты, показывая, что католики стоят отдельно от обоих других, и осуждают обоих (24–27). Этот вывод на самом деле является подготовкой к четвертой книге, в которой рассматриваются эти пять пелагианских утверждений и после краткого изложения католической позиции по всем ним (1–3) они обсуждаются по очереди (4–19): а именно: хвала твари (4–8), хвала браку (9), хвала закону (10–11), хвала свободе воли (12–16) и хвала святым (17–17) . 18). В конце Августин призывает пелагиан перестать выступать против манихеев только для того, чтобы впасть в столь же дурную ересь, как и их (19); а затем, в ответ на их обвинение в том, что католики провозглашают новое учение, он приводит свидетельство Киприана и Амвросия, получивших похвалу Пелагия, по каждому из трех основных пунктов пелагианства (20–32) (124), а затем завершается заявлением о том, что «нечестивое и неразумное учение», как они называли его, католиков есть вселенская истина (33), и отрицанием права пелагиан просить о всеобщем соборе для их осуждения. (34). Все ереси не нуждаются во вселенском соборе для своего осуждения; как правило, лучше всего искоренить их на месте и не допускать, чтобы то, что может быть ограничено одним краем, тревожило весь мир.

Эти книги были написаны в конце 420 или в начале 421 года, и, по-видимому, Алипий передал их в Италию в последний год. Перед ее окончанием Августин, добыв и

прочитав все нападки Юлиана на первую книгу его сочинения «О браке и вожделении», написал на него полный ответ (125) - задание, которое он тем более стремился выполнить, заметив, что отрывки, присланные Валерием, были не только все из первой книги трактата Юлиана, но и были несколько изменены в извлечении. Получившаяся в результате работа «Против Юлиана», одна из самых длинных из написанных им за весь ход пелагианских споров, демонстрирует автора в его лучших проявлениях: по мнению кардинала Нориса, он предстает в ней «почти божественным», и сам Августин явно придавал ей большое значение. В первой книге этого благородного трактата, заявив о своей неизменной любви к Юлиану, «которого он не мог не любить, что бы он [Юлиан] ни говорил против него» (35), он берется показать, что, прикрепляя позорное имя манихеев на тех, кто утверждает первородный грех, Юлиан обвиняет многих из самых известных отцов как латинской, так и греческой Церквей. В доказательство этого он приводит соответствующие цитаты из Иринея, Киприана, Ретиция, Олимпия, Илария, Амвросия, Григория Назианзина, Василия, Иоанна Константинопольского. Далекий от кафоликов, впадающих в манихейскую ересь, Юлиан сам играет на руку манихеям в их борьбе против кафоликов многими неосторожными заявлениями, как, например, когда он говорит, что зло не может произойти из добра, что нельзя допустить, чтобы работа дьявола распространялась посредством работы Бога, что корень зла не может быть помещен в дар Божий и тому подобное.

Вторая книга переходит к более подробному описанию и приводит пять больших аргументов, которые пелагиане выдвигали против католиков, чтобы проверить их голосом древности. Эти аргументы формулируются следующим образом (2): «Ибо вы говорите: «Что мы, утверждая первородный грех, утверждаем, что дьявол есть творец младенцев, осуждают брак, отрицают, что все грехи отпускаются при крещении, обвиняют Бога в вине греха и вызывают отчаяние в совершенстве». Вы утверждаете, что все это последствия, если мы верим, что младенцы рождаются связанными грехом первого человека и, следовательно, находятся под властью дьявола, если только они не родятся свыше во Христе. Ибо: «Это дьявол творит, - говорите вы, - если они созданы из той раны, которую дьявол нанес человеческому естеству, которое было создано вначале». «И брак осуждается, - говорите вы, - если в нем есть что-то такое, из-за чего он производит тех, кто заслуживает осуждения». «И все грехи не отпускаются в крещении». вы говорите: «если в крещеных парах остается какое-либо зло, от которого рождается злое потомство». «И как же, - спросите вы, - не несправедлив Бог, если Он, прощая крещеным их собственные грехи, все же осуждает их потомство, так как оно, хотя и создано Им, но по неведению и невольно вступает в грехи другие от тех самых родителей, которым они переданы? «Люди также не могут поверить, - добавляете вы, - что добродетель - противоречащей которой следует понимать испорченность - может быть усовершенствована, если они не могут поверить, что она может уничтожить врожденные пороки, хотя, без сомнения, они едва ли могут быть устранены, если считаются пороками, так как не грешит тот, кто не может быть иным, чем он был сотворен». Эта позиция проверяется, один за другим, авторитетом более ранних учителей, к которым обращались в первой книге и которые были осуждены ими.

Остальные четыре книги следуют четырем книгам Юлиана, аргумент за аргументом, подробно опровергая его. В третьей книге утверждается, что, хотя Бог добр и сотворил человека добрым и установил брак, который, следовательно, добр, тем не менее похотливость есть зло, и в ней плоть вожделеет против духа. Хотя целомудренные супруги хорошо используют это зло, воздержанным верующим лучше вообще не использовать его. Указано, как далеко все это от безумия манихеев, мечтающих о материи как о зле по существу и совечном Богу; и показал, что злое вожделение проистекает из непослушания Адама и, передаваясь нам, может быть устранено только Христом. Показано также, что сам Юлиан признает похоть злом, поскольку он говорит о средствах против нее, желает, чтобы она была обуздана, и

говорит о постоянстве, ведущем славную войну. Четвертая книга следует за второй книгой работы Юлиана и выдвигает два основных утверждения: что неверующие не обладают истинными добродетелями и что даже язычники признают вождение злом. Августин также утверждает, что благодать дается не по заслугам, но ее не следует путать с судьбой; и объясняет текст, в котором утверждается, что «Бог желает, чтобы все люди были спасены», в том смысле, что «все люди» означают «все, кто должен быть спасен», поскольку никто не спасен, кроме как по Его воле (127). Пятая книга подобным же образом следует за третьей книгой Юлиана и рассматривает такие темы: что все младенцы теряются из-за греха; что стыд возник у наших прародителей через грех; что грех вполне может быть наказанием за предшествующий грех; что вождение всегда зло, даже у тех, кто с ним не соглашается; что настоящий брак может существовать без полового акта; что «плоть» Христа отличается от «греховной плоти» других людей; и тому подобное. В шестой книге следует четвертая книга Юлиана, и первородный грех доказывается крещением младенцев, учением апостолов, обрядами экзорцизма и экссуфляции, заложенными в форме крещения. Затем с помощью иллюстрации, взятой из маслин, объясняется, как родители-христиане могут произвести на свет невозрожденное потомство; и первоначально утверждается добровольный характер греха, хотя теперь он передается по наследству.

После завершения этой важной работы в полемике наступило затишье, длившееся несколько лет; и спокойное опровержение пелагианства и разъяснение христианской благодати, данное Августином в его «Энхиридионе» (128), вполне могло показаться ему заключительным словом по этому всепоглощающему предмету. Но он еще не отдал миру все свои сокровища, и мы можем радоваться тому, что через пять-шесть лет впоследствии он возобновил обсуждение некоторых наиболее важных аспектов учения о благодати. Обстоятельства, вызвавшие это, достаточно интересны сами по себе и открывают нам непривычный взгляд на монашескую жизнь того времени.

В Адрумете, столичном городе провинции Визакция, находился важный монастырь (129), из которого около 426 г. монах по имени Флор отправился в путешествие милосердия в свою родную страну Узалис. В пути он встретил письмо Августина к Сиксту (130), в котором излагались учения о безвозмездной и предшествующей благодати. Он очень обрадовался и, достав копию, отослал ее обратно в свой монастырь для назидания своих братьев, а сам отправился в Карфаген. В монастыре письмо произвело большое волнение: без ведома аббата Валентина оно было прочитано вслух монахам, многие из которых были неискушены в богословских вопросах; и пять или больше из них были очень оскорблены, и заявили, что свободная воля была уничтожена им. Между братьями возникла тайная борьба, и некоторые из них встали на крайние позиции с обеих сторон. Обо всем этом Валентин оставался в неведении до тех пор, пока не вернулся Флор, на которого нападали как на виновника всех беспорядков и который считал своим долгом сообщить аббату о положении дел. Валентин сначала обратился к епископу Эводию за такими наставлениями, которые помогли бы Августину составить письмо, понятное самому простому монаху. Эводий ответил, хваля их рвение и порицая их сварливость, и объясняя, что Адам обладал полной свободой воли, но теперь она ранена и слаба, и миссия Христа как врача состояла в том, чтобы исцелить и восстановить ее. «Пусть читают, - это его предписание, слова отцов Божиих... А когда не понимают, пусть не скоро порицают, но молятся о разумении». Это, однако, не излечило недовольных, и братья обратились к святому пресвитеру Сабрину и получили книгу с ясными толкованиями. Но и это не было удовлетворительным; и Валентин, в конце концов, неохотно согласился на то, чтобы проконсультироваться с самим Августином, опасаясь, как он говорит, чтобы, наводя справки, он должен казаться колеблющимся о правде. В результате двум членам общины было разрешено отправиться в Гиппон, но они не взяли с собой ни представления, ни похвалы от своего настоятеля. Тем не менее Августин принял их без колебаний, так как они держались слишком просто, чтобы

позволить ему заподозрить их в обмане. Теперь мы получаем представление о жизни в монашеском доме великого епископа. Монахи рассказали свою историю, их вежливо выслушали и терпеливо наставили; а так как они стремились вернуться домой до Пасхи, то получили письмо для Валентина (131), в котором Августин кратко разъясняет природу возникшего недоразумения и указывает на то, что и благодать, и свободную волю нужно защищать, и ни одно из них не преувеличивать настолько, чтобы отрицать другое. Послание Сикста, объясняет он, было написано против пелагиан, утверждающих, что благодать дается по заслугам, и кратко излагает истинное учение о благодати как обязательно безвозмездной и, следовательно, предваряющей.

Когда монахи уже собирались отправляться домой, к ним присоединился третий спутник из Адруметума, и они продолжили свой визит. Это дало ему возможность, которой он так жаждал, для их более полного обучения: он читал с ними и объяснял им не только свое письмо к Сиксту, из-за которого возник спор, но и большую часть основной литературы пелагианской полемики (132), экземпляры которой также были переписаны для них, чтобы взять с собой домой; и когда они были готовы к отъезду, он послал через них еще одно, более длинное письмо Валентину и дал им в руки трактат, составленный для их особого употребления, который, кроме того, он им объяснил. Это более длинное письмо, по существу, является призывом «не уклоняться ни направо, ни налево» - ни на левую сторону пелагианского заблуждения, отстаивающего свободу воли таким образом, чтобы отрицать благодать, ни на правую - равной ошибки такой поддержки благодати, как если бы мы могли безнаказанно отдаться злу. И благодать, и свободная воля должны быть

провозглашены; верно и то, что благодать не дается заслугам, и то, что мы должны быть судимы в последний день по нашим делам. Трактат, составленный Августином для более полного изложения этих учений, представляет собой важную работу «О благодати и свободе воли».

После краткого вступления, объясняющего причину его написания и призывающего монахов к смирению и научению под Божьими откровениями (1), Августин начинает с утверждения и доказательства двух утверждений, о которых Писание ясно учит, что у человека есть свобода воли (2–5).), и, столь же ясно, необходимость благодати для совершения какого-либо добра (6–9). Затем он исследует отрывки, которые пелагиане считают учением о том, что мы должны сначала обратиться к Богу, прежде чем Он посетит нас Своей благодатью (10–11), а затем берется показать, что благодать не по заслугам (12), апеллируя особенно к учению и примеру Павла и отвечая на утверждение, что прощение есть единственная благодать, которая дается не по нашим заслугам (15–18), и на вопрос: «Каким образом может вечная жизнь быть и благодатью, и наградой?» (19–21). Далее объясняется природа благодати, что это такое (22). Не закон, что дает только познание греха (22–24), не природа, которая делала бы ненужной смерть Христову (25), и не простое прощение грехов, как Молитва Господня (которую следует читать с комментариями Киприана на нее) достаточно показывает (26). Не годится и сказать, что она дана по заслугам доброй воли, чтобы отличать доброе дело по благодати от доброй воли, предшествующей благодати (27–30); ибо Писание противится этому, и наши молитвы за других доказывают, что мы ожидаем, что Бог будет первым, поскольку и Писание, и опыт доказывают, что это так и есть. Далее показано, что в обращении сердца участвуют как свободная воля, так и благодать (31–32), и что любовь есть источник всего хорошего в человеке (33–40), что, однако, мы имеем только потому, что Бог сначала возлюбил нас (38), и что, безусловно, больше, чем знание, хотя пелагиане признают, что только последнее происходит от Бога (40). Таким образом, из Писания (41–43) доказывается суверенное правление Бога человеческой воли, и показан совершенно безвозмездный характер благодати (44), в то время как единственная возможная теодицея заключается в уверенности в том, что Господь всей земли поступит правильно. Ибо, хотя никто не знает, почему Он берет одного и оставляет другого, все мы знаем, что Он

ожесточает судом и спасает милостиво, что Он не ожесточает тех, кто не заслуживает ожесточения, но те, кого Он спасает, не заслуживают спасения (45). Трактат завершается призывом к его молитвенному и многократному изучению (46).

Единственная просьба, которую Августин сделал, отправляя эту работу Валентину, заключалась в том, чтобы послать к нему Флора, из-за которого возник спор, чтобы он мог поговорить с ним и узнать, был ли он неправильно понят, или он сам неправильно понял Августина. В связи с этим в это же время Флор прибыл в Гиппо с письмом (133) от Валентина, в котором Августин именуется «господином папой» (*domine papa*), благодарит его за «сладкие» и «исцеляющие» наставления и представляет Флора как человека, чьей истинной вере можно доверять. Как из письма Валентина, так и из намеков, которые дает Августин, совершенно ясно, что его любящее обращение с монахами принесло замечательные плоды: «никто не был унижен к худшему, некоторые созидались к лучшему». Ему сообщили, что кто-то в монастыре возражал против учения, которому он их учил, что «никакой человек не должен порицаться за несоблюдение заповедей Божиих; но только у Бога следует просить, чтобы Он мог сохранить их» (135). Другими словами, было сказано, что если все добро в конечном счете происходит от благодати Божией, то человека не следует обвинять в том, что он не делает того, чего он не может сделать, но следует просить Бога сделать для человека то, что Он один мог сделать: мы должны, словом, обратиться к источнику силы.

Это послужило поводом для написания еще одного трактата «Об упреке и благодати» (136), целью которого было объяснить отношение благодати к человеческому поведению и особенно показать, что суверенитет Божьей благодати не заменяет нашего долга по отношению к самим себе или нашим братьям. Он начинается с благодарности Валентину за его письмо и за то, что послал Флора (которого Августин находит хорошо наставленным в истине), благодарению Богу за хороший результат от предыдущей книги, рекомендуя ее дальнейшее изучение, а затем кратко излагая католическую веру относительно благодати, свободной воли и закона (1–2). Общее положение, которое защищается, состоит в том, что безвозмездный суверенитет Божьей благодати не заменяет человеческие средства для ее получения и стойкости в ней (3). Это видно на примере апостола, который использовал все человеческие средства для совершения своего дела, но все же исповедовал, что «умножил Бог» (3). Затем даются ответы на возражения (4), особенно на главное, что «не моя вина, если я не делаю того, на что не получил благодати» (6); на что Августин отвечает (7–10), что мы заслуживаем порицания за само наше нежелание быть обличенными, что на том же основании предписание закона и проповедь Евангелия были бы бесполезны, что пример апостола противится такому положению, и что наша совесть свидетельствует, что мы заслуживаем упрека за то, что не пребываем на правильном пути.

С этого момента возникает важная дискуссия в этом отношении о даре стойкости (11–19) и о Божьем избрании (20–24); учение состоит в том, что никто не спасается, если не проявляет настойчивости, и все, кто предопределен или «призван по назначению» (фраза Августина для того, что мы должны называть «действенным призванием»), будут упорствовать, и тем не менее, что мы сотрудничаем по своей воле во всех добрых делах и заслуживаем порицания, если мы этого не делаем. Получил ли Адам дар стойкости, и вообще какая разница между данной ему благодатью (которая была той благодатью, по которой он мог устоять) и той, что ныне дается детям Божьим (то есть той благодатью, которой мы действительно сотворены стоять), обсуждается далее (26–38), чтобы показать превосходящее величие даров благодати сейчас по сравнению с теми, что были даны до грехопадения. Затем энергично утверждается необходимость Божьей милости во все времена и наша постоянная зависимость от нее (39–42); даже в день суда, если нас не осудят «по милости», мы не сможем спастись (41). Трактат заканчивается заключительным приложением всей дискуссии к конкретному вопросу, упреку (43–

49). Если мы видим, что обличение является одним из способов, с помощью которых Бог осуществляет Свои благодатные намерения, оно не может противоречить суверенитету этой благодати; ибо, конечно, Бог предопределяет средства с целью (43). Мы также не можем знать в своем неведении, является ли наше упрек в каждом отдельном случае средством исправления или основанием для большего осуждения. Как же мы смеем удерживать его? Пусть, однако, он будет ступенчатым, и будем всегда помнить о его назначении (46–48). Прежде всего, не смеем удерживать его, чтобы не утаить от брата нашего средств к его выздоровлению, а также не ослушаться повеления Божия (49).

Вскоре после этого (около 427 г.) Августин был призван попытка вернуть себе карфагенского брата по имени Виталий, который был привлечен к суду по обвинению в учении о том, что начало веры было не даром Божьим, а актом свободной воли человека (*ex propria voluntatis*). По сути, это была полупелагианская позиция, которая впоследствии сыграла столь важную роль в истории; и Августин теперь трактует ее как обязательно подразумевающую основную идею пелагианства. В важном письме, которое он отправил Виталию (137), он сначала утверждает, что его позиция несовместима с молитвами Церкви. Он, Августин, молится, чтобы Виталий пришел к истинной вере; но не приписывает ли эта молитва возникновение праведной веры Богу? Церковь так молится за всех людей: священник у алтаря увещевает народ молиться Богу за неверующих, чтобы Он обратил их в веру; за оглашенных, чтобы Он мог вдохнуть в них стремление к возрождению; для верных, чтобы с Его помощью они могли устоять в том, что они начали: неужели Виталий откажется повиноваться этим увещаниям, потому что для него вера является добровольной, а не даром Божьим? Более того, станет ли карфагенский ученый восставать против толкования Киприаном «Отче наш»? Ибо он определенно учит, что мы должны просить у Бога то, что, по словам Виталия, должно быть получено от нас самих. Мы можем пойти дальше: не Киприан, а Павел говорит: «Помолимся Богу, чтобы нам не делать зла» (2 Кор.13, 7); именно псалмопевец говорит: «Бог направляет шаги человека» (Пс. 36, 23). «Если мы хотим защищать свободную волю, не будем бороться против того, чем она делается свободной. Ибо тот, кто борется против благодати, благодаря которой воля освобождается для отвержения зла и творения добра, желает, чтобы его воля оставалась в плену. Скажи нам, умоляю тебя, как может апостол говорить: «Благодарим Отца, соделавшего нас достойными иметь нашу долю со святыми во свете, избавившего нас от власти тьмы и переведшего нас в царство Сына любви Его» (Кол. I, 12, 13), если не Он, а мы сами освобождаем наш выбор? Таким образом, это ложное выражение благодарности Богу как будто делает то, чего не делает; и ошибся тот, кто сказал, что «Он делает нас пригодными и т. д.». «Благодать Божия» поэтому не состоит в природе свободной воли, в законе и учении, как мечтает пелагианское извращение; но дается за каждое отдельное действие по воле Его, о Котором написано» в Пс. 67.10.

Примерно в середине письма Августин излагает 12 суждений против пелагиан, которые важны, поскольку сообщают нам то, что, по его мнению, в итоге полемики было главным пунктом спора. «Поскольку, - пишет он, - мы христиане-кафолики: 1. Мы знаем, что новорожденные дети еще не сделали в своей жизни ничего ни хорошего, ни дурного, и не пришли они к несчастьям этой жизни по заслугам какой-то предыдущей жизни, которых никто из них не мог иметь в себе; и тем не менее, поскольку они рождены плотски после Адама, они заражаются заразой древней смерти через первое рождение и не освобождаются от наказания вечной смерти (которой заражаются справедливым осуждением, переходящим от одного ко всем), кроме тех, кто по благодати рожден свыше во Христе. 2. Мы знаем, что благодать Божия не дается ни детям, ни взрослым по нашим заслугам. 3. Мы знаем, что она не дается за какое-либо из действий. 4. Мы знаем, что это дано не всем людям; а тем, кому дано, не только не дано по заслуги дел, но даже не дается им по заслугам их воли; и это особенно заметно у детей. 5. Мы знаем, что тем, кому это

дается, дается по безвозмездной милости Божией. 6. Мы знаем, что тем, кому не дано, не дано по справедливому суду Божию. 7. Мы знаем, что все мы предстанем перед судом Христовым, и каждый получит соответственно тому, что он сделал в теле, а не тому, что он сделал бы, если бы прожил дольше, будь то добро или зло. 8. Мы знаем, что даже дети должны получить соответственно тому, что они сделали в теле, будь то добро или зло. Но по тому, что «сделали» не от себя, но действиями тех, чьи ответы за них говорят, что они и отрелись от дьявола, и уверовали в Бога, поэтому они причислены к числу верных и имеют участие в утверждении Господа, когда Он говорит: «Все, кто уверуют и крестятся, спасутся». Поэтому и к тем, кто не принимает сего таинства, принадлежит следующее: «а кто не уверует, осужден будет» (Мк., 16, 16). Отсюда и они, как я сказал, если умирают в таком раннем возрасте, конечно, судятся по тому, что они сделали в теле, то есть веру сердца и уст своих покровителей, когда они крещены или не крещены, когда они едят или не едят плоти Христовой, когда они пьют или не пьют Его кровь, - потом вещам, которые они делали в теле, а не по тем, что, если бы они жили дольше, они бы сделали. 9. Мы знаем, что блаженны мертвые, умирающие в Господе; и то, что они сделали бы, если бы прожили дольше, им не вменяется. 10. Мы знаем, что те, кто всем сердцем верят в Господа, делают это по своей свободной воле и выбору. 11. Мы знаем, что мы, уже уверовавшие, поступаем с праведной верой по отношению к нежелающим веровать, когда молим Бога, чтобы они пожелали этого. 12. Мы знаем, что для тех, кто верят из этого числа, мы и должны, и правильно и истинно привыкли воздавать благодарение Богу за Его благодеяния».

Несомненно, такая совокупность утверждений свидетельствует о том, что их автор является христианином и в уме, и в сердце: они замечательны во всех отношениях; и даже в вопросе о спасении младенцев, где он еще не видел света истины, он выражает себя таким образом, что его искренняя вера в Божью благость столь же почетна, как и его верность тому, во что он верил. правда и справедливость. Здесь его учение о Церкви пошло наперекосяк и затуманило его представление о достигаемости благодати; но мы, кажется, видим между строк обещание более яркой зари истины, которая еще не наступила. Остальная часть послания занята изложением и одобрением этих утверждений, которые стоят в одном ряду с богатейшими отрывками антипелагианских писаний и повсюду дышат тоской по своему корреспонденту, которая, как мы не можем не надеяться, оказалась спасительной для его веры.

Не случайно ошибка Виталия приняла полупелагианскую форму. К этому времени чистое пелагианство перестало быть актуальной проблемой. Сам Августин, несомненно, еще не покончил с этим. Вторая книга его трактата «О браке и возжелении», которая, по-видимому, была доставлена в Италию Алипием в 421 г., сразу же привлекла внимание Юлиана, и в том же году он подробно ответил на нее в восьми книгах, адресованные Флору. Но Юлиан был теперь в Киликии, и его книга медленно продвигалась на запад. Он был найден в Риме Алипием, по-видимому, в 427 или 428 году, и он сразу же приступил к его переписыванию для своего друга. Возникла возможность отправить ее в Африку до того, как она была закончена, и он отправил Августину пять готовых книг с настоятельной просьбой уделить им его немедленное внимание и обещанием отправить остальные три как можно скорее. Августин сообщает о своих успехах в своем ответе им в письме, написанном Квдовултеусу, по-видимому, в 428 году (138). Этот диакон убеждал Августина дать церкви краткий отчет обо всех ересях; и Августин оправдал себя в невозможности немедленного выполнения этой задачи пресом работы на его руках. Он писал свои Ретракции и уже закончил две их книги, в которых он рассмотрел 232 работы. Его письма и проповеди остались, и многие из писем он прочитал должным образом. Кроме того, рассказывает он своему корреспонденту, он работал над ответом на восемь книг новой работы Юлиана. Работая день и ночь, он уже закончил свой ответ на первые три книги Юлиана и приступил к четвертой, все еще ожидая прибытия последних трех, которые Алипий обещал прислать. Если бы он завершил ответ на пять книг Юлиана,

которые у него уже были; с другой стороны, прежде чем остальные трое доберутся до него, он мог бы приступить к работе, которую Квдовултдеус так искренне желал, чтобы он взялся за нее.

В свое время, какими бы ни были испытания и труды, которые нужно было сначала преодолеть, был написан желанный трактат «О ересях» (около 428 г.), и 88-я глава его дает нам желанный сжатый отчет о пелагианской ереси: что можно принять как обратную сторону изложения кафолической истины, данного в письме к Виталию (139). Но составление этой работы было не единственным препятствием, которое отложило завершение второй сложной работы против Юлиана. По промыслу Божию жизнь этого великого лидера в битве за благодать должна быть продлена, пока он не смог иметь дело и с полупелагианством. Информация о возникновении этой новой формы ереси в Марселе и других местах Южной Галлии была передана Августину вместе с мольбами о том, чтобы он, как «великий покровитель веры», оказал помощь в борьбе с ней, двумя мирянами, с которыми у него уже была переписка - Проспером и Иларием. Но в то же время уже был ясен существенно пелагианизирующий характер его формообразующих элементов. Его представители, как правило, были готовы признать, что все люди потеряны в Адаме, и никто не может восстановиться по своей воле, но все нуждаются в благодати Божией для спасения. Но они возражали против учения о предваряющей и непреодолимой благодати; и утверждали, что человек может инициировать процесс спасения, обратившись сначала к Богу, что все люди могут сопротивляться благодати Божией, и не может быть дана благодать, которую они не могли бы отвергнуть, и особенно они отрицали, что дары благодати приходят независимо от заслуг, фактические или предполагаемые. Они говорили, что учение Августина о призвании избранных Божиих по Своему замыслу равносильно фатализму, противоречит учению отцов и истинному церковному учению и, если бы даже оно было истинным, не должно проповедоваться по причине его склонности доводить людей до безразличия или отчаяния. Следовательно, Проспер особенно желал, чтобы Августин смог указать на опасный характер этих взглядов и показать, что предваряющая и содействующая благодать не противоречат свободе, что Божье предопределение не основано на предвидении восприимчивости к своим объектам и что учения о благодати могут проповедоваться без опасности для души.

Ответом Августина на эти призывы стал труд в двух книгах «О предопределении святых», вторая книга которого обычно известна под отдельным заглавием «Дар стойкости». Первая книга начинается с тщательного разбора позиций его новых противников: они имели правильное начало, веря в первородный грех и признавая, что никто не спасается от нее, кроме Христа, и что благодать Божия руководит волей людей, и без благодати никто не может довольствоваться добрыми делами. Эти вещи также послужат хорошей отправной точкой для их продвижения к принятию предопределения (1–2). Первый вопрос, требующий обсуждения в подобных обстоятельствах, - дает ли Бог самое начало веры (3); поскольку они признают, что того, на чем ранее настаивал Августин, было достаточно, чтобы доказать, что вера была даром Божиим, поскольку возрастание веры было дано Им, но не настолько, но чтобы начало веры могло быть понято как человеческое, к которому, таким образом, Бог добавляет все другие дары (ср. 43). Августин настаивает, что это не что иное, как пелагианское утверждение благодати по заслугам (3), это противоречит Писанию (4–5) и порождает в нас высокомерное хвастовство (6). Он отвечает на возражение, что он сам когда-то придерживался этой точки зрения, исповедуя ее и объясняя, что он был обращен от нее текстом 1 Кор. 4 7, примененным Киприаном (7–8), и разъясняет этот стих как содержащий в своих узких границах достаточный ответ на современные теории (9–11). Далее он отвечает на возражение, что апостол отличает веру от дел и что в таких отрывках подразумеваются только дела, указывая на Иоан. 6 28 и подобные утверждения у Павла (12–16). Затем он отвечает на возражение, что он сам ранее учил, что

Бог действовал по предвидению веры, показывая, что его неправильно поняли (17–18). Затем он показывает, что нет возражений против предопределения, если оно не возражает с равной силой против благодати (19–22), – поскольку предопределение есть не что иное, как Божье предвидение благодати и подготовка к ней, а все вопросы суверенитета и тому подобное относятся к благодати. Разве Бог не знал, кому Он собирается дать веру (19)? Или он обещал результаты веры, дел, не обещая той веры, без которой, как и прежде, дела были невозможны? Разве это не лишает Бога при исполнении Своего обетования Его силы и не ставит Его в зависимость от человека (20)? Почему люди больше готовы полагаться на свою слабость, чем на Божью силу? Считают ли они Божьи обетования более ненадежными, чем свои собственные действия (22)? Затем Августин доказывает верховную власть благодати и предопределения, которое есть не что иное, как приготовление к благодати, поразительными примерами младенцев и, прежде всего, человеческой природы Христа (23–31), а затем говорит о двояком призвании: одно призвание внешнее и одно «в соответствии с целью», причем последнее действительно и суверенно (32–37). В заключение полупелагианская позиция тщательно определена и опровергнута, как и более грубое пелагианство, по Священному Писанию обоих Заветов (38–42).

Цель второй книги, дошедшей до нас под отдельным названием «О даре стойкости» состоит в том, чтобы показать, что стойкость, претерпевающая до конца, в такой же степени от Бога, как и начало веры, и что ни один человек, «призванный по изволению Божию» и получивший это подарок, может упасть от благодати и быть потерянным. Этой теме посвящена первая половина трактата (1–33). Он начинается с различия между временной стойкостью, которая длится какое-то время, и той, которая продолжается до конца (1), и утверждает, что последняя, несомненно, является даром Божьей благодати и, следовательно, испрашивается у Бога, что в противном случае было бы насмешкой (2–3). Этому нас могла бы научить сама молитва «Отче наш», как она учит нас в толковании Киприана: каждое прошение может быть прочитано как молитва о стойкости (4–9). Конечно, более того, этот дар нельзя потерять, иначе он не был бы «до конца». Если человек оставляет Бога, то, конечно же, это делает он сам, и он, несомненно, находится под постоянным искушением сделать это; но если он пребывает с Богом, то именно Бог обеспечивает этот дар, и Бог в равной степени может удержать человека, когда он влечется к Нему, как и привлечь его к Себе (10–15). Здесь он снова утверждает, что благодать не по заслугам, а всегда по милости; и объясняет и иллюстрирует неисследимые пути Бога в Его суверенном, но милосердном обращении с людьми (16–25), и завершает эту часть трактата защитой себя от враждебных цитат из его ранних работ о свободе воли, которые он уже исправил в своих опровержениях. Во второй половине книги обсуждаются возражения, которые выдвигались против проповеди предопределения (34–62), как если бы она противоречила и ослабляла проповедь Евангелия. Он отвечает, что Павел и апостолы, Киприан и отцы проповедовали вместе; что такие же возражения будут лежать против проповеди самого Божия предвещения и благодати, да и против проповеди каких-либо добродетелей, как, например, послушания, при объявлении их дарами Божиими. Он подробно отвечает на возражения и показывает, что такая проповедь есть пища для души и не должна быть удержана от людей; но объясняет, что ее нужно давать мягко, с умом и молитвенно. Весь трактат заканчивается обращением к молитвам Церкви как свидетельствующим, что всякое добро от Бога (63–65), и к великому примеру незаслуженной благодати и верховного предопределения в избрании одной человеческой природы без предшествующей заслуги, к соединиться в одном лице с Вечным Словом – иллюстрация его темы безвозмездной благодати Божией, которую он неустанно приводит (66–67).

Эти книги были написаны в 428–429 годах, и после их завершения была возобновлена незавершенная работа против Юлиана. Алипий прислал оставшиеся три

книги, и Августин медленно дочитал до конца свой ответ на шестую книгу. Но его снова пришлось прервать, и это время самым серьезным из всех перерывов. 28 августа 430 г., когда вандалы гремели у ворот Гиппона, исполненный добрых дел и веры, он отвратил лицо свое от раздоров - богословских или мирских - и вошел в покой с Господом. Которого он так любил.

Последняя работа против Юлиана была уже одной из самых значительных по объему всех его книг; но она так и не была закончена и до сегодняшнего дня сохраняет значимое название «Неоконченное произведение». Августин не решался взяться за эту работу, так как находил аргументы Юлиана слишком глупыми, чтобы заслуживать опровержения или давать повод для действительно назидательных рассуждений. И, конечно, результат падает ниже обычного уровня Августина, хотя это не связано, как часто говорят, с ослабленными способностями и преклонным возрастом; ничто из того, что он написал, не превосходит по нежной красоте и сдержанной силе две книги «О предопределении святых», которые были написаны после того, как были завершены четыре книги этого сочинения. План работы состоит в том, чтобы изложить аргументы Юлиана его собственными словами и дополнить их его замечаниями; тем самым придавая ему форму диалога. Он следует за работой Юлиана, книга за книгой. В первой книге изложены и даны ответы на некоторые клеветы, которые Юлиан выдвинул против Августина и кафолической веры на почве своего исповедания первородного греха. Юлиан утверждал, что, поскольку Бог справедлив, Он не может вменять чужие грехи невинным младенцам; поскольку грех есть не что иное, как злая воля, не может быть греха у младенцев, которые еще не используют свою волю; а так как свобода воли, данная человеку, состоит в способности как грешить, так и не грешить, то свобода воли отрицается теми, кто приписывает грех природе. Августин отвечает на эти аргументы и отвечает на некоторые возражения, высказанные против его работы «О браке и вожделении», а затем исправляет ложные толкования Юлианом некоторых мест Писания из Иоан.8, Рим.6,7,, и 2 Тимофею. Вторая книга представляет собой обсуждение Рим. 5. 12, что Юлиан пытался, как и другие пелагиане, объяснить «подражанием» дурному примеру Адама. В третьей книге исследуется злоупотребление Юлианом некоторыми отрывками Ветхого Завета - Втор. 24., 2 Цар.14, Иез. 18.-в его попытке показать, что Бог не вменяет грехи отца детям; а также его подобное злоупотребление Евр.11. Обвинение в манихействе, которое так неоднократно выдвигал Юлиан против католиков, затем исследуется и опровергается. Четвертая книга посвящена резкой критике Юлианом «О браке» Августина и «Вожделения», 2. 4–11 и доказывается из 1 Иоан.2.16 что похоть есть зло, и дело не Бога, а дьявола. Он утверждает, что стыд, который сопровождает это, происходит из-за его греховности, и что во Христе его не было; также, что младенцы рождаются противными первому греху, и доказывает испорченность их происхождения от Прем.Сол. 10, 11. Пятая книга защищает «О браке и вожделении» 2. 12., и доказывает, что здоровая природа не может иметь стыда из-за своих членов и необходимости возрождения того, что порождено посредством постыдного вожделения. Затем обсуждается злоупотребление Юлианом 1 Кор. 15 Рим. 5., Мтф.7. 17 и 33, со ссылкой на «О браке и вожделении» 2. 14, 20, 26, затем происхождение зла и обращение Бога со злом в мире. Шестая книга пересекает критические замечания Юлиана в отношении "Брака и вожделения" 2. 34., и утверждает, что человеческая природа изменилась к худшему из-за греха Адама и, таким образом, стала не только греховной, но и источником грешников; и что силы свободной воли, благодаря которым человек мог поначалу поступать правильно, если хотел, и воздерживаться от греха, если хотел, были утрачены из-за греха Адама. Он атакует юлианское определение свободы воли как «способности грешить и не грешить» (*possibilitas peccandi et non peccandi*); и доказывает, что зло этой жизни есть наказание за грех, включая прежде всего физическую смерть. В конце он рассматривает 1 Кор. 15. 22.

Хотя великий проповедник благодати был унесен смертью до завершения этой книги, но его работа не осталась незавершенной. В течение следующего года (431) Вселенский собор в Эфесе осудил пелагианство для всего мира; а тщательно продуманный трактат против чистого пелагианства Юлиана уже в 430 г. стал анахронизмом. Полупелагианству еще только предстояло исчерпать себя и проникнуть в самое сердце испорченной церкви, чтобы его было нелегко вытеснить; но пелагианство должно было умереть вместе с первым поколением его защитников. Когда мы сейчас оглядываемся назад, на почти полтора тысячелетия, прошедшие с тех пор, как Августин жил и писал, мы обращаемся к его «Предопределению святых» - хорошо завершенному трактату, - а не к незаконченной работе, которую мы рассматриваем как венец и завершение его трудов для благодати.

Часть IV: Богословие благодати

Богословие, которое Августин противопоставлял в своих антипелагианских трудах заблуждениям пелагианства, вкратце является богословием благодати. Его корни были глубоко укоренены в его собственном опыте и в учениях Писания, особенно того апостола, которого он любит называть «великим проповедником благодати» и следовать за которым, в его мере, было его самым большим желанием. Благодать Божия в Иисусе Христе, переданная нам Святым Духом и засвидетельствованная любовью, которую Он изливает в наши сердца, есть центр, вокруг которого вращается вся эта сторона (142) его системы, и зародыш, из которого она растет. Он был тем более способен сделать его таким центральным из-за гармонии этого взгляда на спасение с общим принципом всего его богословия, которое было теоцентричным и вращалось вокруг его концепции Бога как имманентного и живого Духа, в Котором все живет, движется и имеет свое бытие (143). Подобным образом, Бог есть абсолютное добро, и все добро происходит либо от Него Самого, либо через Него; и только когда Бог делает нас хорошими, мы способны делать что-то хорошее.

Необходимость благодати для человека Августин доказывал, исходя из состояния человечества как соучастника греха Адама. Бог сотворил человека правым и наделил его человеческими способностями, в том числе свободой воли (144), и дал ему свободно ту благодать, благодаря которой он мог сохранить свою праведность (145). Будучи таким образом подвергнут испытанию (146), с Божественной помощью, позволяющей ему устоять, если он захочет, Адам использовал свой свободный выбор для греха и вовлек весь свой род в свое падение (147). Именно из-за этого греха он умер физически и духовно, и эта двойная смерть переходит от него к нам (148). В том, что все его потомки по обычному рождению соучастники вины и осуждения Адама, Августин уверен из учения Писания; и это факт первородного греха, от которого не свободен никто, рожденный от Адама, и от которого никто не освобождается, кроме возрожденных во Христе (149). Но как мы делаемся причастниками этого, он менее уверен: иногда он говорит так, как будто это произошло от некоего таинственного единства рода, так что все мы лично присутствовали в индивидуальном Адаме, и, таким образом, весь род был одним человеком, согрешившим (150), иногда он говорит больше в смысле современных реалистов, как будто грех Адама развратил природу, а природа теперь развращает тех, кому она сообщается (151), иногда он говорит так, как если бы это было следствием простого наследования (152), иногда, опять же, как если бы оно зависело от присутствия постыдного вожделения в акте деторождения, так что распространение вины зависит от воспроизводства потомства посредством вожделения.

Так или иначе, грех распространяется, и все человечество стало грешным в Адаме. Результатом этого является то, что мы потеряли образ Божий, хотя и не в таком смысле, чтобы не осталось от него никаких черт; но потеряно что-нибудь действительно хорошее в нас самих (155). Это включает, конечно, и рабство нашей воли. Августин,

пишущий для всех, трактует эту тему народным языком. Но ясно, что в своем мышлении он различал волю как способность и волю в более широком смысле. Как простая способность воля есть и всегда остается безразличной вещью (156), как после грехопадения, как и до него, пребывая в безразличии и наготове, как флюгер, обращаемый туда, куда направит ветер, дующий из сердца («воля» в более широком смысле). Иначе после падения. В раю человек пребывал в полноте способности: он имел *posse non recedere*, но еще не имел *non posse recedere* (158) то есть был наделен способностью к той и другой участи и обладал благодатью Божией, по которой мог устоять, если бы он захотел, но также и силой свободной воли, благодаря которой он мог бы пасть, если бы захотел. Своим падением он изменился, развратился и находится под властью сатаны; его воля (в более широком смысле) теперь ранена, изранена, больна, порабощена, - хотя способность воли (в узком смысле) остается безразличной (159). Критика Августином различения Пелагием (160) «способности» (*possibilitas, posse*), «воли» (*voluntas, velle*) и «действия» (*actio, esse*) не относится к самому различению, а исходит из невозможности помещать силу в простую способность или возможность, а не в живого агента, который «желает» и «действует». Он сам принимает по существу такое же распределение, только с этой поправкой (161), и, таким образом, оставляет безразличной способность воли, но приписывает способность использовать ее активному агенту, человеку. Соответственным характеру этого человека будет и употребление свободной воли. Если человек будет святым, он будет пользоваться ею свято, а если он испорчен, то он будет пользоваться греховно: если он по существу свят, он не может (как и Сам Бог) греховно пользоваться своей волей; и если он порабощен греху, он не сможет извлечь из нее пользы. Последнее есть нынешнее состояние человека по природе. У людей есть свободная воля (162); способность, посредством которой они действуют, остается безразличной, и им позволено пользоваться ею так, как они хотят: но так, как они не могут желать и потому не могут выбирать ничего, кроме зла (163), и поэтому они сами, их выбор и, следовательно, их воля всегда злы и никогда не добры. Таким образом, они являются рабами греха, которому они повинуются; и в то время как их свободная воля помогает грешить, она бесполезна для совершения какого-либо добра, если они сначала не будут освобождены благодатью Божьей.

Бесспорно, что этот взгляд согласуется с современной психологией: представим себе однажды «волю» просто как всего человека в отношении хотения, и сразу же станет очевидным, что, как бы ни была абстрактно свободна «воля», оно обусловлено и порабощено во всех своих действиях характером волевого агента: плохой человек не перестает быть плохим в акте воли, а хороший человек остается хорошим даже в своих действиях выбора. По своей природе благодать есть содействие, помощь от Бога; и всякая Божественная помощь может быть включена в этот термин, как и то, что может быть названо естественным, так и то, что можно назвать духовной помощью (164). Духовная благодать включает в себя, несомненно, всю внешнюю помощь, которую Бог дает человеку для совершения своего спасения, такую как закон, проповедь Евангелия, пример Христа, посредством которого мы можем научиться правильно; оно включает также прощение грехов, посредством которого мы освобождаемся от уже совершенной вины; но прежде всего она включает в себя ту помощь, которую Бог дает Своим Святым Духом, действующим внутри, а не снаружи, благодаря которой человек может выбирать и делать то, что он видит, посредством учений закона, или Евангелия, или естественной совести, и быть правым (165). В эту помощь включены все те духовные упражнения, которые мы называем возрождением, оправданием, стойкостью до конца, словом, вся Божественная помощь, благодаря которой мы, становясь христианами, отличаемся от других людей. Августин любит изображать эту благодать как написание Божьего закона (или Божьей воли) в наших сердцах, так что впоследствии она проявляется как наше собственное желание, и еще более часто как изливание любви в наши сердца Духом Святым, данным нам во Христе Иисусе; следовательно, как изменение характера,

посредством которого мы начинаем любить и свободно выбирать, в сотрудничестве с Божьей помощью, как раз то, что до сих пор мы не могли выбрать, потому что были в рабстве греха.

Благодать, таким образом, не делает свободную волю пустой (166): она действует через ее свободу и воздействует на нее только тем, что освобождает ее от рабства греху, т. е. освобождает деятеля, пользующегося волей, так что он более не поработен своими плотскими похотями и получает возможность пользоваться своей свободной волей. в выборе добра; и, таким образом, только по благодати свободная воля может действовать во благо. Но именно потому, что благодать изменяет характер и таким образом дает возможность человеку, до сих пор поработенному греху, впервые желать и использовать свою свободную волю во благо, по самой природе дела она и является предваряющей» (167). Само название означает, что она необходима безвозмездно (168), поскольку человек поработен греху, пока ему не будут даны все заслуги. то, что он может иметь до этого, являются плохими заслугами и заслуживают наказания, а не даров благосклонности.

Итак, когда спрашивают, на основании чего дается благодать, на него можно ответить только: «на основании бесконечного милосердия и незаслуженного благоволения Божия» она наделяет человека заслугой добра. Все люди в равной степени заслуживают смерти, и все, что приходит к ним на пути благословения, неизбежно является даром Божьей свободной и незаслуженной милости. Это в равной степени относится ко всякой благодати. Прежде всего ясно, что благодать, дающая веру, корень всех других милостей, дается от Бога не заслугам благоволения или зарождающемуся обращению к Нему, но по Его суверенному благоволению (170). Но в равной степени это верно и для всех других Божественных даров: мы действительно можем говорить о «добрых заслугах» как о последующей вере; но так как все эти заслуги коренятся в вере, то они суть не что иное, как «благодать на благодати», и люди нуждаются в милости Божией всегда, во всей этой жизни, и даже в самый судный день, когда, если их судить без милости, они должны быть осужденными (171).

Если мы спросим, почему Бог дает благодать, мы можем только ответить, что это по Его неизреченной милости; и если мы спросим, почему Он дает это одному, а не другому, что мы можем ответить, кроме того, что это по Его воле? Власть благодати проистекает из самой ее безвозмездности (172): там, где ее никто не заслуживает, она может быть дана только суверенным благоволением великого Дарителя - и это необходимо непостижимо, но не может быть несправедливо. Мы действительно можем смутно уловить некоторые причины, по которым можно предположить, что Бог не решил дать Свою спасительную благодать всем (173) или даже большинству (174); но мы не можем понять, почему Он решил дать ее только отдельным людям, кому Он дал, и утаивать от тех, от кого Он утаил. Здесь мы приходим к апостольскому возгласу: «О, бездна богатства и милосердия, и справедливости Божией!» (175).

Действие благодати соответствует ее природе. Взятое в целом, оно представляет собой восстанавливающее начало, посланное Богом для восстановления человека от его рабства греху, и за его преобразование по Божественному образу. Что касается времени ее даяния, то это либо действующая, либо содействующая благодать, т. е. либо благодать, которая первой позволяет воле избирать добро, либо благодать, сотрудничающая с волей, уже способной делать добро; поэтому она также называется либо предшествующей, либо последующей благодатью (176). Ее следует понимать не как ряд несвязанных божественных даров, а как постоянное истечение от Бога; но мы можем рассматривать ее на различных стадиях его действия в людях, как принцип, приносящий прощение грехов, веру, которая есть начало всякого добра, любовь к Богу, возрастающую силу добрых дел, и настойчивость до конца (177).

В любом случае, и во всех своих действиях одинаково, именно потому, что это сила свыше и живой источник новой и воссозданной жизни, благодать неотразима и непоколебима (178). Те, кому Господь дает дар веры, действующей изнутри, а не извне,

конечно, имеют веру, и не могут не верить. Те, кому дано терпение до конца, должны быть стойкими до конца. Не следует возражать против того, что многие, как кажется, начинают хорошо, но не проявляют настойчивости: это также от Бога, Который действительно дал в таких случаях великие благословения, но это не благословение стойкости до конца. Все, что есть у хороших людей, дал Бог; а если чего у них нет, то потому, конечно, что Бог не дал им этого. Нельзя также возразить, что это оставляет все неопределенным: это лишь неизвестно нам, но это не неопределенность; мы не можем знать, что у нас должен быть какой-либо дар, который Бог суверенно дает, конечно, до тех пор, пока он не будет дан, и поэтому мы не можем знать, что у нас есть стойкость до конца, пока мы действительно не претерпим до конца (179). Но кто назовет то, что Бог делает и знает, что Он должен делать, неясным, и что человек должен делать наверняка? Не годится и сказать, что таким образом нам ничего не остается делать: без сомнения, все в руках Божиих, и мы должны славить Бога, что это так, но мы должны сотрудничать с Ним; и именно потому, что Он производит в нас желание и действие, так что нам стоит со страхом и трепетом совершать свое спасение. Бог не определил цель, не определив назначенных средств (180).

Теперь, утверждает Августин, поскольку благодать, безусловно, безвозмездна и не дается ни по каким предшествующим заслугам, она предшествует всякому добру и, следовательно, суверенна и даруется только тем, кого Бог избирает для принятия к Себе; мы должны, конечно, верить, что вечный Бог предвидел все это с самого начала. Он был бы чем-то меньшим, чем Бог, если бы Он не предвидел, что намеревается даровать эту предваряющую, безвозмездную и суверенную благодать некоторым людям, и если бы Он не предвидел в равной степени и конкретных лиц, которым Он намеревался даровать ее. Предвидеть - значит заранее подготовить, и это и есть предопределение (181). Августин утверждает, что не может быть никаких возражений против предопределения, рассматриваемого как таковое, в уме любого человека, который верит в Бога: то, против чего люди возражают, - это безвозмездная и суверенная благодать, к которой не добавляется никаких дополнительных условий и. необходимых предпосылок, ибо она была заранее известна и подготовлена от вечности.

Что предопределение не исходит из предузнания добра или веры (182), следует из того, что оно есть не что иное, как предвидение и приготовление благодати, которая по самой своей идее безвозмездна и не по каким-либо заслугам, суверенна и дается согласно только по замыслу Божию, для обращения и для веры и добрых дел. Именно суверенитет благодати, а не ее предвидение или приготовление к ней, отдает людей в руки Божии и полностью связывает спасение с Его незаслуженным милосердием. Но именно потому, что Бог есть Бог, конечно, никто не получает благодати, кто не был предузнан и предизбран для дара; и, конечно же, каждый, кто был заранее известен и избран для этого, не может не получить его. Поэтому число предопределенных определено, и определено Богом (183). Является ли это судьбой? Люди могут называть Божью благодать судьбой, если захотят; но это не судьба, а незаслуженная любовь и нежное милосердие, без которых никто не был бы спасен (184). Парализует ли это наши усилия? Только тем кто не будет стремиться повиноваться Богу, потому что послушание - это Его дар. Это несправедливо? Далеко нет: неужели Бог не сделает то, что пожелает, со Своей незаслуженной милостью? Это не что иное, как безвозмездное милосердие, суверенно распределяемое, предвиденное и предусмотренное от вечности Тем, Кто избрал нас в Своем Сыне.

Когда Августин начинает говорить о средствах благодати, т. е. о путях и обстоятельствах ее передачи людям, он приближается к месту встречи двух очень непохожих течений своего богословия - своего учения о благодати и своего учения о Церкви. - и он, к сожалению, отклоняется от естественного курса своего богословия чуждым влиянием. Он, правда, не привязывает действие благодати к средствам в таком смысле, что благодать должна быть дана в точное время применения средств. Он не

отрицает, что «Бог может, даже когда никто не упрекает, исправить того, кого пожелает, и привести его к благотворному умерщвлению покаяния самой сокровенной и самой могущественной силой Своего врачевания». Это должно быть известно, чтобы человек мог спастись (186) (ибо как уверовать без проповедника?), но проповедник ничто, и проповедь ничто, а только Бог, дающий рост (187). Августин даже имеет что-то вроде отдаленного проблеск того, что с тех пор называют различием между видимой и невидимой Церковью, - говоря о людях, еще не родившихся, как среди тех, кто «призван по изволению Божию», и, следовательно, из числа спасенных, которые составляют Церковь (188) - утверждая, что так называемые призванные, еще до того, как они уверуют, являются «уже детьми Божиими». зачислены в память своего Отца с неизменной уверенностью» (189) и, в то же время, допуская, что в видимой Церкви уже есть много тех, кто не принадлежит к ней и поэтому может от нее отойти. Но он учит, что те, кто таким образом потеряны из видимой Церкви, потеряны из-за какой-то роковой ошибки в их крещении или из-за грехов после крещения; и что те, кто «призваны по назначению», предопределены не только ко спасению, но ко спасению через крещение. Благодать не привязана к средствам в том смысле, что она дается только в средствах; но она связана со средствами в том смысле, что оно не дается без средств. Крещение, например, абсолютно необходимо для спасения: не допускается никаких исключений, кроме тех, которые исключают принцип, - крещение кровью (мученичество)¹⁹⁰ и, несколько неохотно, крещение намерением. И крещение, когда оно принято достойно, абсолютно действенно: «если бы человек умер тотчас же после крещения, то у него не осталось бы вообще ничего, за что можно было бы подвергнуть его наказанию» (191). Никто не спасся, кто не был крещен; спасает благодать Божия, но крещение есть канал благодати, без которого никто не получает ее (192).

Самым печальным следствием, вытекавшим из этого учения, было то, что Августин был вынужден утверждать, что все те, кто умер некрещеными, включая младенцев, окончательно потеряны и отправляются на вечную муку. Он не уклонялся от этого вывода, хотя и отводил место наилегчайшего наказания в аду тем, кто не виновен ни в каком грехе, кроме первородного, но отошел от этой жизни, не омыв его "банею возрождения". Это темная сторона его сотериологии; но следует помнить, что это было не его богословие благодати, а всеобщее и традиционное убеждение в необходимости крещения для отпущения грехов, которое он унаследовал вместе со всем своим временем, навязавшим ему это. Богословию благодати суждено было в руках его преемников, которые с радостью признали, что они научены им, устранить это препятствие и из христианского учения; и если не Августину, то богословию Августина христианский мир обязан своим освобождением от столь ужасного и невероятного догмата.

Вместе с учением о проклятии младенцев ушел и другой камень преткновения, не столько августинского, сколько церковного богословия. Не из-за своего богословия благодати или своего учения о предопределении Августин учил, что спасены сравнительно немногие из рода человеческого. Опять же потому, что он верил, что для спасения необходимы крещение и присоединение к видимой Церкви. И только благодаря богословию благодати Августина, которое отдает человека в руки все милостивого Спасителя, а не в руки человеческого учреждения, люди могут видеть, что в спасении всех, кто умирает в младенчестве, невидимая Церковь Божия охватывает подавляющее большинство рода человеческого, спасенного не омовением воды, подаваемой Церковью, а кровью Христа, подаваемой собственной рукой Бога вне обычных каналов Его благодати. Мы действительно рождаемся во грехе, и те, кто умирают в младенчестве, Адам, дети гнева, как и другие; но рука Божия не укорачивается пределами Его Церкви на земле, чтобы она не могла спасти. Во Христе Иисусе все души принадлежат Господу, и только душа, которая сама согрешит, умрет (Иез. 18I. 1-4); и единственный суд, которым люди будут судимы, исходит из того принципа, что те, кто

согрешил без закона, также погибнут без закона, а те, кто согрешил под законом, будут судимы по закону (Откр.2,12).

Таким образом, хотя богословие Августина имело в себе очень сильный церковный элемент, оно было со стороны, представленной в полемике против пелагианства, отчетливо антицерковническим. Его центральной мыслью было абсолютная зависимость человека от благодати Божией в Иисусе Христе. Он делал все, что касалось спасения, от Бога и возводил к Нему источник всех благ. «Без Меня вы ничего не можете делать», - надпись на одной стороне; на других подставках написано: «Все Твое». Августин считал, что тот, кто строит на человеческом фундаменте, строит на песке, и возлагал все свои надежды на саму Скалу. И там же он основал свое учение; как он не доверял человеку в вопросе спасения, так он не доверял ему и в форме богословия. Никакой другой из отцов так добросовестно не разработал свое богословие из откровенного Слова; никакие другие из них так строго не исключали человеческие прибавления. Предметы, которыми занимается богословие, заявляет он, таковы, что «мы никоим образом не смогли бы узнать, если бы не поверили им на основании свидетельства Священного Писания». как оно принимает решение в пользу той или иной стороны» (194) «Мы должны сначала преклонить свои шеи перед авторитетом Писания, – настаивает он, – чтобы мы могли прийти к знанию и пониманию через веру» (195). И это не только его теория, а его практика» (196). Никакая богословская мысль никогда не была, можно сказать более широко, более добросовестно выработанной из Священного Писания. Она обошлась без ошибок? Нет; но его ошибки лежат на поверхности, а не в сущности. Она ведет к Богу, и она пришла от Бога; и среди споров столетий веков оно показало себя как здание, прочное ядро которого построено из материала «непоколебимого» (197).

Примечания:

1. О заслугах и прощении грехов, 3. 6, 11, 12; Против двух писем пелагиан, iv. 32; Против Юлиана, т.е. 4; О ересях, 88; и часто в других местах. Иероним нашел корни этой теории у Оригена и Руфина (Письмо 133, 3), но это другое дело. Сравните «О первородном грехе», 25.
2. Предисловие к Книге IV. его работы над Иеремией.
3. Latin Christianity, т.е. 166, примечание 2.
4. Trois Premiere Siecles, ii. 375.
5. De Natura Deorum, III. 36.
6. История Соборов Церкви (ЕТ), ii. 446, примечание 3.
7. Сравните прекрасное утверждение в Dogmengeschichte Томасия, i. 483.
8. О трудах Пелагия, 46; О заслугах и прощении грехов, III. 1; Послание 186 и др.
9. О природе и благодати, 1.
10. Послание к Деметрию, 16.
11. До. 2 и 19.
12. О даре упорства, 53.
13. О природе и благодати, 49.
14. О даре упорства, 4; Против двух писем пелагиан, III. 24; IV. 2 кв.
15. О Духе и Букве, 4; О природе и благодати, 53; О трудах Пелагия, 20, 22, 38; О благодати Христовой, 2, 3, 8,31, 42, 45; Против двух писем пелагиан, iv. 11; О благодати и свободе воли, 23-26 и часто.
16. О первородном грехе, 14.
17. О первородном грехе, 14.
18. О первородном грехе, 14.
19. Незавершенная работа, iii. 82.
20. Делай. я. 91; сравнить сделать. я. 48, 60; II. 20. «В человеке нет ничего греховного, если нет ничего по его воле». «В младенцах вообще нет первородного греха».
21. О первородном грехе, 30.
22. О благодати Христа, 43.
23. Незавершенная работа, т. е. 91; ср. 69.
24. Д-р Мэтисон прекрасно говорит (Expositor, I. IX. 21): « Между христианской и языческой

идеей молитвы существует такая же разница, как и между христианской и языческой идеями молитвы». между христианской и языческой идеей греха. Язычество ничего не знает о грехе, оно знает только грехи: оно не имеет понятия о принципе зла, оно постигает только последовательность греховных поступков». Это тоже пелагианство.

25. См. Schaff, Church History, iii. 804; и Dogmengeschichte Томасиуса, I. 487-8.

26. Против двух писем пелагиан, III. 25 и 4. в начале.

27. Это относится к раннему пелагианству; Юлиан был готов признать, что от Адама исходит смерть, а не грех.

28. О первородном грехе, 13.

29. В начале 412 г. или, что менее вероятно, согласно Ballerini и Nefele 411.

30. См. О первородном грехе, 2, 3, 12; О трудах Пелагия, 23. Они даны и Мариусом Меркатором (Migne, xlviii. 69, 70), а пятый пункт (о спасении некрещеных младенцев) опущен хотя, по-видимому, по ошибке.

31. Сохранено Августином, «О первородном грехе», 3, 4.

32. Отчет об этом соборе дан самим Орозием в его «Апологии свободы воли».

33. Полный отчет и критика разбирательства даны Августином в его «Процессах Пелагия».

34. О первородном грехе, 13, в конце.

35. Проповеди Августина (Migne, v. 1511).

36. Сравните введение Кэнона Брайта в его Избранных антипелагианских трактатах, с. хли.

37. См. выше, с. хв., и отрывки из Августина, процитированные в примечании 3.

38. Фраза Проспера.

39. Августин тщательно излагает их учение в своем «О предопределении святых», 2.

40. Сравните его работу, написанную в этом году, «О некоторых вопросах» с Симплицианом. О развитии богословия Августина см. замечательное утверждение в Neander's Church History, ET, 2i. 625 кв.

41. О делах Пелагия, 46.

42. О заслугах и прощении грехов, III. 12.

43. Послание 157, 22.

44. О трудах Пелагия, 46.

45. Проповедь 176, 2.

46. Проповедь 174.

47. До.

48. О заслугах и прощении грехов, III. 1.

49. О заслугах и прощении грехов, i. 1. Сравните Послание 139.

50. О важности крещения младенцев в полемике и о том, почему это было так, см. Проповедь 165, 7 кв. «Что вы скажете? «Именно то, — говорит он, — что Бог творит каждого человека бессмертным». Почему же тогда умирают младенцы? Ибо если я скажу: «Почему умирают взрослые люди?» вы бы сказали мне: «Они согрешили». Поэтому я не спорю о взрослых: я привожу младенчество в свидетели против вас», и так далее, красноречиво развивая аргумент.

51. О заслугах и прощении грехов, III. 1.

52. Письмо 139, 3.

53. Письмо 140.

54. См. гл. 1 и 5.

55. Проповедь 163 трактует текст аналогичным образом.

56. См. эту молитву, прекрасно проиллюстрированную из Писания, в книге «О достоинствах» и отпущение грехов, ii. 5.

57. См. выше, с. хв.

58. Как указано выше, с. XX.

59. Послание 146. См. О трудах Пелагия, 50, 51, 52.

60. Послание 149. См. особенно 18 кв.

61. Послание 121.

62. Проповедь 293.

63. Проповедь 176, 2.

64. , «V Calendus Julii», т. е. 27 июня; но в нем также говорится: «In natalis martyris Guddentis», чей день, по-видимому, был 18 июля. Некоторые мартирологи приписывают 28 июня Гауденцию

(которое читается здесь в некоторых копиях), но, возможно, не Гуддене.

65. Проповедь 294.

66. Этот отрывок подробно цитируется в «О заслугах и прощении грехов, III. 10. Сравните с двумя буквами пелагиан, iv. 23.

67. Послание 157, 22.

68. Послание 156 среди писем Августина.

69. Послание, 157, 22.

70. Послание 177, 6; и 179, 2.

71. Послание 168. О действиях Пелагиуса, 48.

72. О делах Пелагиуса, 47; и Послание 186, 1.

73. Сравните О природе и благодати, 7; и Послание 186, 1.

74. Послание 169, 13.

75. О природе и благодати, 1. Югурта Саллюстия, пролог.

76. О текущей работе Августина см. Послание 169, 1 и 13.

77. Этот аргумент встречается в Комментариях Пелагия к Павлу, написанном до 410 г., и уже до Августина в «О заслугах и прощении грехов» и т. д., III. 5.

78. Послание 166.

79. Почти современное письмо к Океану (Послание 180, написанное в 416 г.) обращается к тому же предмету и в том же духе, показывая, насколько это было в мыслях Августина. Сравните Послание 180, 2 и 5.

80. Послание 172.

81. См. О совершенстве человеческой праведности, 1.

82. Migne's Edition of Augustin's Works, vol. т. стр. 1719-1723.

83. Сравните приведенные выше слова Цицерона, с. xiv.

84. Сравните аналогичные слова в Послании 177, 3, написанном не только после того, как стало известно о происшедшем в Палестине, но и после обличительных решений африканских соборов.

85. Послания 175 и 176 в «Письмах Августина».

86. Послание 177. Другими епископами были Аврелий, Алипий, Эводий и Посидий.

87. Послание 178.

88. Послание 179.

89. См. том. я. этой серии, с. 459, и приведенные там ссылки. Сравните яркий рассказ о них каноника Робертсона в его «Истории христианской церкви», II. 18, 145.

90. Послание 188.

91. Сравните О благодати Христа, 40. В последующих разделах рассматриваются некоторые из его утверждений.

92. Послания 181, 182, 183 среди писем Августина.

93. Послание 186, написанное совместно с Алипием.

94. Книга, подаренная ему Тимасие и Иаковом, на которую есть ответ «О природе и благодати».

95. Сравните также письмо Иннокентия (послание 181) к Карфагенскому собору, гл. 4, а также Неандер, History of the Christian Church, ET, ii. 646, цитируется в этой связи, как показывающее, что Иннокентий «осознал, что этот спор был связан с другим способом рассмотрения отношения Божьего промысла к творению». Как будто и этого Августин не видел!

96. Книга, адресованная Дардану, в которой пелагиане опровергаются, но не упоминаются, относится примерно к этому времени. Ср. Опровержения, 2. 49.

97. Проповедь 131, произнесенная в Карфагене.

98. О благодати Христовой, 2.

99. 99 Так называемое исповедание веры, посланное Иннокентию после Синода Диосполия, но прибывший уже после смерти Иннокентия.

100. О первородном грехе, 1.

101. До., 5.

102. О благодати Христовой, 55.

103. О даре стойкости, 55.

104. Сравните ниже, стр. iv-lviii. Неандер во втором томе (ET) своей «Истории христианской церкви» обсуждает этот вопрос в очень честном духе.

105. Английская версия, хсv., см. стих 6.

106. Проповедь 26.

107. Послание 190.
108. См. Послание 194, 1.
109. См. Послание 191, 1.
110. Послание 191.
111. Послание 194.
112. По-видимому, впервые об этом сообщил Августину Мариус Меркатор в письме, полученном в Карфагене. См. Послание 193, 3.
113. Как, например, в «О заслугах и прощении грехов» и т. д., т. е.
114. Послание 193.
115. Сравните о восьми вопросах Дулькиция, 3.
116. То есть о заслугах и прощении грехов и т. д., II. 30 sq.
117. Послание 196.
118. О браке и возжелении, i. 2.
119. Сравните бенедиктинское предисловие с «Неоконченным произведением».
120. Послание 202, бис. Сравните Послание 190.
121. Сравните Послание 195.
122. Впоследствии Юлиан отверг это письмо, возможно, из-за некоторых фальсификаций, которые оно претерпело; но оно, кажется, определено его.
123. Ср. с двумя письмами пелагиан, III. 24: и см. выше, с. хв.
124. А именно: свидетельство Киприана о первородном грехе (20-24), о даровой благодати (25-26), о несовершенстве человеческой праведности (27-28) и свидетельство Амвросия о первородном грехе (29), о даровой благодати (30) и о несовершенстве человеческой праведности (31).
125. Сравните Послание 207, написанное, вероятно, во второй половине 421 года.
126. То есть Златоуст.
127. Сравните Об упреке и благодати, 44, и примечание к нему.
128. См. том. III. этой серии, стр. 227, кв.
129. Теперь часть Туниса.
130. Послание 194.
131. Послание 214.
132. Послание 215, 2 кв.
133. Послание 216.
134. Об упреке и благодати, 1.
135. Опровержения, ii. 67. Сравните On Rebuke and Grace, 5 sq.
136. О важности этого трактата для учения Августина о предопределении см. Wiggers' Augustinianism and Pelagianism, ET p. 236, где можно найти очерк истории этого учения в трудах Августина .
137. Послание 217.
138. Послание 224.
139. Отношение к пелагианству следующее: «Они до такой степени враги благодати Божией, которую мы были предопределены к усыновлению сынов Иисусом Христом Себе (Еф. I: 5), и которой мы избавлены от власти тьмы, чтобы уверовать в Него и быть переведены в Его Царство (Кол. I, 13) - поэтому Он говорит: «Никто не приходит ко Мне, если не будет дано ему от Отца Моего» (Иоан., 6, 66) - и благодаря чему любовь изливается в наши сердца (Рим. 5. 5), чтобы вера действовала любовью: что они верят, что человек способен без нее соблюдать все Божественные заповеди, тогда как, если бы это было правдой, то явно было бы пустым делом то, что Господь сказал: Без Меня не можете делать ничего» (Иоан. 15, 5). Когда Пелагий был, наконец, обвинен братьями в том, что он ничего не приписывал содействию благодати Божией в соблюдении Его заповедей, он уступил их упреку, поскольку не ставил эту благодать выше свободы воли, но с неверная хитрость подчинила его, говоря, что оно дано людям для этой цели; а именно, чтобы они могли легче исполнить по благодати то, что им было велено делать по свободной воле. Говоря «чтобы они могли легче», он, конечно, хотел, чтобы поверили, что хотя и с большим трудом, но тем не менее люди способны без Божественной благодати исполнять Его повеления. Но та благодать Божия, без которой мы не можем сделать ничего доброго, говорят он, существует не иначе, как в свободной воле, которую без всяких предшествующих заслуг получила от Него наша природа; и что Он добавляет Свою помощь только в том, чтобы по Его закону и учению мы могли научиться тому, что должны делать, но не в чтобы даром Его Духа мы могли делать то, что, как мы узнали, должно быть сделано. Соответственно, они признают, что знание, которое изгоняет

невежество, дается нам Богом, но отрицают, что дается любовь, благодаря которой мы можем жить благочестивой жизнью; так что, если знание, которое без любви надмевает, есть дар Божий, то сама любовь, которая назидает, чтобы знание не надмевало, не есть дар Божий (1 Кор.8, 11). Они также уничтожают молитвы, возносимые Церковью, будь то за неверующих и противящихся учению Божьему, чтобы они могли обратиться к Богу; или за верных, чтобы вера умножилась в них, и они могли быть стойкими в этом. Ибо они утверждают, что люди не от Него получают это, но имеют от нас самих, говоря, что благодать Божия, которою мы освобождаемся от нечестия, дается по нашим заслугам. Пелагий, без сомнения, был вынужден осудить это из страха быть осужденным епископским судом в Палестине; но обнаружено, что он все еще учит этому в своих более поздних произведениях. Они также дошли до того, что сказали, что жизнь праведников в этом мире безгрешна, и Церковь Христова совершенствуется ими в этой земной жизни до совершенной без пятна и порока (Еф. 4. 27). как будто не Церковь Христова во всем мире взывает к Богу: «Прости нам наши долги». Они также отрицают, что дети, рожденные плотским путем после Адама, заражаются заразой древней смерти с момента своего первого рождения. Ибо они утверждают, что они рождаются такими без всяких уз первородного греха, что нет абсолютно ничего, что должно быть отпущено им во втором рождении, однако они должны быть крещены; но для того, чтобы, усыновленные в возрождении, они могли быть допущены в Царство Божие и, таким образом, были переведены из хороших в лучшие, а не для того, чтобы они могли быть омыты этим обновлением от всякого зла старых уз. Ибо хотя они и не крещены, но обещают им, хотя и вне Царствия Божия, но все же некую вечную и благословенную жизнь их собственную. Они также говорят, что сам Адам, даже если бы он не согрешил, умер бы в теле, и что эта смерть пришла бы не как заслуга к греху, а как состояние природы. Им возражают и некоторые другие вещи, но это главное, а также либо все, либо почти все, остальные можно понимать как зависящие от них».

140. Сравните Послания 225, 1 и 156. Конечно, не факт, что это

тот самый Иларий, который писал Августину из Сицилии, но это кажется вероятным.

141. В письмах 225 и 226.

142. Это необходимое ограничение, ибо есть и другая, церковная сторона богословия Августина, которое лишь укладывалось рядом и искусственно сочеталось с его богословием благодати. Это был традиционный элемент его учения, но он был далек от определяющего или формирующего элемента. Как справедливо указывает Томасий (Dogmengeschichte, I, 495), и его опыт, и Писание стояли у него выше традиции.

143. Только одно из странных утверждений профессора Аллена в «Непрерывности христианской мысли» состоит в том, что он полагает, что «августинианское богословие опирается на трансцендентность Божества как на управляющий принцип» (стр. 3), что отождествляется с «молчаливым предположением». деизма» (стр. 171) и объяснено как включающее «локализацию Бога как физической сущности в бесконечной удаленности», «отделенный от мира бесконечными просторами пространства». На самом деле, концепция Августина о Боге была концепцией имманентного Духа, и, следовательно, его склонность была явно склонна к пантеистическому, а не деистическому взгляду на Его отношение к Своим творениям. И это верно не только «на определенном этапе его карьеры» (с. 6), что является всего лишь попыткой профессора Аллена примирить факты со своей теорией, а со всей его жизнью и со всем его учением. Он, без сомнения, не так учил Божественной имманентности, чтобы сделать Бога автором формы, а также материи всех действий Его творений, или сделать невозможным для Его творений уход от Него; это означало бы выйти за пределы, отделяющие представление о христианской имманентности от чистого пантеизма, и сделать Бога виновником греха, а все Его творения - не чем иным, как Его проявлениями.

144. Об упреке и благодати, 27, 28.

145. Об упреке и благодати, 29, 31 кв.

146. Об упреке и благодати, 28.

147. Об упреке и благодати

, 28. . 2, 12, 14; На Троицу, IV. 13.

149. О заслугах и прощении грехов, i. 15 и часто.

150. Против двух писем пелагиан, IV. 7; О заслугах и прощении грехов, III. 14, 15.

151. О браке и возжелении, II. 57; О Городе Бога, xiv. 1.

152. Против двух писем пелагиан, IV. 7.

153. О первородном грехе, 42.

154. Опровержения, II. 24.
155. Против Юлиана, IV. 3, 25, 26. Сравните Dogmengeschichte Томасиуса, i. 501 и 507.
156. О Духе и Букве, 58.
157. О заслугах и прощении грехов, II. 30.
158. О порицании и благодати, 11.
159. О Духе и букве, 58.
160. О благодати Христовой, 4 кв.
161. О предопределении святых, 10.
162. Против двух букв пелагианцы, т. 5. Послание 215, 4 и част.
163. Против двух писем пелагиан, I. 7. Сравните i. 5, 6.
164. Проповедь 26.
165. О природе и благодати, 62. О благодати Христовой, 13. Об упреке и Благодать, 2 кв.
166. О Духе и Букве, 52; О благодати и свободе воли, 1 кв.
167. О Духе и букве, 60 и часто.
168. О природе и благодати, 4 и часто.
169. О благодати Христовой, 27 и часто.
170. О благодати Христовой, 34 и часто.
171. О благодати и свободе воли, 21.
172. О благодати и свободе воли, 30 и часто.
173. О даре настойчивости, 16; Против двух писем пелагиан, ii. 15.
174. Послание к Оптату, 190.
175. О предопределении святых, 17, 18.
176. О благодати и свободе воли, 17; О трудах Пелагия, 34 и част.
177. Сравните Dogmengeschichte Томасиуса, I. 510.
178. Об упреке и благодати, 40, 45; О предопределении святых, 13.
179. О порицании и благодати, 40.
180. О даре стойкости, 56.
181. О предопределении святых, 36 кв.
182. О даре стойкости, 41 кв. ., 47.
183. Об упреке и благодати, 39. Сравните 14.
184. О даре стойкости, 29; Против двух писем пелагиан , ii. 9 кв.
185. Об упреке и благодати, 1.
186. О предопределении святых, 17, 18; если Евангелие не проповедуется в каком-либо конкретном месте, это доказывает, что у Бога там нет избранных.
187. О заслугах и прощении грехов и т. д., ii. 37.
188. Об упреке и благодати, 23.
189. До., 20.
190. О душе и ее происхождении, i. 11; II. 17.
191. О заслугах и прощении грехов и т. д., II. 46.
192. Об учении Августина относительно крещения см. преподобного Джеймса Филда Сполдинга «Учение и влияние Августина», стр. 39, кв.
193. О душе и ее происхождении, IV. 14.
194. О заслугах и прощении грехов и т. д., II. 59.
195. О заслугах и прощении грехов, i. 29.
196. Сравните On the Spirit and the Letter, 63.
197. По предмету всего этого раздела сравните Augustinische Studien Рейтера, который попал в руки только после того, как все было уже напечатано , но который во всех существенных вопросах: такие как формообразующий принцип, источники и основные черты богословия Августина находится в существенном согласии с тем, что здесь сказано.