

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

М.С. Григорьевский

**Значение благодати Божией,
веры и добрых дел человека для
оправданий его перед Богом, по
римско-католическому учению**

*Опубликовано:
Христианское чтение. 1906. № 8. С. 254-284.*

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия
(www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием
авторства без возможности изменений.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

—

Значеніе благодати Божіей, вѣры и добрыхъ дѣлъ человѣка для оправданія его предъ Богомъ, по р.-католическому ученію.

—

ХРИСТИАНСКАЯ церковь есть дѣло любви Божіей. Любовь была ея начальною причиною (*causa principalis*), воззавшею ее къ бытію: единственно по благодати Божіей сотворенъ родъ человѣческой, составляющей церковь. Любовь составляетъ и цѣль церкви (*causa finalis*), потому что Богу угодно было, чтобы между Нимъ и Его церковью, а также и между самими членами церкви, царствовала чистая, святая, божественная любовь, которая есть и будетъ вѣчнымъ источникомъ блаженства для вѣрующихъ въ Бога. Любовь же послужила и средствомъ (*causa instrumentalis*) въ рукахъ Господа къ основанію церкви. Вначалѣ Онъ различными благодѣянiями привлекалъ къ Себѣ сердца людей; „въ послѣдніе дни“ явилъ намъ всю полноту любви чрезъ Сына своего, преподавшаго намъ совершеннѣйшій законъ жизни. Между членами церкви любовь выражается единствомъ вѣры въ истиннаго Бога, общеніемъ въ молитвахъ и таинствахъ и тожествомъ церковныхъ законовъ и постановленій. Въ церкви полнота истины (1 Тим. III, 15). Только въ союзѣ съ нею возможно неуклонное стояніе въ истинѣ, которая ввѣрена Спасителемъ всей церкви вообще, а не какой-либо части ея и тѣмъ болѣе не какому-либо единичному члену церкви, каковымъ католики, напримѣръ, почитаютъ личность папы. Заблужденія внѣ церкви неизбѣжны. Въ этомъ нетрудно убѣдиться при разсмотрѣнiи ученія и обрядовъ инославныхъ христіанскихъ обществъ. Догматы и многія обрядовыя особенности, принятыя ими безъ совѣта со всею церковію, при сличеніи ихъ съ всегдашнимъ ученіемъ церкви, оказываются измышленіями человѣческаго ума, а не богооткровенными истинами. Сми-

ренной церкви Богъ даетъ свою благодать непогрѣшимости, а гордымъ разрушителямъ церковнаго единства, презирающимъ заповѣданную Господомъ взаимную любовь (Іоан. XIII, 35), Онъ противится тѣмъ самымъ, что не даетъ имъ духа разумнѣя тайнъ Его и оставляетъ ихъ водительство одного гордаго разума. Самыя великія ереси, возникавшія во времена полнаго церковнаго единства, увлекавшія представителей областныхъ церквей, царей и народы, каковы, напр., ереси Арія и Македонія, всеобщимъ усиліемъ церкви были обличены и отвергнуты, — и ученіе церкви осталось незапятнаннымъ. Когда же, напр., появилось въ Испаніи ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, сначала въ незазорномъ смыслѣ временнаго посланничества Его въ міръ чрезъ Сына, а потомъ и въ еретическомъ смыслѣ ипостаснаго исхожденія Его отъ Отца и Сына, то римская церковь, гордая своимъ гражданскимъ могуществомъ, измѣнила вселенскій символъ вѣры, вопреки прямому постановленію вселенскаго собора, утвердившаго символъ безъ прибавленія „и отъ Сына“. При этомъ она не удостоила восточныхъ братьевъ даже простымъ извѣщеніемъ о своемъ безцеремонномъ обращеніи съ ученіемъ вселенской церкви. Между тѣмъ, „filioque“ доселѣ остается въ символѣ вѣры католиковъ, какъ самый важный пунктъ разногласія ихъ съ церковію вселенскою и едва ли когда-нибудь онъ будетъ устраненъ для облегченія сближенія отпавшихъ западныхъ христіанъ съ восточною православною церковію.

Кромѣ искаженнаго ученія о Св. Духѣ, католики обнародовали еще еретическій догматъ о непорочномъ зачатіи Божіей Матери, неправильно учатъ о Св. Писаніи, отнимая его у мірянъ, искажаютъ ученіе древней церкви о таинствахъ, лжеумствуютъ въ ученіи о церкви, усвая принадлежащую ей непогрѣшимость одному папѣ, и погрѣшаютъ въ ученіи объ оправданіи и спасеніи человѣка. Нѣкоторые изъ указанныхъ заблужденій римской церкви привлекали особенное вниманіе православныхъ богослововъ и выясненію ихъ посвящены цѣлыя изслѣдованія (таковы, напр., о главенствѣ папы, о непорочномъ зачатіи Божіей Матери и т. д.). Другія же, хотя и разбирались въ богословской литературѣ, но и до настоящаго времени представляютъ обширное поле для полемики. Къ числу послѣднихъ по всей справедливости должно отнести римско-католическое ученіе объ оправданіи человѣка, о значеніи благодати Божіей, вѣры и добрыхъ дѣлъ человѣка для оправданія его предъ Богомъ. Этотъ пунктъ, представляющій, по выраженію Апологіи Аусбургскаго Исповѣданія, „praecipuus locus doctrinae christianae“¹⁾, настолько неправильно развился у католиковъ, что не человѣкъ уже оказывается должникомъ предъ Богомъ, а, наобо-

¹⁾ Libri Symbolici ecclesiae evangelicae. Lipsiae. 1846, p. 60, Ed. Hase.

ротъ, Богъ становится должнымъ человѣку. Въ своей обычной гордости Римъ не видитъ, что перешагнулъ уже за границу здраваго смысла, поставивъ Бога и человѣка въ обратное отношеніе противъ того, въ которомъ они стоятъ по смыслу божественнаго Откровенія. Уясненіе и раскрытіе римско-католическаго ученія о средствахъ къ усвоенію оправданія и составляетъ задачу настоящей работы.

I.

Ученіе римской церкви объ оправданіи.

По ученію римскихъ символическихъ книгъ, первый человѣкъ такъ былъ созданъ по тѣлу, что былъ безсмертенъ и свободенъ отъ страданій; но это было не въ самой природѣ его, а зависѣло отъ особенной благодати Божіей. По душѣ Богъ создалъ человѣка по образу и подобию своему и далъ ему свободную волю. Всѣ же движенія и стремленія духа его Богъ такъ умѣрилъ (*temperavit*), что они никогда не противились власти разсудка. Затѣмъ Богъ далъ (*addidit*) человѣку удивительный даръ первоначальной праведности ¹⁾, или, какъ выражается Тридентскій соборъ, установилъ его (*constituit*) въ святости и праведности ²⁾. Но этой праведности перваго человѣка не должно понимать такъ, будто онъ съ самаго начала уже обладалъ всѣми добродѣтелями и не нуждался въ нравственномъ усовершенствованіи: ему надлежало, при помощи Божіей, самодѣятельно утверждаться въ добрѣ. Но такъ какъ человѣкъ состоялъ изъ души и тѣла, и первую приближался къ ангеламъ, а послѣднимъ къ животнымъ, то отъ этихъ двухъ различныхъ и противоположныхъ тяготѣній въ немъ самомъ заключалась нѣкоторая борьба двухъ началъ, а отсюда большое неудобство къ дѣланію добра, потому что одно тяготѣніе противилось другому ³⁾. Посему для утвержденія воли первоизданнаго человѣка въ добрѣ, и вообще для усовершенствованія его въ духовной жизни, Богъ съ самаго начала даровалъ ему свою благодать. Эта благодать (*gratum faciens*) ⁴⁾ возвышала человѣка надъ природой, такъ что низшія тѣлесныя потребности подчинялись разуму, а разумъ былъ совершенно подчиненъ Богу ⁵⁾. Но она не связывала данной человѣку свободы. Онъ могъ, при содѣйствіи благодати, пребывать и преуспѣвать въ добрѣ, но по своей свободѣ могъ и отворотиться отъ добра и впасть во зло. Къ несчастію своему и своего потомства, Адамъ не

¹⁾ *Catich. Rom. par. 1, cap. II, quest. 18.*

²⁾ *Concil. Trident. Ses. V. n. I.*

³⁾ *Bellarmin. de grat. pr. homin., c. V.*

⁴⁾ *Ibid., c. 3.*

⁵⁾ *J. Perronne. Prae'lectiones theologicae, vol. III, § 295.*

устоялъ въ первобытной чистотѣ и невинности, преступилъ Заповѣдь Божію и, вслѣдствіе этого преступления, подвергся гнѣву Божію и смерти, которою прежде угрожалъ ему Богъ. Со смертію онъ подпалъ власти имѣвшаго державу смерти и измѣнился по тѣлу и душѣ къ худшему. Преступленіе Адама причинило вредъ не ему одному, а вмѣстѣ и его потомству, и полученныя имъ отъ Бога святость и праведность онъ утратилъ не только для себя, но вмѣстѣ и для насъ. Оскверненный грѣхомъ непослушанія, онъ передалъ своему роду не только наказанія и смерть, но вмѣстѣ и грѣхъ, который есть смерть души ¹⁾. По паденіи человѣка, первоначальная благодать Божія отступила отъ него, и свободная воля его хотя и не уничтожилась, но ослабѣла и склонилась въ одну сторону. Падшій человѣкъ не могъ уже самъ собою возстать и примирить съ собою оскорбленное Божество. Посему небесный Отецъ, когда пришло исполненіе времени, послалъ людямъ Сына своего І. Христа, который жилъ между людьми известное время въ совершенной святости, научилъ ихъ истинному и полному богопознанію, далъ новый совершеннѣйшій нравственный законъ, наконецъ, пострадалъ за грѣхи всего міра и тѣмъ примирилъ отверженный человѣческій родъ съ Богомъ Отцомъ, сдѣлавшись для насъ правдою, освященіемъ и искушеніемъ ²⁾. Хотя Христосъ умеръ за всѣхъ, однако же не всѣ пользуются благодѣяніемъ смерти Его, а только тѣ, кому сообщается заслуга страданій Его. Ибо какъ люди не рождались бы неправедными, если бы не происходили отъ сѣмени Адама,— причеиъ чрезъ самое зачатіе приобрѣтаютъ неправедность, такъ и никогда не оправдались бы, если бы не возраждались во Христѣ. Съ этимъ возроженіемъ, по заслугѣ страданій Его, сообщается имъ благодать, которою они оправдываются ³⁾. Оправданіе есть переходъ изъ состоянія, въ которомъ человѣкъ рождается сыномъ падшаго Адама, въ состояніе благодати и усыновленія Богу чрезъ Іисуса Христа. Начало оправданія въ возрастныхъ должно быть приписано предваряющей благодати Бога Отца чрезъ Іисуса Христа, т. е. Его призванію, которымъ они призываются безъ всякихъ заслугъ съ своей стороны. Возбуждающею и вспомошествоющею благодатию они располагаются къ обращенію и такимъ образомъ, свободно сочувствуя и содѣйствуя сей благодати, достигаютъ оправданія. При этомъ человѣкъ не остается совершенно бездѣйственнымъ, но безъ благодати Божіей не можетъ собственною свободною волею подвигнуться къ оправданію предъ Богомъ ⁴⁾.

¹⁾ Concil Trident. ses V, de peccat. orig.

²⁾ Ibid.

³⁾ Concil Trident., ses. VI, c. III.

⁴⁾ Ibid., c. 4 и 5.

Къ самому оправданію люди располагаются, когда, возбуждаемые и вспомошествоваемые Божественною благодатию, свободно устремляются къ Богу, вѣруя въ истину Божественныхъ откровеній и обѣтованій и въ истину оправданія грѣшника Богомъ по благодати Его, избавленія о Христѣ Іисусѣ; когда, сознавая себя грѣшниками, потрясенные страхомъ Божественнаго правосудія, обращаются къ размышленію о Божіемъ милосердіи и начинаютъ съ упованіемъ вѣрить, что Богъ ради Христа будетъ къ нимъ милостивъ, начинаютъ любить Его, какъ источникъ всякой правды, и посему чувствуютъ нѣкоторую ненависть и отвращеніе къ грѣхамъ, т. е. чувствуютъ раскаяніе, которое должно дѣйствовать прежде крещенія; когда, наконецъ, рѣшаются принять крещеніе, начать новую жизнь и хранить заповѣди Божіи ¹⁾).

За этимъ расположеніемъ или приготовленіемъ слѣдуетъ самое оправданіе, которое не есть одно отпущеніе грѣховъ, но и освященіе и обновленіе внутренняго человѣка чрезъ принятіе благодати, вслѣдствіе чего человѣкъ изъ неправеднаго дѣлается праведнымъ и изъ врага—другомъ Божіимъ, получая праведность по волѣ Духа Святаго и по собственному расположенію и содѣйствію. Въ оправданіи человѣкъ принимаетъ чрезъ Іисуса Христа вмѣстѣ съ отпущеніемъ грѣховъ вѣру, надежду и любовь. Вѣра, если къ ней не присоединяется надежда и любовь, не соединяетъ человѣка со Христомъ совершенно и не дѣлаетъ живымъ членомъ тѣла Его. Посему истинно говорится, что *вѣра безъ дѣлъ мертва* и пуста (Іак. II, 7) и что *о Христѣ Іисусѣ ни обрѣзаніе что можетъ, ни необрѣзаніе, но вѣра любовію постыжествуема* (Гал. V, 6). Когда же апостоль говоритъ, что *человѣкъ оправдывается вѣрою и туне* (Римл. IV), то эти слова означаютъ, что *вѣра есть начало* человѣческаго спасенія, основаніе и корень всякаго оправданія: безъ нея невозможно угодить Богу (Евр. XI, 6). Оправдаемыми *туне* называемся потому, что ничто предшествующее оправданію, ни вѣра, ни дѣла не заслуживаютъ собою благодати оправданія. Ибо *если благодать, то не отъ дѣлъ; иначе благодать уже не есть благодать* (Римл. XI, 6). Такимъ образомъ оправданные и сдѣлавшіеся друзьями и присными Богу, восходя отъ добродѣтели къ добродѣтели, обновляются со дня на день сохраненіемъ Заповѣдей Божьихъ и церковныхъ, возрастаютъ въ самой правдѣ, полученной по благодати Христовой. Оправданный не долженъ считать себя свободнымъ отъ соблюденія заповѣдей. Никто не долженъ говорить, что *человѣку оправданному невозможно соблюдать Заповѣди Божіи*. Богъ не повелѣваетъ невозможнаго, но повелѣніемъ убѣждаетъ и дѣлать то, что можешь, и просить того, чего не можешь,

¹⁾ Ibid cap., VI.

и помогаетъ, чтобы ты могъ. Кто любитъ Его, тотъ заповѣди Его соблюдаетъ. Оправданные съ Божіею помощію непремѣнно могутъ исполнять заповѣданное ¹⁾).

Послѣ крещенія человѣкъ не можетъ быть безгрѣшнымъ; онъ теряетъ полученную благодать оправданія не только по невѣрію, но и чрезъ всякій другой смертный грѣхъ, хотя при этомъ вѣра и не теряется. Потерявшій оправданіе можетъ снова получить его, когда позаботится возвратить утраченную благодать чрезъ таинство покаянія, по заслугамъ Христовымъ. Покаяніе христіанина послѣ паденія различается отъ покаянія при крещеніи. Оно состоитъ не только въ прекращеніи грѣховныхъ дѣйствій и отвращеніи отъ нихъ, но и въ таинственномъ исповѣданіи грѣховъ и въ священническомъ разрѣшеніи. Оно требуетъ также удовлетворенія постомъ, милостынею, молитвами и другими благочестивыми упражненіями вмѣсто временнаго наказанія ²⁾). Подвизающимся до конца и твердо уповающимъ на Бога предлежитъ жизнь вѣчная, какъ милость, обѣщанная праведнымъ чрезъ Іисуса Христа, и какъ награда за добрыя дѣла и заслуги. Самъ Іисусъ Христосъ вливаетъ въ оправданныхъ, какъ лоза въ вѣтви, силу, которая предшествуетъ, сопутствуетъ и послѣдуетъ ихъ добрымъ дѣламъ и безъ которой эти дѣла никакъ не могутъ быть угодны Богу и имѣть предъ Нимъ значеніе. Посему должно вѣровать, что у оправданныхъ нѣтъ болѣе недостатка ни въ чемъ, чтобы считать ихъ вполне удовлетворившими Божественному закону и истинно заслужившими получить въ свое время жизнь вѣчную. Впрочемъ; не слѣдуетъ забывать, что хотя Христосъ обѣщаетъ награду даже и за чашу студеной воды и тѣмъ приписываетъ добрымъ дѣламъ великое значеніе, но христіанинъ не долженъ надѣяться на себя, или впадать въ самообольщеніе, потому что это дѣлается по благодати Господней, вмѣняющей людямъ въ заслугу свои собственные дары ³⁾).

Таково ученіе римской церкви о первоизданномъ человѣкѣ, его паденіи и возстановленіи во Христѣ.

Всматриваясь ближе въ приведенный нами (не буквально) декретъ Тридентскаго собора и имѣя въ виду сочиненія католическихъ богослововъ, мы находимъ, что логическимъ слѣдствіемъ и выводомъ изъ католическаго возрѣнія на первоизданнаго грѣхъ является совсѣмъ уже нехристіанская мысль: оправданіе наше въ томъ видѣ, какъ оно совершенно Христомъ, совершенно излишне.

Обратимъ вниманіе на то, что говорятъ католики о первоизданномъ человѣкѣ. Въ вышеприведенныхъ словахъ римскаго

¹⁾ Ibid., cap. VII—XI.

²⁾ Ibid., c. XIV.

³⁾ Ibid., c. XVI.

катицизма ¹⁾ и особенно въ богословскихъ системахъ П. Ломбарда, Ѳомы Аквинскаго, Дунсъ—Скотта, Беллярмина и др. о первоизданномъ человѣкѣ высказывается та мысль, что Богъ, создавъ его разумно-свободнымъ существомъ, могъ оставить его только въ естественномъ состояніи, подъ воздѣйствіемъ его собственной природы. Въ такомъ состояніи человѣкъ необходимо испытывалъ бы борьбу плоти и духа, имѣлъ бы тѣ же самые недостатки и несовершенства, какіе мы видимъ и знаемъ въ немъ послѣ его паденія, и подлежалъ бы смерти, потому что всѣ эти несовершенства вытекали изъ самыхъ „принциповъ“ природы Адама. Отсутствіе ихъ въ немъ до паденія не составляло необходимой его принадлежности, какъ существа разумно-свободнаго. Ѳома Аквинатъ говоритъ, на-примѣръ: „вначалѣ, когда Богъ творилъ человѣка, то могъ создать еще и иного человѣка изъ персти земной и оставить его подъ условіями его собственной природы, такъ чтобы онъ былъ смертенъ, подверженъ страданіямъ и испытывалъ борьбу плоти съ духомъ. Въ такомъ человѣкѣ не было бы недостатка ни въ чемъ, свойственномъ человѣческой природѣ, потому что это (т. е. указанные несовершенства) вытекаютъ изъ принциповъ его природы“ ²⁾.

Такое возможное для перваго человѣка состояніе, въ которомъ онъ предполагается поставленнымъ подъ условіями только своей собственной природы, называется у схоластиковъ „*Status purae naturae*“, „*Status in puris naturalibus*“, „*Status absque gratia*“ ³⁾. Вслѣдъ за этимъ воззрѣніемъ на природу первоизданнаго человѣка католическіе богословы говорятъ, что до своего паденія онъ имѣлъ многія и важныя преимущества предъ теперешнимъ падшимъ человѣкомъ и находился въ состояніи невинности и праведности. Совокупность этихъ совершенствъ первоизданнаго человѣка означается у нихъ обыкновенно терминами: „*Iustitia originalis*“, *status naturae*, „*integritas naturae*“ и др.—Откуда же имѣлъ человѣкъ такія важныя и высокія достоинства, когда его собственная природа была та же, что и теперь? Всѣ совершенства, какими обладалъ человѣкъ до паденія, составляютъ, говоритъ римская догматика, сверхъестественный даръ благодати (*donum supernaturale*) и именно даръ придаточный, сообщенный человѣку сверхъ того, что дано Богомъ его природѣ (*donum superadditum*), даръ, составляющій случайную принадлежность природы (*donum accidentale*) ⁴⁾.

Когда сообщенъ былъ человѣку этотъ даръ, объ этомъ римскіе богословы учатъ различно. Одни говорятъ, что онъ

¹⁾ Cat. Rom., cap. II, quest. 18.

²⁾ Theologische Quartalschrift. 1869, S. 183.

³⁾ Haberti. Theolog. graecor. patr., pag. 30. Köllner'a Symbolik. II, 243.

⁴⁾ Haberti, pag. 30--32; Köllner'a, p. 273--282.

получилъ его при самомъ сотвореніи ¹⁾, а другіе думаютъ, что Богъ придалъ этотъ даръ уже сотворенному человѣку. Тридентскій соборъ выразился объ этомъ предметѣ такъ, что не отвергъ мнѣнія однихъ и не утвердилъ взгляда другихъ. Но какъ бы то ни было, выводъ изъ такого ученія о первоизданномъ человѣкѣ возможенъ только одинъ: всѣ недостатки и несовершенства падшаго человѣка составляютъ явленіе совершенно естественное, первоначально вложенное Творцомъ въ природу человѣка, или, по выраженію *Томы Аквината*, вытекаютъ изъ самыхъ „принциповъ природы человѣка“. Онъ получилъ двоякую природу: духовную и тѣлесную, разумную и чувственную. Но духъ и тѣло, связанное въ человѣкѣ, заключали въ себѣ нѣчто такое, что разъединяло ихъ, заставляло бороться другъ съ другомъ, производило въ человѣкѣ внутренній разладъ и раздвоеніе. Духъ его стремится къ небу, а тѣло влеклось долу. Посему первоизданный человѣкъ, мыслимый безъ благодатныхъ воздѣйствій *Божества*, въ простомъ естественномъ состояніи, *in puga naturae*, долженъ былъ имѣть недостатки „необходимо и неизбежно“. По самой противоположности духа и матеріи въ человѣкѣ не могло быть правильнаго гармоническаго отношенія между составными частями существа его. Свободная воля, полученная имъ отъ Творца, сама по себѣ была совершенно безсильна устранить разладъ и водворить миръ между разнообразными стремленіями человѣческой природы. Посему, когда каждое изъ этихъ стремленій требовало свойственнаго себѣ удовлетворенія, то воля не могла покорить низшихъ стремленій высшимъ и оказалась не въ состояніи дать духу перевѣсъ надъ плотію. Только благодатный даръ, сообщенный человѣку, какъ придалокъ его природѣ, задерживалъ обнаруженіе недостатковъ, свойственныхъ первоизданному до его паденія. „Человѣку“, по словамъ *Томы Аквината*, „необходима была сверхъестественная помощь“. Это потому, что онъ составленъ изъ души и тѣла, изъ природы интеллектуальной и чувственной, которыя, будучи представлены сами себѣ, отягощаютъ (своей взаимной борьбой) умъ и препятствуютъ ему стремиться къ высшему созерцанію. Этою помощью служила *originalis iustitia*, при посредствѣ которой умъ покорялся Богу, а уму покорялись низшія силы и самое тѣло, и разумъ не былъ возбраняемъ въ стремленіи къ Богу“... „Что въ первобытномъ состояніи разумъ всецѣло покорялъ себѣ низшія силы и душа покоряла себѣ тѣло, то это не происходило *ex virtute principiorum naturalium*, но *ex virtute originalis iustitiae*, приданной человѣку *благостію Божіею*“ ²⁾. Первоизданный человѣкъ, слѣдовательно, не имѣлъ никакихъ существенныхъ преимуществъ предъ человѣкомъ падшимъ.

¹⁾ *Belarmin., de grat. prim. homin., c. 2.*

²⁾ *Theolog. Quart. 1869, s. 36.*

Его „*natura pura*“ заключала въ себѣ то же самое, что и „*natura lapsa*“. Свойства его въ невинномъ и падшемъ состояніи совершенно одинаковы, различіе между ними только формальное ¹⁾. И если бы первый человѣкъ оставался только подъ условіями его собственной природы, то его недостатки не навлекли бы на него и наказанія и не дѣлали бы его виновнымъ предъ Богомъ, потому что не зависѣли бы отъ воли человѣка.

Ученіе схоластиковъ вошло съ небольшимъ измѣненіемъ и въ символическія книги католической церкви и въ сочиненія позднѣйшихъ богослововъ ея. Римскій катихизисъ, какъ уже мы видѣли, ясно говоритъ, что совершенства человѣка въ его невинности были особымъ благодатнымъ даромъ, даннымъ ему отъ Бога сверхъ даровъ естественныхъ. Беллярминъ, говоря о благодати перваго человѣка, также утверждаетъ, что непорочность, съ которою созданъ былъ первый человѣкъ и безъ которой послѣ его паденія рождаются люди, была не естественнымъ условіемъ его, а сверхъестественнымъ превознесеніемъ (*evectio*) ²⁾, и далѣе прибавляетъ, что первозданный человѣкъ въ естественномъ состояніи (*in puris naturalibus*) долженъ былъ терпѣть взаимную борьбу между духомъ и тѣломъ ³⁾. Между духовною и плотскою природою человѣка онъ проводитъ такую рѣзкую черту, что библейское выраженіе: *видѣ Богъ вся, елика сотвори и се добра зълѣ* (Быт. 1, 31) теряетъ всякій смыслъ. Между тѣломъ и духомъ такая же противоположность, какая существуетъ между добромъ и зломъ. Матерія, слѣдовательно, отъ самаго сотворенія есть, по мнѣнію Беллярмина, нѣкоторый источникъ зла. А такъ какъ она сотворена Богомъ, то Богъ есть виновникъ зла,—вотъ куда ведетъ католическій дуализмъ... Первый человѣкъ, мыслимый безъ благодатныхъ воздѣйствій, отличается отъ падшаго не болѣе, какъ нагой отъ награбленнаго, т. е. до сообщенія ему благодати онъ не имѣлъ первобытной правоты, а у падшаго человѣка этотъ сверхъестественный даръ отъятъ за преступленіе заповѣди. Эта мысль того же Беллярмина, которому слѣдуетъ и католическій богословъ Perrone. „По католическому ученію“, говоритъ онъ, „какъ освящающая благодать, такъ и отсутствіе похоти и безсмертіе суть дары сверхъестественные и данные туне, такъ что Богъ совершенно могъ создать человѣка и безъ нихъ; поэтому человѣкъ чрезъ грѣхъ не потерялъ ничего изъ естественныхъ даровъ, такъ какъ онъ могъ быть созданъ отъ Бога такимъ же, какимъ рождается нынѣ, только исключая грѣха, т. е. под-

¹⁾ Бесѣда преосв. Никанора, „Есть ли что еретическое въ латинской церкви?“ Спб. 1889, стр. 63 и 64.

²⁾ De grat. pr. homil., с. 2.

³⁾ Ibid., с. V.

верженнымъ смерти, слабостямъ, похоти, невѣдѣнію и вообще не возвышеннымъ до состоянія сверхъестественнаго¹⁾.

Правда, у Тома Аквината и Беллярмина встрѣчается прямое выраженіе, что первородный грѣхъ есть поврежденіе природы (*corruptio*), но это выраженіе вовсе не то значить, что разумѣетъ подъ нимъ церковь православная. По собственному объясненію Аквината, поврежденіе человѣческой природы состоитъ въ томъ только, что послѣ паденія она осталась внѣ благодати, предоставлена самой себѣ, почему въ ней стали обнаруживаться тѣ недостатки и несовершенства, какими она изначала надѣлена была отъ самаго Творца. „*Huius, modi corruptio, quamvis sit contra statum naturae primitus institutae est tamen consequens principia naturae sibi relictae*“²⁾. Беллярминъ также говоритъ, что поврежденіе природы человѣка произошло не отъ того, что она лишилась какого-либо естественнаго дара, или что въ нее привзошло нѣкоторое худое качество, а только отъ того, что она лишилась чрезъ грѣхъ Адама сверхъестественнаго дара первоначальной праведности. И это, добавляетъ Беллярминъ, общее мнѣніе богослововъ древнихъ и новѣйшихъ³⁾. Соборъ Тридентскій, утверждая, что человѣкъ по паденіи перемѣнился къ худшему по тѣлу и душѣ, оставилъ безъ поясненія, какъ понимать эту перемѣну. Но весь строй католическаго ученія о первобытномъ состояніи человѣка даетъ разумѣть подъ этой перемѣной то же, что разумѣли Тома и Беллярминъ⁴⁾. Такимъ образомъ, первородный грѣхъ есть только нарушеніе того гармоническаго отношенія между силами и стремленіями человѣка, которое вносила въ его природу сверхъестественная благодать. Собственно первороднаго грѣха католичество не признаетъ. Отрицая какую бы то ни было порчу природы, въ собственномъ смыслѣ поврежденія, оно проповѣдуетъ лишь о наслѣдственной виновности человѣка предъ Богомъ. Это отрицаніе первороднаго грѣха католичество и выразило въ новомъ своемъ догматѣ о непорочномъ зачатіи Божіей Матери⁵⁾.

Чтобы уяснить, какимъ католическое образомъ ученіе о природѣ первозданнаго человѣка и его паденія подрываетъ нужду воплощенія Христова, необходимо сопоставить ученіе о томъ же предметѣ православной церкви. По ея воззрѣнію, „невинность или безгрѣшность въ Адамѣ прежде, нежели онъ согрѣшилъ, была соединена съ полнымъ совершенствомъ, со врожденною

¹⁾ *Praelect. Theolog.*, vol. III, § 339.

²⁾ *Theolog. Quart.*, s. 38.

³⁾ *De grat. prim. hom.*, c. V.

⁴⁾ Бес. преосв. Никанора, цитов. выше, стр. 67.

⁵⁾ См. соч. протоіер. А. Лебедева: „Разности церквей восточной и западной въ ученіи о Пресв. Дѣвѣ Маріи Богородицѣ“. Варшава. 1881, стр. 180 и дал.

правотою какъ со стороны ума, такъ и воли. Въ умѣ заключалось всякое вѣдѣніе; въ волѣ всякая правота и доброта“¹⁾. Естество первозданнаго „было сотворено Богомъ не только въ состояніи чистомъ и неповрежденномъ, но еще облечено было отъ Бога положительными и дѣйствительными совершенствами“²⁾. Онъ былъ святъ и невиненъ по самому естественному состоянію своихъ силъ и способностей и потому апостоль называетъ его созданнымъ по Богу въ правдѣ и преподобіи истины (Ефес. IV, 24). Его природа была свободна отъ тѣхъ недостатковъ и несовершенствъ, какіе мы имѣемъ въ падшемъ состояніи. Плоть его не возставала противъ духа, потому что матерія, по ученію церкви, отнюдь не есть источникъ или причина зла въ существахъ разумныхъ. Свобода его имѣла положительное стремленіе къ добру; она не исключала возможности грѣха, но получила такое направленіе, что для человѣка легче была добродѣтель, чѣмъ грѣхъ, и потребность добра была въ немъ сильнѣе, нежели возможность зла. Ему предлежалъ нескончаемый путь развитія и усовершенствованія въ добрѣ; возможность же зла въ свободѣ была оставлена затѣмъ, чтобы самое укрѣпленіе въ добрѣ было свободно, а не по необходимости. Но возможность, говоримъ, могла оставаться только возможностью, не переходя въ дѣйствительность, и со временемъ должна была исчезнуть. Свобода невиннаго человѣка не представляла тяжелаго колебанія между добромъ и зломъ,—это было бы постоянное паденіе, или, по крайней мѣрѣ, начало паденія. Колебаніе между добромъ и зломъ предполагаетъ уже не одну возможность зла, а влеченіе ко злу, равное съ стремленіемъ къ добру, противъ котораго оно борется. Нельзя также представлять состояніе невинной свободы, какъ безразличное равновѣсіе между добромъ и зломъ. Въ сердцѣ человѣка начертанъ былъ законъ добра, т. е. опредѣленное требованіе добра, а для зла была оставлена только возможность. Отсюда ясно видно, что свобода человѣка по самой природѣ своей должна была имѣть большее тяготѣніе къ добру, чѣмъ ко злу, иначе Творецъ былъ бы непослѣдователенъ въ своихъ дѣйствіяхъ и самъ былъ бы виновникомъ зла, потому что далъ человѣку законъ только для добра, а свободу одинаково для добра и зла. Свободная воля человѣка по самой природѣ своей обладала естественною правотою и невинностію, т. е. чужда была всякаго нечистаго побужденія и способна легко усовершаться въ добрѣ безъ препятствій и преткновеній; при этомъ, сверхъ природныхъ совершенствъ она была украшена еще богодаро-

¹⁾ „Вѣра православной восточной грекороссійской церкви по ея символическимъ книгамъ“. С. Никитскаго. Москва. 1887. (Испов. ч. I, отв. на вопр. 23, 22), стр. 21.

²⁾ „Догматическое Богословіе“, архим. Антонія. Спб. 1862, § 129, стр. 115.

ванными совершенствами. „Умъ первозданнаго, хотя и не былъ въ состояніи полнаго раскрытія и не имѣлъ всеобъемлющаго вѣдѣнія, но былъ чистъ и свѣтелъ, чуждъ всякихъ предразсудковъ, заблужденій, препятствій въ своей дѣятельности, и могъ познавать съ великою легкостію“ ¹⁾. По самой природѣ своей человѣкъ обладалъ способностію не умереть, былъ чуждъ страданій и болѣзней. Творецъ не вложилъ въ нашу природу какихъ-либо несовершенствъ; они привзошли въ насъ съ грѣхомъ и составляютъ положительную порчу нашей природы, ея болѣзнь и извращеніе, ненормальное состояніе, словомъ *обротъ грѣха*, какъ говоритъ апостоль, а не естественное несовершенство природы, какъ думаютъ католики. Но ограниченный по природѣ,—а между тѣмъ предназначенный къ безконечному совершенствованію въ добрѣ,—человѣкъ нуждается и въ положительной благодати Божіей, укрѣпляющей все ограниченное и конечное. Благодать, дѣйствительно, была дана ему, и такимъ образомъ первобытное состояніе человѣка было не только состояніемъ чистаго и неповрежденнаго естества, но и состояніемъ естества облагодатствованнаго“ ²⁾. Но послѣдовавшее затѣмъ грѣхопаденіе прародителей не только лишило человѣка первобытной невинности и благодатнаго общенія съ Богомъ, но и произвело порчу и поврежденіе въ самой природѣ его, обнаружившіяся несовершенствами, какія мы видимъ въ падшемъ человѣчествѣ. Такой взглядъ православной церкви на первородный грѣхъ логически требуетъ допустить, что искупленіе и оправданіе человѣка должны были совершиться такъ, какъ они совершены Иисусомъ Христомъ. Черезъ грѣхъ человѣкъ не только лишился первой благодати Божіей, но растлилъ свою природу, какъ духовную, такъ и тѣлесную. Посему Христу надлежало облечься въ человѣка, воспринять его душу и тѣло, чтобы возстановить въ Себѣ падшее наше естество, возсоздать его и возвратить намъ первобытную невинность и безгрѣшность. Испытатель нашъ именно въ существѣ нашемъ долженъ былъ пройти горнило искушеній и осудить грѣхъ во плоти (Римл. VIII, 13), чтобы обновить растлѣнную грѣхомъ нашу природу.

По смыслу же католическаго вѣроученія первородный грѣхъ лишилъ же человѣка только сверхъестественнаго дара первобытной правды, а природа его осталась и по паденіи такою же, какою была до паденія. Этимъ уничтожается заслуга Иисуса Христа, и воплощеніе Его становится излишнимъ. Чтобы возвести человѣка въ первое невинное состояніе, для этого достаточно было возвратитъ ему сверхъестественные благодатные дары, потерянные черезъ грѣхъ. Принимать же на себя природу человѣческую для Спасителя не

¹⁾ „Догматич. Богословіе“, архим. Автоія, § 129, стр. 115.

²⁾ „Догматич. Богословіе“, § 127, стр. 114.

было никакой необходимости. Если же І. Христось принялъ ее съ цѣлю обновленія, то сдѣлать болѣе, чѣмъ нужно было для возстановленія падшаго человѣчества.

II.

Чтобы усвоить себѣ совершенное Іисусомъ Христомъ искупленіе и получить оправданіе предъ Богомъ, для этого мы должны *вѣровать* въ Бога Отца, пославшаго въ міръ Своего Сына, въ Бога Сына, искупившаго насъ отъ вѣчнаго проклятія, и въ Бога Духа Святаго, освящающаго насъ и довершающаго наше спасеніе. Увѣровавъ и вступивъ въ церковь Христову, т. е. въ число спасаемыхъ, мы должны жить уже по закону Христову, т. е. *дѣлать добро*. Но ни вѣра, ни добрыя дѣла невозможны для насъ безъ *благодати Божіей*. Такимъ образомъ, благодать Божія, вѣра и добрыя дѣла— три фактора, при помощи которыхъ мы усвоаемъ себѣ приобрѣтенное намъ Іисусомъ Христомъ оправданіе предъ Богомъ. Согласно съ задачею своей работы, мы и обратимъ вниманіе на католическое ученіе объ этихъ факторахъ, и такъ какъ благодать Божія есть первое и главнѣйшее условіе, при которомъ возможно наше оправданіе, то о ней и будетъ наша рѣчь прежде, чѣмъ о вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ.

А. О благодати Божіей.

„Никакая природа“, говоритъ Тома Аквинать, „не можетъ быть достаточной для такого акта, который бы заслуживалъ вѣчную жизнь, если не привзойдетъ нѣкоторое *supernaturale donum*, которое называется благодатию“¹⁾. Если въ первоизданномъ человѣкѣ было согласіе между духомъ и плотію и если онъ былъ чистъ и праведенъ, то все это было слѣдствіемъ приданныхъ его природѣ сверхъестественныхъ даровъ благодати. Но эта благодать представляется въ католичествѣ чисто внѣшнею силою. По природѣ въ человѣкѣ происходила борьба; его воля колебалась между добромъ и зломъ, но эту борьбу уничтожила дѣйствовавшая отвнѣ благодать, сообщавшая человѣку сверхъестественную правоту. У Дунсъ Скота и Беллярмина божественная благодать представляется *уздой*, которою плоть удерживалась въ повиновеніи духу²⁾. „Первобытная правота удерживала страсти какъ бы уздой; совершенства перваго человѣка не были внѣдрены и вложены въ его природу въ качествѣ даровъ естественныхъ; напротивъ были *пришиты* (*assutae*) и приданы ему совнѣ (*extrinsecus*) въ качествѣ даровъ сверхъесте-

¹⁾ Petri Lombardi. Sent. libr. IV... Summa Theologica. Paris. Tom. II, p. 960—961.

²⁾ Köllner, Symbolik. II, 280.

ственныхъ“¹⁾. Черезъ грѣхъ „первый человѣкъ“, говоритъ римскій катихизисъ, „утратилъ первобытную правоту, которою, какъ бы нѣкоторою *уздой*, удерживались страсти“²⁾. Благодать Божія, по словамъ Беллармина, была только *одеждою* перваго человѣка, прикрывавшею со внѣ его недостатки; эту одежду снялъ съ него грѣхъ и оставилъ его нагимъ. Правда, подобное выраженіе объ Адамѣ употребляется и въ православной церкви (особенно въ Тріоди постной), но, по ея ученію, невинность первоизданнаго не состояла только во внѣшнихъ сверхъестественныхъ дарахъ благодати, но вмѣстѣ и въ чистотѣ самой природы человѣка. Благодать дополняла его совершенства и была, по выраженію церковной пѣсни (стих. на Благовѣщеніе), срастворена съ природными дарами, а не дѣйствовала со внѣ, какъ думаютъ католики.

Ученіе римской церкви о первобытной благодати, при послѣдовательномъ его развитіи, приписываетъ той же благодати вину паденія человѣка. Если природа Адама сама въ себѣ была всегда одинакова, если воля его до паденія была равно склонна къ добру и злу, если только благодать удерживала тѣло его въ повиновеніи духу и поддерживала равновѣсіе между высшими и низшими стремленіями человѣка, то какимъ образомъ въ актѣ паденія низшее одержало верхъ надъ высшимъ? Или благодать оказалась безсильною противъ зла, или она оставила человѣка и предоставила его собственнымъ силамъ его... Но въ томъ и другомъ случаѣ вина паденія остается на благодати, человѣкъ же тутъ не при чемъ—онъ чѣмъ былъ созданъ, тѣмъ и остался. Если въ немъ и обнаружались послѣ грѣха (если только можно грѣхомъ назвать то, въ чемъ онъ не виноватъ) недостатки и несовершенства, то именно только обнаружались, потому что они были въ немъ отъ созданія его, но до грѣха были прикрыты благодатию. Къ такому абсурду логически ведетъ католическое ученіе о первобытной благодати.

Но пусть Богъ, по римскимъ воззрѣніямъ, создавъ человѣка и поставивъ его „прямо“, извѣстное время поддерживалъ его въ этомъ положеніи; пусть потомъ Онъ отнялъ отъ первоизданнаго свою всемогущую десницу, и тотъ упалъ; допустимъ, что Самъ Богъ виновенъ въ паденіи человѣка... Все же Богъ жалился надъ падшимъ своимъ созданіемъ и восхотѣлъ снова возстановить его. Пришествіемъ на землю Христа Спасителя возстановленіе человѣчества въ общемъ совершилось; но въ частности каждый человѣкъ усваиваетъ себѣ заслуги Иисуса Христа не иначе, какъ при помощи Божіей благодати³⁾.

1) Bellarm., de grat. prim. hom., с. VI.

2) р. IV, с. XII, quest. 5.

3) Благодать освященія есть даръ,—„donum Dei internum et superna-

„Подъ именемъ благодати“, говоритъ Perrone, „мы разумѣемъ ту даровую внутреннюю помощь (*gratuitum auxilium*), которую Богъ ради заслугъ Христовыхъ ущедряетъ (*largitur*) падшаго человѣка, какъ для того, чтобы помочь его немощи и дать ему силу противиться злу и предпочитать добро, такъ и для того, чтобы возвысить его до вышеестественнаго состоянія и сдѣлать способнымъ къ совершенію вышеестественныхъ дѣлъ, чтобы онъ могъ получить оправданіе и пребывать въ немъ до перехода въ вѣчную жизнь“¹⁾. Благодать опредѣлена здѣсь правильно, но дѣйствія ея исчислены въ порядкѣ совершенно обратномъ, сравнительно съ православнымъ ученіемъ. Опредѣленіе благодати въ православныхъ догматахъ таково: она есть „особенная сила, или особенное дѣйствіе Божіе, сообщаемая намъ ради заслугъ нашего Искупителя, и сообщающая наше освященіе, т. е. съ одной стороны, очищающая насъ отъ грѣховъ, обновляющая и оправдывающая предъ Богомъ, а съ другой—утверждающая и возвращающая насъ въ добродѣтели для жизни вѣчной“²⁾.

Въ этомъ опредѣленіи говорится, что благодать сначала освящаетъ человѣка, т. е. очищаетъ его отъ всѣхъ грѣховъ—наслѣдственнаго и собственныхъ,—и примиряетъ съ Богомъ, а затѣмъ даетъ ему силу продолжать состояніе оправданія добродѣтельною жизнію. Въ католическомъ же опредѣленіи прежде говорится о сообщаемой человѣку силѣ дѣлать вышеестественныя дѣла, чтобы потомъ онъ могъ получить оправданіе. Православная церковь, слѣдовательно, приписываетъ оправданіе человѣка благодати, а католическая—благодати и добрымъ дѣламъ самаго человѣка. И, дѣйствительно, въ своемъ мѣстѣ мы увидимъ, что католики приписываютъ добрымъ дѣламъ преувеличенную цѣну, какой, по возрѣнію православной церкви, они вовсе не имѣютъ.

У западныхъ схоластиковъ существуютъ различныя дѣленія благодати, нерѣдко крайне сбивчивыя и различающіяся только терминологією, а не сущностію дѣла,—съ чѣмъ со-

turale creaturae rationali per Christi merita concessum“ (Perrone, *gratia habitualis*). Оправданіе превращается въ сверхъестественный актъ, совершаемый силою Божіею въ душѣ человѣка,—актъ, которымъ въ ней поселяется праведность, святость... Святость нисходитъ на душу, если и не совершенно неожиданно, то во всякомъ случаѣ произвольно, не составляетъ вывода изъ душевной жизни, приходитъ къ ней со внѣ и помимо ея естественнаго развитія. Эту полную произвольность освященія и выражаетъ католическій терминъ „*gratiae infusio*“. „Православное ученіе о спасеніи“. Архим. Сергія, стр. 30.

¹⁾ Praelect. Theolog., de gratia, cap. I.

²⁾ „Правосл.-догматическое Богословіе“ М. Макарія, т. II, изд. 4. СПб. 1883, § 183, стр. 249.

гласны даже и нѣкоторые католическіе богословы, особенно новѣйшіе. У Беллармина изъ этихъ дѣлений и подраздѣленій выросло очень вѣтвистое дерево¹⁾, но Реггоне обѣкъ всѣ излишніе его сучья. По его дѣленію, благодать, согласно съ сущностью дѣла, имѣетъ только два вида: благодать Божія *предваряющая или дѣйствующая* (graeveniens sive excitans, quae et operans interdum dicitur) и *содѣйствующая* (cooperans sive concomitans). Благодать предваряющая, говоритъ онъ, дѣйствуетъ непосредственно на умъ, потомъ уже на волю, а содѣйствующая—непосредственно движетъ волю²⁾.

Подъ именемъ благодати предваряющей разумѣются тѣ движенія, которыя побуждаютъ насъ къ добру и возбуждаются Богомъ въ насъ безъ насъ, какъ не зависящія отъ нашей воли. Благодать же содѣйствующая есть сверхъестественная помощь въ желаніи и выборѣ добра, къ которому человѣческая воля возбуждается предваряющею благодатію³⁾. Соборъ Тридентскій начало нашего оправданія приписываетъ также предваряющей благодати. Но говоря, что человѣкъ дѣйствуетъ при этомъ совмѣстно съ благодатію, соборъ тѣмъ самымъ отнимаетъ у благодати авторитетъ ея въ оправданіи человѣка. Въ 9 канонѣ 6 сессіи ясно говорится, что чело-

¹⁾ De gratia. cap. II. Благодать дѣлится у него на *вѣчную и временную*. Первая есть вѣчная любовь Божія къ людямъ, а вторая—оправданіе падшаго человѣка во Христѣ. Временная благодать въ свою очередь имѣетъ два вида: *благодать gratis data* и *благодать gratum faciens*. Первая состоитъ въ сверхъестественныхъ дарахъ, служащихъ къ спасенію другихъ (Cat. Rom. par. 1, c. X, quest. 20, § 6), а вторая—въ дарахъ необходимыхъ къ собственному спасенію каждаго. Благодать gratum-faciens дѣлится на *постоянную* (permanens sive habitualis) и *спеціальную* (specialis). Постоянную благодать составляютъ влитыя въ насъ способности (infusi habitus), или дары вѣры, надежды и любви, какъ основанія всѣхъ добродѣтелей; а спеціальную—божественныя движенія (motiones), помогающія намъ при совершеніи каждаго дѣла, превосходящаго нашу природу. Спеціальная благодать снова дѣлится на *возбуждающую* (excitans) и *помогающую* (adiuvans). Первую составляютъ божественныя внушенія, которыми Богъ ударяетъ въ сердце человѣка и пробуждаетъ его отъ грѣховнаго сна, а послѣдняя есть божественное содѣйствіе, помогающее человѣку избирать и дѣлать угодное Богу. Благодать, помогающая опять дѣлится на *подготавливающую* (sufficiens) и *дѣйственную* (efficax). Первая доводитъ человѣка до того состоянія, въ которомъ онъ можетъ вѣровать и дѣлать добро, но на дѣлѣ еще не показываетъ такихъ плодовъ; дѣйственная же благодать обнаруживается самымъ дѣломъ—въ вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ. Этотъ послѣдній видъ благодати дѣлится еще на благодать *дѣйствующую* (operans), возбуждающую въ насъ благія желанія и *содѣйствующую*, помогающую намъ въ исполненіи добрыхъ желаній и намѣреній.

²⁾ De grat., c. I.

³⁾ Ibid.

вѣкъ долженъ собственною волею готовить и располагать себя къ принятію благодати. Если такъ, то не отъ самаго ли человѣка зависитъ начало оправданія? Въ такомъ случаѣ предваряющая благодать существуетъ лишь номинально, и на самомъ дѣлѣ есть только благодать содѣйствующая, т. е. дѣйствующая совмѣстно съ собственными силами человѣка.

Въ томъ же смыслѣ развивали и разработывали краткія соборныя изреченія о совмѣстномъ дѣйствіи благодати и собственной воли человѣка въ приготовленіи его къ оправданію и римскіе богословы. Белларминъ въ заключеніе своихъ длинныхъ разсужденій о благодати указываетъ семь моментовъ въ состояніи человѣка, оправдываемого и возрождаемого Духомъ Святымъ. *Первый* моментъ есть то состояніе, въ которомъ человѣкъ лишень еще благодати Божіей и лежитъ во тьмѣ грѣха и смерти. *Второй*, когда человѣкъ возбуждается внутреннимъ званіемъ Божіимъ. *Третій*, — когда, отзываясь на призваніе, избираетъ покаяніе. Въ *четвертый* моментъ человѣкъ начинаетъ дѣлать дѣла покаянія — молиться, поститься, плакать и подавать милостыню. *Пятый*, когда въ него, подготовленнаго покаяніемъ, вливается благодать оправданія. Въ *шестой*, онъ, оправданный, рѣшается дѣлать дѣла правды. Въ *седьмой* моментъ, исполняя дѣла правды, онъ идетъ путемъ Заповѣдей Божіихъ съ великою скоростію и легкостію.

Здѣсь, во второмъ моментѣ, говорится о благодати предваряющей и начало оправданія поставляется въ прямую отъ нея зависимость. Но непосредственно за этимъ авторъ обобщаетъ свое ученіе о благодати въ нѣсколькихъ положеніяхъ; въ которыхъ заключается совсѣмъ другое.

Эти положенія слѣдующія:

1. Человѣкъ прежде всякой благодати имѣетъ свободную волю не только въ отношеніи дѣлъ естественныхъ и нравственныхъ, но и въ отношеніи дѣлъ вышеестественныхъ или дѣлъ благочестія.

2. Прежде благодати онъ имѣетъ и мощь (*potentiam*) въ отношеніи дѣлъ благочестія, но отдаленную и несовершенную.

3. Прежде благодати человѣкъ не имѣетъ ближайшей и совершенной потенціи въ отношеніи дѣлъ благочестія, и потому ничего въ этомъ родѣ самъ собою сдѣлать не можетъ.

4. Благодать внутренняя, возбуждающая, должна предшествовать обращенію человѣка отъ невѣрія къ вѣрѣ, отъ грѣха къ праведности.

5. Возбуждающая благодать дается человѣку безъ всякихъ предшествующихъ заслугъ и безъ всякаго приготовленія.

6. Возбуждающая благодать не дается человѣку безъ дѣйствія его самаго (*sine actione ipsius*), хотя дается безъ содѣйствія (*sine cooperatione*) свободной воли его.

7. Для того, чтобы человекъ почувствовалъ возбуждающую благодать или внутреннее божественное званіе, необходима благодать помогающая. Эта благодать проявляется тройко: въ управленіи человекомъ, въ защитѣ отъ козней дѣвольскихъ и въ содѣйствіи волѣ человекъ при совершеніи добрыхъ дѣлъ.

8. Ни возбуждающая, ни помогающая благодать не налагаютъ на человекъ никакой принудительной необходимости: онъ можетъ отзываться и не отзываться на зовъ Божій.

9. При одинаковомъ внутреннемъ зовѣ одинъ обращается къ Богу, а другой нѣтъ.

10. Обращеніе человекъ къ Богу и всякое другое благое дѣло, какъ дѣло, зависитъ отъ воли человекъ, а какъ благое, зависитъ отъ благодати.

11. Для дѣлъ, слѣдующихъ за актомъ обращенія, т. е. для дѣлъ покаянія, которыми мы предуготовляемся къ благодати оправданія, не необходима, кажется, какая либо новая благодать, а только непрестанное управленіе человекомъ (благодать помогающая?), покровительство и сохраненіе уже принятаго имъ и образовавшагося божественнаго сѣмени.

12. Оправдывающая благодать въ качествѣ сверхъестественной способности (*habitus*) вливается въ насъ Богомъ, но не безъ предшествующаго нашего расположенія.

13. Праведный человекъ можетъ, когда захочетъ, упражняться во внутренней и внѣшней праведности, т. е. дѣлать добрыя дѣла и исполнять божественныя заповѣди; онъ не нуждается постоянно въ возбуждающей благодати, а только въ помогающей или содѣйствующей¹⁾.

Что нужно сказать объ этихъ положеніяхъ? То, что они полны такими же противорѣчіями между собою, какъ и соборныя постановленія. Въ двухъ первыхъ положеніяхъ говорится, что человекъ имѣетъ волю и даже потенцію въ отношеніи дѣлъ нравственныхъ и высшеестественныхъ. Это мнѣніе не находится ли въ противорѣчій съ соборнымъ ученіемъ, которое ясно говоритъ, что воля падшаго человекъ склонилась въ грѣховную сторону? Белларминъ, повидимому, поправляетъ свое рѣзкое разногласіе съ соборомъ, когда въ третьемъ положеніи отказываетъ человекъ въ потенціи ближайшей (?) и совершенной, и говоритъ, что въ дѣлѣ благочестія человекъ ничего самъ собою сдѣлать не можетъ. Для этого, — говорятъ слѣдующія два положенія (4 и 5), — нужна человекъ возбуждающая (предваряющая) благодать, подаваемая ему Богомъ безъ всякихъ съ его стороны заслугъ. Но вслѣдъ за тѣмъ шестое положеніе находитъ необходимымъ для полученія возбуждающей благодати *дѣйствіе самаго человекъ* и вмѣстѣ съ тѣмъ полагаетъ излишнимъ *содѣйствіе его воли*. Что хотѣлъ авторъ сказать этимъ отдѣ-

¹⁾ De grat. et liber. arbitrio, lib. VI, c. XV.

леніемъ дѣйствія отъ содѣйствія—угадать трудно. Съ своей стороны мы, кажется, въ правѣ заключить изъ этого положенія только то, что два предшествовавшія положенія здѣсь отвергнуты, т. е. возбуждающая благодать представляется подаваемою уже вовсе не *gratis*, а за извѣстные подвиги (*actiones*) самаго человѣка. Идемъ далѣе. Въ седьмомъ положеніи говорится, что человѣкъ не иначе можетъ возчувствовать возбуждающую или предваряющую благодать, какъ при помощи благодати помогающей или содѣйствующей. Это уже совершенно сходно съ тѣмъ, что сказано выше о соборномъ ученіи касательно этихъ двухъ видовъ благодати, именно, что благодать предваряющая есть лишь номинальная; сущность же дѣла въ благодати содѣйствующей, т. е. идущей рука объ руку съ дѣятельностію самаго человѣка.

Противъ трехъ дальнѣйшихъ положеній (8—10) ничего нельзя сказать; они правильны сами по себѣ и не противорѣчатъ прочимъ. Но въ XI и XII оправданіе прямо приписывается, кромѣ благодати, еще дѣламъ человѣка, и притомъ здѣсь разумѣется не то оправданіе, которое человѣкъ, согрѣшающій послѣ крещенія, долженъ заслужить покаяніемъ и дѣлами, а оправданіе въ крещеніи. Такимъ образомъ и первый моментъ оправданія долженъ быть заслуженъ уже человѣкомъ, а не получается *gratis*, хотя католики и стараются съ явнымъ противорѣчіемъ себѣ доказать противное. Тринадцатому положенію автора мы должны противопоставить извѣстную жалобу апостола Павла на законъ, противоборствующій закону ума нашего. Надѣмся, что апостолъ былъ праведенъ, однако онъ не сказалъ о себѣ, что можетъ, когда хочетъ, дѣлать добрыя дѣла и исполнять божественныя заповѣди, а сказалъ, напротивъ: *добра, котораго хочу, не дѣлаю, а зло, котораго не хочу, дѣлаю* (Римл. VII, 15—24). Конечно, мы увѣрены, что для благодати, живущей въ оправданныхъ, все возможно, но Беллярминъ ставитъ праведника распорядителемъ благодати, повелѣвающимъ ею, словомъ,—дѣлающимъ добро собственною личностію, а благодать служить для него только рычагомъ, помогающимъ ему въ случаѣ нужды поднять извѣстную нравственную тяжесть.

Итакъ, нельзя сказать, чтобы богословскія сочиненія римской церкви уясняли ученіе Тридентскаго собора о благодати и представляли ее главной и начальной причиною нашего оправданія. Нѣтъ, въ нихъ предваряющая благодать сливается съ содѣйствующею, т. е. благодать оказывается лишь помощницею человѣка.

Но независимо отъ неяснаго разграниченія между благодатию предваряющею и содѣйствующею оправданію человѣка, въ католичествѣ рѣшается несогласно съ православіемъ вопросъ и о томъ, что производитъ въ человѣкѣ оправдывающая его благодать Божія. Въ декретѣ объ оправданіи, какъ

замѣчено выше, объ этомъ говорится такъ: „оправданіе не есть одно отпущеніе грѣховъ, но и освященіе и обновленіе внутренняго человѣка добровольнымъ принятіемъ благодати и даровъ, отъ чего человѣкъ изъ неправеднаго дѣлается праведнымъ и изъ врага — другомъ Божіимъ, и не только считается, но истинно именуется и дѣлается праведнымъ, получая праведность въ своей мѣрѣ, по волѣ Духа Святаго и по собственному расположенію и содѣйствію“. Если понимать оправданіе въ смыслѣ формальномъ, т. е. что человѣкъ дѣлается изъ неправеднаго праведнымъ и изъ врага другомъ Божіимъ только *de jure*, то можно согласиться съ декретомъ. Но такъ какъ мы должны понимать оправданіе *de facto*, то нельзя сказать, что оправданіе человѣка состоитъ въ моментальномъ внутреннемъ преобразованіи и измѣненіи его, такъ что изъ грѣшника, какимъ онъ бываетъ до крещенія, онъ по силѣ и дѣйствію благодати крещенія вдругъ дѣлается праведнымъ и изъ врага Божія сразу становится другомъ Божіимъ. Православная церковь признаетъ что въ крещеніи не только отпускаются человѣку грѣхи его, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ становится и новымъ очищеннымъ твореніемъ. Таинство крещенія, читаемъ мы въ православномъ исповѣданіи католической и апостольской церкви, „уничтожаетъ всѣ грѣхи: въ младенцахъ—первородный, а въ взрослыхъ и первородный и произвольный. Во-вторыхъ, возсозидаетъ человѣка и возвращаетъ ему ту праведность, которую онъ имѣлъ въ состояніи невинности и безгрѣшности... Наконецъ, послѣ крещенія мы содѣлываемся членами тѣла Христова и облакаемся въ Господа нашего; ибо апостолъ говоритъ: *емлицы во Христа креститесь, во Христа облечитесь* (Гал. III, 27¹). „Святое крещеніе“, по словамъ м. Филарета, возрождаетъ человѣка, но не уничтожаетъ тотчасъ жизни ветхаго человѣка. Это потому, что вседѣйствующая благодать Божія даетъ мѣсто дѣйствію вѣры и подвигу человѣка, дабы милость была не безъ правды, и дабы мы добровольно приняли спасеніе“²) Подобное говоритъ и преосв. Антоній: человѣкъ возрожденный изъедемлетъ изъ круга людей, отчужденныхъ отъ жизни Божіей, освящается и дѣлается угоднымъ Богу, уготовляется на дѣла благая и получаетъ силу творить ихъ. Но несомнѣнно, что и послѣ благодатнаго освященія Духомъ Святымъ жало грѣха, т. е. возможность и склонность ко грѣху, какъ слѣдствіе грѣха первороднаго, остается въ человѣкѣ возрожденномъ, хотя обезсиленное и ослабленное, и не иначе, какъ постепенно, при усиленномъ стараніи самаго человѣка, болѣе и болѣе ослабляется и истребляется вмѣстѣ съ другими остатками ветхаго человѣка“³). По мысли пре-

¹) Отвѣтъ на вопр. 103. См. цит. соч. С. Никитскаго, стр. 53.

²) „Премудрость и благость Божія“, стр. 405.

³) Догмат. Богосл., § 233, стр. 184.

освящ. Антонія, постепенное измѣненіе и улучшение человѣка составляетъ актъ совершенно отдѣльный отъ оправданія, и именно—актъ освященія¹⁾. Такимъ образомъ оправданіе есть корень и причина освященія; освященіе же — плодъ и дѣйствіе оправданія. У католиковъ же эти два различные акта сливаются въ одинъ, отчего римская церковь и впадаетъ въ погрѣшность, приписывая возрожденному излишнія достоинства, которыя онъ можетъ приобрести только вполнѣдствіи собственными усиліями, при помощи благодати.

Католичество не можетъ, конечно, отрицать остающихся въ оправданномъ человѣкѣ слѣдствій первороднаго грѣха, и дѣйствительно не отрицаетъ, но тѣмъ не менѣе взглядъ его на эти слѣдствія расходится съ воззрѣніями православной церкви.

„Святыи соборъ“, говорится въ V сессіи Тридентскихъ постановленій, „признаетъ и исповѣдуетъ, что въ крещаемыхъ остается пожеланіе или разженіе, но, какъ данное для подвига, оно не можетъ вредить не сочувствующимъ ему и благодатію Иисуса Христа мощно противящимся ему; посему, кто законно будетъ подвизаться, тотъ увѣнчается. Св. соборъ объявляетъ, что это пожеланіе, называемое у апостола *gr̄xomъ* (Римл. VII, 12; VII, 8), церковь католическая никогда не понимала, какъ дѣйствительный грѣхъ въ возрожденныхъ, но какъ грѣхъ въ томъ смыслѣ, что оно отъ грѣха произошло и ко грѣху влечетъ человѣка. Кто думаетъ иначе,—анаема да будетъ“²⁾. Такое наивное признаніе остающагося въ оправданныхъ пожеланія безгрѣшнымъ болѣе чѣмъ странно даже для простого здраваго смысла, не говоря уже о томъ, что прямо противорѣчитъ взгляду апостола Павла. Соборъ признаетъ, что пожеланіе есть произведеніе грѣха и ведетъ ко грѣху, но самое это пожеланіе не считаетъ за грѣхъ. Но если пожеланіе не есть грѣхъ, то оно есть добродѣтель. Но тогда оно уже не должно и не можетъ быть произведеніемъ грѣха и поводомъ ко грѣху. Если же оно не добродѣтель, то—грѣхъ, какъ произведеніе грѣха и влеченіе ко грѣху; не признавать же его ни грѣхомъ, ни добродѣтелью, или лучше—ни зломъ, ни добромъ нельзя, потому что безразличныхъ дѣлъ или качествъ церковь не допускаетъ. Потому-то православная церковь и называетъ

¹⁾ „Обновленный или возрожденный благодатію Св. Духа человѣкъ получаетъ и новыя, чуждыя человѣку естественному, свойства. Свойства сіи суть: оправданіе, освященіе, единеніе съ Иисусомъ Христомъ. Оправданіе состоитъ въ томъ, что ради заслугъ Христа Спасителя благодатію Св. Духа не только снимается съ человѣка вмѣненіе и осужденіе за грѣхи первородные и произвольные, но и самымъ дѣломъ изглаждаются... и человѣкъ... дѣлается невиннымъ, чистымъ и правымъ предъ судомъ Божиимъ“ (§§ 230—231). Объ освященіи слова приведены въ текстѣ (§ 233).

²⁾ De pecc. orig. n. 5. Cat. Rom. c. II, quest. 32.

остатки грѣха въ оправданномъ человѣкѣ „наклонностью ко грѣху“ и, слѣдовательно, вмѣстѣ съ апостоломъ признаеть остающееся въ насъ пожеланіе грѣхомъ. Если же грѣхъ остается въ человѣкѣ, то уже никакъ нельзя говорить, что оправданный человѣкъ вдругъ дѣлается изъ неправеднаго праведнымъ и изъ врага другомъ Божіимъ: это достигается только временемъ и собственными трудами оправданнаго, конечно, при помощи вседѣйствующей благодати Божіей.

Въ основанной на землѣ церкви Иисусъ Христосъ продолжаетъ непрерывно свое пребываніе и общеніе съ вѣрующими, дѣйственно совершая наше спасеніе благодатію Святаго Духа, которую сообщаетъ чрезъ церковныя таинства. Это исповѣдуетъ и римская церковь, но въ ученіи о плодахъ таинствъ, или лучше объ условіяхъ дѣйствія благодати въ таинствахъ, она опять расходится съ церковію православною. По ученію послѣдней, „какъ благодать Св. Духа подается отъ Бога туне, безъ нашихъ заслугъ или достоинствъ, такъ и совершеніе таинствъ, чрезъ которыя сообщается благодать, не условливается никакими заслугами или достоинствами лицъ, какъ совершающихъ оныя, такъ и приемиющихъ. Недостойный совершитель таинства не воспрещаетъ благодати Св. Духа являть въ немъ свою силу, равно какъ и недостойно приемиющій не уничтожаетъ сей силы. Для сего нуженъ только правильный образъ совершенія, законное лице совершающее и прочія необходимыя принадлежности таинства... Что же касается до спасительнаго дѣйствія таинствъ, то оно условливается и въ совершающемъ—вѣрою, надлежащимъ благоговѣніемъ и сознаніемъ важности таинства, и въ приемищемъ—также вѣрою и должною готовностію и способностію къ принятію благодати, сообщаемой таинствомъ; въ противномъ случаѣ оно не только не будетъ спасительно, но обратится въ судъ какъ совершающему, такъ и приемищему недостойно ¹⁾).

„Римско-католическая теорія таинствъ знаменита своимъ пресловутымъ *opus operatum*, этою характерною чертою чисто внѣшняго дѣйствія. Смыслъ этого *opus operatum* слѣдующій: таинство есть проводникъ или вѣрнѣе каналъ, изъ котораго христіанинъ почерпаетъ благодать, помимо всякаго съ своей стороны содѣйствія или сочувствія. При дѣйствіи, совершаемомъ пассивно,—*passive operatum*“,—благодать необходимо должна воздѣйствовать, какъ скоро употреблены извѣстныя внѣшнія средства, т. е. *materia et forma instituendi sacramenti*, какъ скоро есть лице, совершающее таинство, какъ скоро произнесены извѣстныя слова и т. под. Это воззрѣніе на дѣйствія благодати есть чисто механическое; божественная дѣятельность необходимо и безусловно привязана къ извѣстному процессу человѣческой дѣятельности, къ извѣстному

¹⁾ Догм. Богосл. арх. Антонія, § 279.

совершенно извѣстнаго дѣйствія. На это и указывается въ латинскомъ терминѣ *opus operatum*. При этомъ исключается всякое живое отношеніе вѣрующаго къ дѣйствіямъ благодати. Онъ можетъ не вѣровать въ это дѣйствіе, и, не смотря на то, оно будетъ имѣть для него силу; онъ можетъ относиться къ нему равнодушно и все же получить благодать¹⁾.

Эта характеристика католическаго взгляда на таинства основана главнымъ образомъ, какъ намъ кажется, на восьмомъ канонѣ VII сессіи Тридентскаго собора. Канонъ этотъ гласитъ: „кто скажетъ, что въ новозавѣтныхъ таинствахъ не сообщается благодать самымъ ихъ совершеніемъ (ex opere operato), но для полученія благодати достаточно одной вѣры въ божественное обѣтованіе,—анаема да будетъ“. Канонъ изложенъ очень двусмысленно (какъ и многія другія опредѣленія собора). На первый взглядъ представляется, будто онъ, поставляя благодать въ зависимость отъ самаго совершенія таинствъ (ex opere operato), въ тоже время говоритъ, что для полученія таинственной благодати необходима и вѣра; но это только на первый и поверхностный взглядъ. На самомъ же дѣлѣ онъ только не исключаетъ вѣры пріемлющаго таинство. Если принимающій таинство вѣруетъ, то это дѣло хорошее,—онъ получитъ благодать; но если и не вѣруетъ,—бѣды въ этомъ нѣтъ: благодать воздѣйствуетъ въ немъ въ силу самаго совершенія таинства, ex opere operato. Такимъ образомъ римское „opus operatum“ есть чисто отвлеченное понятіе о дѣйствіяхъ благодати на человѣка. Благодать привязана къ извѣстнымъ внѣшнимъ дѣйствіямъ, какъ бы воплощена въ нихъ. „Послѣдовательно и до конца проведенная римско-католическая теорія таинствъ, выраженная въ терминѣ „opus operatum“, говоритъ преосв. Хрисанеъ, „въ послѣднемъ своемъ результатѣ привела бы къ совершенно не христіанскому взгляду на Божество и божественныя дѣйствія, напоминала бы собою древнюю магію, въ которой представленіе о божественныхъ дѣйствіяхъ отождествлялось съ самымъ внѣшнимъ предметомъ“²⁾. Дѣйствительно, католическій взглядъ унижаетъ значеніе таинствъ до степени мертваго механическаго дѣйствія, не имѣющаго отношенія къ нравственному состоянію человѣка. Отъ него ничего не требуется, кромѣ внѣшняго акта принятія таинства. Нѣтъ нужды, что онъ не приготовилъ себя къ этому принятію надлежащимъ образомъ, благодать воздѣйствуетъ въ немъ и безъ этого. Необходимо одно, чтобы человѣкъ не противопоставлялъ дѣйствіямъ благодати положительныхъ препятствій, не противился ей сознательно.

Съ православной точки зрѣнія такое понятіе о таинствахъ

¹⁾ „Характеръ протестантства и его историческое развитіе“. Еписк. Хрисанеа, стр. 61.

²⁾ Ibid., стр. 67.

кажется невозможнымъ. Думается, не навязано ли оно католичеству по какому-либо недоразумѣнію... Но самое безпристрастное изслѣдованіе этого вопроса заставляетъ признать дѣйствительность такой великой погрѣшности въ римской догматикѣ. Что „opus operatum“ понимается католичествомъ въ томъ именно смыслѣ, въ какомъ мы принимаемъ его, это видно изъ сопоставленія его съ другимъ терминомъ католическаго богословскаго языка „opus operans“. Этотъ терминъ означаетъ, что благодатное дѣйствіе таинствъ зависитъ не только отъ внѣшнихъ условій и законнаго ихъ совершенія, но и отъ достойнаго принятія, отъ внутренняго расположенія и вѣры приступающихъ къ нимъ. Въ противоположность этому термину „opus operatum“ значитъ, что благодатныя дѣйствія таинствъ зависятъ только отъ соблюденія внѣшнихъ условій и отъ законнаго совершенія ихъ по уставу церкви, но не отъ нравственныхъ достоинствъ и внутренняго расположенія пріемлющихъ оныя. По мнѣнію Альберта Великаго ¹⁾, „opus operatum“ имѣетъ мѣсто въ таинствахъ—крещенія, миропомазанія, евхаристіи, священства и елеосвященія. Эти таинства не требуютъ со стороны пріемлющаго ихъ никакой самодѣятельности, дѣйствіе ихъ зависитъ только отъ правильнаго совершенія ихъ. Въ покаяніи же и бракѣ дѣйствія таинствъ зависятъ отъ двухъ факторовъ, одинаково необходимыхъ,—отъ „opus operatum“, т. е. отъ привязанной къ таинству благодати, и отъ „opus operans“, т. е. отъ извѣстнаго расположенія приступающихъ къ таинству. Но впоследствии католики стали прилагать свое „opus operatum“ ко всѣмъ таинствамъ, и приступающаго къ нимъ освободили почти отъ всякаго труда приготовленія и сердечнаго расположенія къ достойному принятію таинственной благодати. Тома Аквинатъ, рассуждая о различіи таинствъ ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ, рѣшительно говоритъ, что первыя имѣли силу только „ex fide“ приступающихъ къ нимъ, а послѣднія дѣйствуютъ „ex opere operato“ ²⁾. Но здѣсь еще не говорится, что въ новозавѣтныхъ таинствахъ излишне извѣстное душевное расположеніе приступающаго къ нимъ. Объ этомъ мы имѣемъ свидѣтельство Дунсъ Скота: „таинство сообщаетъ благодать въ силу operis operati; такъ что для того, чтобы заслужить благодать, не требуется добраго внутренняго расположенія, но достаточно, чтобы приступающій къ таинству не полагалъ препятствія“ ³⁾. До такого грубаго пониманія благодати дошли католическіе ученые... Не даромъ послѣ того протестанты такъ возстали противъ пресловутаго „opus operatum“. Въ апологіи аугсбургскаго исповѣданія говорится о немъ: „мы осуждаемъ всю толпу схоластическихъ докторовъ, ко-

1) Lib. IV, d. 26, art. 14. Herzog. XIII, 5. 249.

2) Lib. IV, d. 2, q. 1, art. 4, Herzog, XIII, S. 250.

3) Ibid., s. 251.

торые учатъ, что тѣмъ, кто не полагаетъ препятствія, таинства сообщаютъ благодать „ex opere operato“, безъ добраго внутренняго расположенія въ приѣмлющихъ. Это чисто іудейское мнѣніе, будто мы оправдаемся посредствомъ внѣшнихъ церемоній, безъ добраго сердечнаго расположенія, т. е. вѣры. И однако же это нечестивое и опасное мнѣніе съ большимъ авторитетомъ проповѣдуется во всемъ папскомъ царствѣ... Никто не въ состояніи нечислить, сколько злоупотребленій породило въ церкви это фанатическое мнѣніе de opere operato sine bono motu utentis¹⁾.

Послѣдствіемъ такихъ открытыхъ и основательныхъ порицаній operis operati было то, что католичество старалось смягчить схоластическую грубость понятій о благодати, но совершенно отрѣшиться отъ нея оно не нашло въ себѣ силы. Въ опредѣленіяхъ Тридентскаго собора нѣтъ крайностей средневѣковаго ученія объ opus operatum, но основныя положенія этого ученія удержаны. Предавая анаѣмѣ невѣрующихъ въ opus operatum, отцы собора не говорятъ, что со стороны приѣмлющихъ таинства не нужны ни вѣра, ни вообще надлежащее душевное расположеніе, но вмѣстѣ не говорятъ и того, чтобы эти условія были рѣшительно необходимы для полученія таинственной благодати. Подобно схоластическимъ богословамъ, единственно существеннымъ условіемъ для принятія ея со стороны приступающихъ къ таинствамъ Тридентскій соборъ поставляетъ только, чтобы они не противились сознательно дѣйствіямъ благодати, не полагали ей препятствій, т. е. соборъ ставитъ человѣка въ чисто пассивное положеніе по отношенію къ таинствамъ. Седьмой канонъ той же VII сессіи говоритъ: „если кто скажетъ, что таинства, хотя бы и правильно принятыя, сообщаютъ, насколько это зависитъ отъ Бога, благодать не всегда и не всѣмъ, но только по временамъ и нѣкоторымъ, да будетъ анаѣма“.

Въ защиту „opus operatum“ много писалъ знаменитый Белларминъ, но насколько онъ успѣлъ въ этомъ, можно видѣть изъ разбора ого оправданій предъ протестантами. „Наши противники“, говоритъ онъ, „укоряютъ самый терминъ opus operatum“, какъ новыи, и смыслъ его толкуютъ неправильно. Что благодать дается ex opere operato, Кальвинъ называетъ это уродованіемъ словъ. Хемницій говоритъ, что соборъ, произнося это выраженіе, не держался образа здравыхъ словъ (2 Тим. 1, 13). Были такіе, толкуетъ Хемницій, которые полагали силу таинствъ in ipso opere, которымъ таинство совершается или приѣмлется... Но это толкованіе ложно и свидѣтельствуетъ о невѣжествѣ или злонамѣренности нашихъ противниковъ. Это видно изъ того, что всѣ католики противоположаютъ „opus operatum“ „operi operantis“, разумѣя подъ послѣднимъ добро или заслугу самаго дѣлающаго... А чтобы

¹⁾ Apolog. contess..., cap. VII, art. 13, §§ 17—21.

понять, что такое „opus operatum“, слѣдуетъ замѣтить, что въ оправданіи, которое получаетъ приступающій къ таинствамъ, имѣютъ мѣсто (concurrere) многія условія: со стороны Бога—изволеніе на употребленіе извѣстной чувственной вещи; со стороны Христа—его страданія; со стороны совершителя—власть, воля и добрая совѣсть; со стороны приѣмлющаго—воля, вѣра и покаяніе; наконецъ, со стороны таинства—самое внѣшнее дѣйствіе, которое слагается изъ надлежащаго употребленія матеріи и формы. Изъ всѣхъ этихъ условій то, что активно, собственно и инструментально производитъ благодать оправданія, есть единственно внѣшнее дѣйствіе, называемое таинствомъ; это-то дѣйствіе и есть „opus operatum“, понимаемое въ смыслѣ пассивномъ, такъ что сказать: таинство сообщаетъ благодать „ex opere operato“, есть тоже, что сказать: оно сообщаетъ благодать въ силу самаго сакраментальнаго дѣйствія, отъ Бога установленнаго, а не по заслугамъ совершающаго или приѣмлющаго... Правда, отъ взрослого требуются воля, вѣра и покаяніе, но только какъ расположеніе со стороны субъекта, а не какъ причины активныя, потому что вѣра и покаяніе не производятъ таинственной благодати и не даютъ силы таинству, но только устраняютъ препятствія, чтобы они не мѣшали дѣйственности таинствъ. Поэтому въ дѣтяхъ,—гдѣ не требуется расположенія,—оправданіе совершается безъ этихъ условій“¹⁾. Въ этой зашитѣ ученый кардиналъ противорѣчитъ самъ себѣ, и дѣло своей правой руки разрушаетъ лѣвою. Онъ говоритъ, что въ спасительномъ дѣйствіи таинствъ имѣютъ мѣсто „opus operatum“,—самый актъ совершенія ихъ,—и „opus operans“,—надлежащее расположеніе принимающаго таинство, но какое ничтожное и существенное значеніе онъ даетъ личной вѣрѣ человѣка, когда говоритъ, что активная причина благодатныхъ таинственныхъ воздѣйствій на человѣка есть именно „opus operatum“, а извѣстное внутреннее расположеніе человѣка есть только отрицаніе препятствій для дѣйствій благодати? Видимое требованіе извѣстныхъ условій отъ человѣка у него вовсе не то значить, что человѣкъ долженъ имѣть положительно доброе настроеніе и воспитать въ себѣ готовность къ принятію благодатныхъ даровъ, а значить лишь то, что онъ не долженъ оказывать явнаго и положительнаго противленія Св. Духу. Ничтожное значеніе извѣстнаго расположенія человѣка, принимающаго таинство, видно изъ того уже что отъ младенцевъ Белларминъ ничего подобнаго не требуетъ,—имъ не нужна даже вѣра, такъ какъ они оправдываются въ силу одного operis operati. Ученый мужъ забываетъ или игнорируетъ здѣсь вѣру родителей и воспріимниковъ младенца, какъ его поручителей, но, сопоставляя оправданіе младенцевъ и взрослыхъ, онъ тѣмъ самымъ до шипи-

¹⁾ De sacramen. lib. 1, cap 1.

num'a ослабляетъ значеніе вѣры послѣднихъ и вообще личнаго расположенія ихъ.—Въ другомъ мѣстѣ своихъ сочиненій Беллярминъ говоритъ, что „крещеніе оправдываетъ не только людей здравомыслящихъ, но и младенцевъ и безумныхъ, а иногда и спящихъ“¹⁾. Если благодать крещенія понимается такъ грубо и дѣйствуетъ столь механически, то необходимо ли въ таинствахъ вообще собственное „opus operans“ приступающихъ къ нимъ? Конечно, нѣтъ, потому что все дѣло въ „opus operatum“ самага таинства, а человекъ,—вѣруетъ ли онъ или нѣтъ, въ здоровомъ умѣ, или безумствуетъ, бодрствуетъ или спитъ.—во всякомъ случаѣ тутъ ни при чемъ; таинство совершено и—дѣло сдѣлано, благодать воздѣйствовала.

Попытка Беллярмина, т. о., защитить „opus operatum“ отъ нападеній противниковъ не вполне удалась. Счастливіе его, повидимому, былъ новѣйшій римскій богословъ I. Perrone. Разсуждая о плодахъ таинствъ²⁾, онъ говоритъ, что „таинства новаго завета имѣютъ въ себѣ нѣкоторую собственную дѣйственность или благодать, и не полагающимъ препятствій сообщаютъ ее по силѣ, данной имъ отъ Бога, или, какъ говорятъ, „ex opere operato“. Однако продолжаетъ онъ, со стороны пріемлющаго, если онъ взрослый, таинства не исключаютъ необходимаго расположенія, но даже требуютъ его, потому что безъ него или безъ добраго побужденія, по ученію церкви, нельзя никакъ получить плода“. Извѣстное душевное расположеніе со стороны приступающаго къ таинству почитается у этого богослова необходимымъ условіемъ для полученія благодатнаго плода. Но нѣсколько ниже онъ же говоритъ: „отцы постоянно учили, что таинства дѣйствуютъ собственною святостію и изъ себя рождаютъ благодать тамъ, гдѣ пріемлющій не полагаетъ препятствій“³⁾. Здѣсь богословъ сбивается на обычную колею богословской терминологіи и говоритъ лишь о препятствіяхъ, которыя могутъ быть со стороны приступающихъ къ таинствамъ, а о положительномъ приготовленіи къ нимъ болѣе не упоминаетъ. Отсюда мы вправѣ заключить, что требуемое имъ расположеніе къ таинству имѣетъ тотъ лишь смыслъ, что приступающій къ нему не долженъ полагать препятствій дѣйствіямъ благодати.

И такъ „opus operatum“ остается и доселѣ въ своей силѣ для католическаго міра и вноситъ въ жизнь христіанина духовную мертвенность. Католичество забыло о духѣ и сердцѣ человекъ, и въ этомъ существеннѣйшій недостатокъ опасной теоріи „opus operatum“.

Но откуда взялась эта странная теорія? Намъ кажется

¹⁾ De gratia, lib. 1, cap. IV.

²⁾ Cap. II, § 46.

³⁾ Ibid., § 52.

что она есть слѣдствіе той юридической, законнической точки зрѣнія, съ которой католичество вообще разсматриваетъ свои отношенія къ Богу и при которой челоуѣкъ можетъ считать себя какъ бы вправѣ не принадлежать Богу всѣмъ сердцемъ и помышленіемъ. Челоуѣкъ можетъ и не любить добра, можетъ оставаться прежнимъ себялюбцемъ; онъ долженъ только исполнять заповѣди, чтобы получить награду. Юридическія воззрѣнія на дѣло спасенія, развившіяся въ западной церкви, отразились и на богословской наукѣ, которая вполне усвоила ихъ и способствовала дальнѣйшему раскрытію и развитію ихъ ¹⁾ Схоластика съ ея поклоненіемъ Аристотелю заботилась больше о формальной стройности своихъ системъ и мало справлялась съ духовнымъ опытомъ, съ жизнью. Неудивительно, если схоластика приняла юридическую теорію. Могъ ли схоластикъ задуматься объ истинности своей теоріи, когда подъ каждымъ ея пунктомъ онъ видѣлъ цитаты изъ разныхъ авторитетовъ? ²⁾ И вотъ такимъ путемъ таинства превратились въ магическія дѣйствія „opus operatum“, въ которомъ скорѣе нужно тѣлесное участіе, чѣмъ душевное.

Съ другой стороны, „opus operatum“ можно считать порожденіемъ исключительнаго положенія римской іерархіи. По ученію православной церкви, въ ней дѣйствуетъ Духъ Святой, усвояющій каждому вѣрующему искупительную силу заслугъ Христовыхъ. Видимымъ органомъ Духа въ церкви служитъ богоучрежденная іерархія, составляющая необходимое посредствующее звѣно между нимъ и вѣрующими. Но и міряне также живые члены тѣла Христова и не могутъ быть почитаемы какимъ-либо стороннимъ наростомъ, или мертвою массою, прилипшею къ тѣлу церкви. Хотя въ дѣлѣ спасенія посредство церковной іерархіи между Богомъ и вѣрующими необходимо, но не менѣе необходимо и свободное, живое и дѣятельное отношеніе къ Богу самихъ вѣрующихъ. Благодатные дары подаются чрезъ іерархію, но отъ мірянъ требуется, чтобы они приняли эти дары свободно. Иначе смотритъ на церковь католичество. Въ сущности для католика церковь состоитъ въ одномъ лицѣ папы: „Когда мы говоримъ о церкви, то разумѣемъ папу“, — сказалъ ученѣйшій своего времени католическій богословъ Гретсеръ ³⁾. И это неудивительно, потому что на папѣ исключительно почиваетъ Духъ Святой; авторитетъ папы выше авторитета вселенскихъ соборовъ, постановленія которыхъ только отъ папскаго утвержденія получаютъ силу и

¹⁾ См. объ этомъ подробно въ соч. „Православное ученіе о спасеніи“ Архим. Сергія, стр. 8—9 и 3—10.

²⁾ Ibid., стр. 8. Лютеръ говоритъ что римская церковь „Thomistica, hoc est Aristotelica“.

³⁾ „Янусъ“, стр. 59.

значеніе. Папа непогрѣшимъ, а непогрѣшимость принадлежить одной вселенской церкви; слѣдовательно, папа и есть эта церковь, или, по крайней мѣрѣ, неограниченный монархъ церкви и полный распорядитель и раздатель даровъ благодати. Онъ—исключительное орудіе Св. Духа, который дѣйствуетъ въ церкви только чрезъ папу. „Недостаточно, чтобы народъ зналъ, что папа глава церкви и епископовъ,“—говорится въ одной ультрамонтанской газетѣ, — „онъ долженъ также понимать, что его собственное вѣрованіе, его собственная религіозная жизнь проистекаетъ отъ папы, что въ немъ заключается и ихъ сила и узелъ, связующій другъ съ другомъ католиковъ, что онъ есть распредѣлитель даровъ благодати Духа, раздатель обѣщанныхъ Церковію милостей“. ¹⁾ Но папа не вездѣсущъ, а потому долженъ имѣть въ разсѣянныхъ по міру католическихъ общинахъ своихъ делегатовъ, намѣстниковъ и викаріевъ. Эти должности даются папою епископамъ, но такъ, что универсальнымъ епископомъ церкви остается онъ одинъ; вся же прочая іерархія находится у него въ рабскомъ подчиненіи, въ какомъ, въ свою очередь, у этой іерархіи находятся простые міряне. И такъ, папа раздаетъ дары Св. Духа іерархіи, а она, уполномоченная папою, можетъ распредѣлить и дѣйствительно распредѣляетъ дары благодати между вѣрующими почти безъ всякаго личнаго ихъ участія въ этомъ. Если же усвоеніе благодатныхъ даровъ стоитъ въ исключительной зависимости отъ внѣшняго іерархическаго посредства между Богомъ и человѣкомъ, то ясно, что живого, внутренняго, дѣятельнаго отношенія вѣрующихъ къ благодати католичество не требуетъ. Все дѣло въ іерархіи, а потому, если іерархическое лицо законно совершило извѣстное таинство, благодать eo ipso уже воздѣйствуетъ въ человѣкѣ, принявшемъ таинство, т. е. для дѣйствій благодати необходимо лишь „opus operatum“ церкви, а „opus operans“ самаго вѣрующаго, надъ которымъ совершается таинство, остается непремѣннымъ требованіемъ только въ богословскихъ системахъ, и то позднѣйшаго времени.

Кромѣ разсмотрѣнныхъ неправильныхъ мнѣній относительно благодати Божіей, у католическихъ богослововъ есть еще одно, именно—о мѣрѣ благодатной помощи, подаваемой Богомъ для спасенія каждой отдѣльной человѣческой личности. Они говорятъ, что благодатная спасительная помощь Божія подается не всѣмъ равно. Это положеніе, по мнѣнію Беллармина, такъ много имѣетъ за собою свидѣтельствъ въ Писаніи, что показалось бы удивительнымъ, если бы кто сталъ противорѣчить. Онъ указываетъ на слова Премудраго: *праведникъ восхищенъ, что бы злоба не измѣнила разума его или коварство не прельстило души его* (Прем. IV, II) и

¹⁾ Ibid., стр. 60.

говорить, что не всѣмъ людямъ Богъ даетъ такую благодать, чтобы восхитать ихъ прежде, чѣмъ впадутъ въ грѣхи. Приводитъ также слова Спасителя: *если бы въ Тиръ и Сидонъ явлены были силы, явленныя въ васъ, то давно бы они во вретнищъ и пеплъ покаялись* (Матѳ. XI, 21). „Отсюда видно“, разсуждаетъ Беллярминъ, „что Богъ удивительнымъ, но праведнымъ и Ему одному извѣстнымъ судомъ не только не всѣмъ равно подаетъ благодатную помощь, но даже и тѣмъ, о которыхъ знать, что они увѣруютъ, если увидятъ чудеса Христовы, не показаль этихъ чудесъ, а, напротивъ, показаль ихъ тѣмъ, о которыхъ знать, что они не увѣруютъ, какія бы чудеса ни увидѣли... Если благодать дается всѣмъ равно, то почему Господь въ прошедшихъ родахъ попустилъ всѣмъ народамъ ходить своими путями, а нынѣ возвѣщаетъ всѣмъ покаянiе? Почему Павелъ въ то самое время, когда дышалъ угрозами и убійствомъ на учениковъ Господнихъ, божественнымъ чудомъ и званіемъ Самого Христа обращается, тогда какъ многимъ, можетъ быть, лучшимъ людямъ Богъ попускаетъ погрязать во грѣхахъ? Почему изъ умирающихъ дѣтей иногда сынъ добраго человѣка отходитъ безъ крещенiя и погибаетъ, а сынъ блудника или кровосмѣсителя омывается крещеніемъ и получаетъ царство небесное? Почему, наконецъ, апостоль называетъ судьбы Божіи въ избраніи и отверженіи смертныхъ непостижимыми и пути Его неизслѣдимыми, если благодать ко всѣмъ равно близка и отъ воли людей зависитъ принять или отвергнуть ее?“ ¹⁾ Размышляя такъ о судьбахъ Божіихъ, признавая ихъ непостижимыми, ученый кардиналъ, однако, даетъ имъ ясное и положительное толкованіе, выводя прямое заключеніе: благодать подается не всѣмъ равно... Беллярминъ забываетъ въ данномъ случаѣ, что Христосъ Спаситель пришелъ спасти *весь міръ* (Іоан. III, 16), умеръ за *всѣхъ* (2 кор. V, 15) и безцѣнныхъ заслугъ его достаточно для искупленiя всѣхъ. Средства призывающей благодати поданы всѣмъ. А что не всѣ люди исповѣдывали и исповѣдуютъ святѣйшую вѣру Христову, сему причину, — какъ учить православная догматика, — не недостатокъ призывающей благодати, а то, что по слову Іисуса Христа, *много званыхъ, мало же избранныхъ* (Матѳ. XXII, 14), и *не вси послушаша благовѣствованiя* (Римл. X, 16), но есть такіе люди и даже цѣлыя народы, которые *ушима тяжко слышатъ, и очи свои смѣжиша, да не когда узрятъ очима, и ушима услышатъ, и сердцемъ уразумѣютъ и обратятся* (Мѳ. XIII, 15; Ис. VI, 9) ²⁾. И здравый разумъ говоритъ, что благодать всеобща. Если наше сердце не выноситъ той мысли, что Богъ съ самаго начала, какъ говоритъ Беллярминъ и подобные ему предестинаціонисты, исключилъ изъ числа спасаемыхъ большинство

¹⁾ Bellarm., de grat lib. II, с. II.

²⁾ „Догмат. Богосл. арх. Антонія, § 227.

людей, то тѣмъ болѣе не можетъ допустить этого безпредѣльной любви Божія. Голосъ милосердія Его для всѣхъ раздается: *приидите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные* (Матѳ. XI, 28). Поэтому и жизнь человѣка послѣ крещенія отнюдь „не состояніе бездѣтельнаго блаженства и непроизвольнаго добродѣланія“, а наоборотъ,—дѣятельное послѣдованіе Христу (Кол. III, 1—14). „Какъ прилежный муравей“, онъ долженъ собирать себѣ „плоды добрыхъ дѣлъ на будущіе вѣки“ ¹⁾ *).

М. Григоревскій.

¹⁾ Кирилла Іерусал. Catech. IX, 13. Migne, t. XXXIII, col 652. См. Цитов. сочин. Архим. Сергія, стр. 61.

*) Продолженіе слѣдуетъ.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия — высшее учебное заведение Русской Православной Церкви, готовящее священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений, специалистов в области богословских и церковных наук. Учебные подразделения: академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта — ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта — проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала готовятся в формате pdf, распространяются на DVD-дисках и размещаются на академическом интернет-сайте.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

М.С. Григорьевский

**Значение благодати Божией,
веры и добрых дел человека для
оправданий его перед Богом, по
римско-католическому учению**

Опубликовано:

Христианское чтение. 1906. № 9. С. 414-424.

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия
(www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием
авторства без возможности изменений.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Значеніе благодати Божіей, вѣры и добрыхъ дѣлъ
человѣка для оправданія его предъ Богомъ, по
р.-католическому ученію *).

Б. О вѣрѣ.

ТРИДЕНТСКІЙ соборъ въ декретѣ объ оправданіи говоритъ: „начало оправданія въ возрастныхъ должно быть приписано предваряющей благодати Бога Отца чрезъ Иисуса Христа... Къ самому же оправданію располагаются люди, когда возбуждаемые и вспомошествоваемые божественною благодатию, принимая вѣру отъ слуха, свободно движутся къ Богу, вѣруя въ истину божественныхъ откровеній и обѣтованій и въ истину того, что грѣшникъ оправдывается Богомъ по благодати Его, избавленіемъ о Христѣ Иисусѣ; когда, сознавая себя грѣшниками, потрясенные страхомъ Божіа правосудія, обращаются къ размышленію о Божіемъ милосердіи и начинаютъ съ упованіемъ вѣрить, что Богъ ради Христа будетъ къ нимъ милостивъ... Когда Апостоль говоритъ, что человѣкъ оправдывается вѣрою, то слова сіи означаютъ, что вѣра есть начало человѣческаго спасенія, основаніе и корень всякаго оправданія; безъ нея невозможно угодить Богу“¹⁾. „Вѣра“, по ученію римскаго катихизиса, „необходима для спасенія, въ чемъ, конечно, никто не будетъ сомнѣваться, особенно когда написано: безъ вѣры невозможно угодить Богу (Евр. XI, 6)²⁾. Какъ же понимаетъ и опредѣляетъ католическая церковь оправдывающую вѣру? На основаніи словъ Тридентскаго собора можно составить такое опредѣленіе вѣры: „она есть убѣжденіе въ истинѣ

*) Продолженіе. См. августъ.

¹⁾ Sess. VI, c. IV—V.

²⁾ Rom. Catech., par. I, cap. I, quest. I.

божественныхъ откровеній и обѣтованій вообще, и въ частности—увѣренность въ божественномъ милосердіи къ человѣку ради заслугъ Христовыхъ“. Римскій катихизисъ, составленный по опредѣленію того же собора, даетъ болѣе общее понятіе о вѣрѣ. „Такъ какъ въ божественномъ писаніи вѣра употребляется во многихъ значеніяхъ, то здѣсь, при опредѣленіи вѣры, необходимой для оправданія и спасенія, мы разумѣемъ“,—говорятъ составители катихизиса,—„ту, въ силу которой мы соглашаемся со всѣмъ, что предано намъ Богомъ“¹⁾. Въ этомъ опредѣленіи уже не упоминается о вѣрѣ въ милосердіе Божіе и въ заслуги Христа Спасителя, ради которыхъ только человѣкъ и можетъ получить оправданіе и спасеніе. Кромѣ того, здѣсь ничего не говорится объ источникѣ вѣры въ человѣкѣ, т. е. только ли „отъ слуха“ рождается она, или необходима при этомъ вседѣйствующая благодать Божія, безъ которой ничто доброе не начинается въ падшемъ человѣкѣ. Ничего не сказано также, къ какой способности нашего духа должна быть отнесена оправдывающая насъ вѣра, къ тому ли же уму, въ которомъ имѣетъ мѣсто наша вѣра во все историческое. А между тѣмъ всѣ эти черты должны бы войти въ точное и полное опредѣленіе вѣры, тѣмъ болѣе, что вѣра, по словамъ самого же катихизиса, понимается различно и въ самомъ Писаніи имѣетъ не одинъ смыслъ.

Православная догматика разсуждаетъ объ этомъ предметѣ такъ: „Чтобы имѣть понятіе о вѣрѣ христіанской, какъ условіи къ усвоенію благодати спасенія со стороны человѣка, для сего необходимо знать предметъ ея, основаніе, на которомъ она утверждается, начало, которымъ она производится въ насъ, силу духа нашего, которою она приѣмлется“²⁾. Предметъ вѣры, по указанію догматики, составляетъ все то, что содержится въ святѣйшей религіи Христовой, или частнѣе—та истина, что Иисусъ Христосъ есть единственный Спаситель нашъ и что предлагаемая Имъ средства совершенно необходимы и достаточны для нашего спасенія. Основаніемъ вѣры служитъ свидѣтельство Божіе, содержащееся въ Божественномъ Откровеніи. Начало вѣры, по слову Апостола (1 Кор. XII, 9), есть благодать Св. Духа. Сила духа нашего, которой принадлежитъ вѣра, есть сердце, ибо *сердцемъ въручается въ правду* (Римл. X, 10). Но обитая въ сердце, она необходимо проникаетъ и прочія силы души: озаряетъ умъ и движетъ волю, почему есть живая, свѣтоносная и дѣятельная. Опредѣливъ все необходимое для уясненія вѣры, православная догматика даетъ такое полное понятіе о ней:

¹⁾ Ibid.—Fides, по словамъ П. Ломбарда есть и „causa justificationis“ и „ipsa est gratia et beneficium, quo hominis praevenitur voluntas et praeparatur“. Сборн. Том. I, col. 201.

²⁾ Догматич. Богосл. Архим. Апронія, § 240.

„вѣра есть произведенное благодатию Духа Святаго и основанное на несомнѣнной достовѣрности Божественнаго Откровенія, живое и дѣятельное убѣжденіе и согласіе всѣхъ силъ нашего духа въ истинѣ того, что содержится въ святѣйшей религіи Христовой...“¹⁾ Особенною и важнѣйшею чертою, отличающею православное понятіе о вѣрѣ отъ католическаго, является, какъ видно, то, что оправдывающая вѣра понимается православною церковію, какъ живая и дѣятельная, проникающая сердце человѣка—источникъ его жизнеспособности. Если Господь сказалъ, что всѣ злые помыслы и духовныя нечистоты исходятъ изъ сердца (Матѳ. XV, 19), а не ума, то и все доброе только тогда будетъ истинно добрымъ, когда усвоится нашимъ сердцемъ и исходитъ изъ него.

Но можетъ быть въ символическихъ книгахъ католичества не дано оправдывающей вѣрѣ надлежащаго опредѣленія за краткостію и сжатостію этихъ источниковъ вѣроученія? Можетъ быть, извѣстные римскіе богословы разработали ученіе своей церкви объ этомъ предметѣ совершенно согласно съ православною церковію? Раскроемъ сочиненія того же Беллармина, разсужденія котораго приведены въ трактатѣ о благодати, и посмотримъ, что говоритъ онъ о вѣрѣ. Poleмизируя противъ реформаторовъ, Белларминъ укоряетъ ихъ, между прочимъ, въ томъ, что они, раздѣляя вѣру на три вида, принимаютъ за вѣру оправдывающую только одинъ изъ этихъ видовъ. „Сектанты“, говоритъ онъ, „раздѣляютъ вѣру на историческую, въ силу которой мы вѣримъ въ истину всего, повѣствуемаго Писаніемъ (Евр. XI, 3), на вѣру чудесъ, силою которой творятся знаменія (1 Кор. XIII, 2), и на вѣру въ божественныя обѣтованія объ оставленіи грѣховъ (Мрк. XVI, 16). Изъ этихъ видовъ вѣрою оправдывающею они почитаютъ только послѣдній, т. е. вѣру въ Божіе милосердіе, почивающую въ волѣ и сердцѣ человѣка, вѣру въ то, что ради посредничества Христа Сына Божія, Богъ туне оставляетъ намъ грѣхи и принимаетъ насъ къ Себѣ въ дѣти и въ наслѣдники вѣчной жизни. Католики же учатъ, что всѣ три помянутые вида вѣры составляютъ одну вѣру, которая и есть вѣра оправдывающая“. Такъ темно опредѣляетъ кардиналъ вѣру, но съ этимъ бы еще можно помириться,—потому, что темнота и двусмысленность свойственны вообще католичеству,—но вотъ что говоритъ онъ далѣе. „Католики различаются отъ еретиковъ всего прежде въ ученіи касательно объекта вѣры: еретики ограничиваютъ ее однимъ обѣщаніемъ особеннаго милосердія Божія, а католики... вѣрное обѣщаніе особеннаго милосердія относятъ не столько къ вѣрѣ, сколько къ мечтательности²⁾. Потомъ разнятся въ уче-

¹⁾ Ibid., § 240.

²⁾ „... certam promissionem specialis misericordiae non tam ad fidem, quam ad praesumptionem pertinere contendunt“.

ни о душевной способности и силѣ, служащей сѣдалищемъ вѣры: еретики отводятъ мѣсто вѣрѣ въ волю (выше поемисть сказалъ: въ волю и сердце, а здѣсь о послѣднемъ намѣренно умалчиваетъ)..., а католики учатъ, что вѣра есть достояніе разума (*intellectus*) ¹⁾. Такія разности указываетъ Беллярминъ между ученіемъ католическимъ и протестантскимъ, но какая изъ двухъ сторонъ ближе къ православному ученію о вѣрѣ,—обличающая или обличаемая? Намъ кажется, что послѣдняя гораздо ближе, чѣмъ первая. Оправданіе чело- вѣка состоитъ въ томъ, что Богъ прощаетъ ему какъ на- слѣдственный, такъ и собственные его грѣхи, и это дѣлаетъ по своему безконечному милосердію ради заслугъ Христа Спасителя. Поэтому не должно ли милосердіе Божіе пре- имущественно предъ всѣмъ прочимъ, быть объектомъ оправ- дывающей вѣры? Конечно, должно, потому что оно и есть главный дѣятель въ нашемъ оправданіи и спасеніи. А если такъ, то имѣлъ ли основаніе кардиналъ такъ выразиться о вѣрѣ въ милосердіе Божіе, будто она есть не болѣе, какъ мечта? Ясно, что не имѣлъ. Но виноватъ ли онъ лично въ такомъ уродливомъ взглядѣ на оправдывающую вѣру и его ли частное мнѣніе, будто милосердіе Божіе должно быть чуть ли не исключено изъ объектовъ вѣры? Нѣтъ ли чего подобнаго въ символикѣ католической церкви? Дѣйствительно есть. Двѣнадцатый канонъ VI сессіи Тридентскаго собора гово- ритъ: „*Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur: anathema sit*“. Ка- нонъ направленъ противъ реформаторовъ, которые говорили, что вѣрующій во Христа можетъ быть увѣренъ въ боже- ственномъ милосердіи и оставленіи грѣховъ. Соборъ видѣлъ въ такомъ ученіи ересь; ему казалось, что реформаторы со- всѣмъ уже исключаютъ потребность христіанскихъ дѣлъ для спасенія и рассчитываютъ оправдаться одною вѣрою во Христа и въ Божественное милосердіе. Эту ересь соборъ и проклинаетъ. Но говоря о милосердіи Божіемъ, что не оно одно составляетъ предметъ оправдывающей вѣры, соборъ не указалъ, въ чемъ же еще состоитъ вѣра, и посему законъ вышелъ очень двусмысленъ: хотѣли ли отцы только обли- чить указанное ученіе реформаторовъ, или желали показать чрезмѣрную важность добрыхъ дѣлъ, какъ необходимыхъ заслугъ со стороны чело- вѣка для его оправданія. Эта не- определенность и неясность и могли подать поводъ ученому кардиналу къ такому грубому отзыву о вѣрѣ въ милосердіе Божіе, что она—мечта.

Что касается до способности или душевной силы, слу- жащей сѣдалищемъ вѣры, то, католики, по словамъ Белляр- мина, признаютъ таковую разумъ, тогда какъ еретики отно-

¹⁾ Die justificat. lib. I, cap. IV.

сять ее къ волѣ и сердцу. Но и въ этомъ пунктѣ обличаемые еретики стоятъ выше обличителей-католиковъ и ближе къ православію. Вѣра, какъ живая и дѣятельная, принадлежитъ сердцу, а не уму,—таково вѣрованіе православной церкви. Страннымъ представляется и то, что, по взгляду католиковъ, вѣра еретиковъ есть *potitia*, и однако относится къ сердцу, а вѣра ихъ,—католиковъ, есть *assensus*, и однако принадлежитъ разуму ¹⁾ Но *potitia* какъ по своему значенію, такъ и по самому существу дѣла никакъ не можетъ принадлежать сердцу и тѣмъ болѣе волѣ, а есть принадлежность и достояніе разума, а *assensus*, также и по значенію слова и по существу дѣла, не принадлежитъ разуму, но относится къ сердцу. Утвержденіе католическаго богослова о принадлежности *potitiae* сердцу, а *assensus*—разуму есть такая несообразность, послѣ которой можно сказать, что желанія наши принадлежатъ уму, а чувства-волѣ. Подобныхъ аномалій католичество представляетъ не мало и онѣ не должны удивлять никого. Въ томъ же, напр., разбираемомъ нами мѣстѣ изъ сочиненій Беллармина мы находимъ такое противорѣчіе: онъ говоритъ, что сѣдалищемъ вѣры служить разумъ—*intellectus*, а потомъ прибавляетъ: *assentimur Deo, quamvis ed nobis credenda proponat, quae non intelligimus*⁴. Странно такое сочетаніе не сочетаваемаго: самъ же кардиналъ говоритъ,—*quae non intellegimus* и однако относитъ вѣру къ *intellectus*; но если мы вѣримъ тому, чего не разумѣемъ, то какое же здѣсь участіе разума и какимъ образомъ вѣра принадлежитъ ему? Разуму принадлежитъ то, что онъ можетъ усвоить себѣ, а что выше его пониманія, тѣмъ онъ владѣть не можетъ.

Такимъ образомъ вѣра никакъ не можетъ принадлежать разуму, а должна быть достояніемъ сердца. Только тогда она можетъ быть живою и служить двигателемъ человѣческой воли по пути добра, только тогда она будетъ вѣрою оправдывающею, потому что ея необходимымъ проявленіемъ будутъ дѣла, или лучше,—вѣра и дѣла будутъ тогда единое, нераздѣльное. Объ этомъ прекрасно сказалъ А. С. Хомяковъ, весьма мѣтко характеризующій западное христіанство: „папство говоритъ: вѣра, по свидѣтельству апостола Іакова, недостаточна; слѣдовательно, вѣрою мы не можемъ спастись, и слѣдовательно, дѣла полезны, и составляютъ заслугу. Протестанство отвѣчаетъ: одна вѣра спасаетъ, по свидѣтельству апостола Павла, а дѣла не составляютъ заслуги; слѣдовательно, дѣла бесполезны... Православная же церковь не можетъ даже понять вопроса о томъ, въ чемъ спасеніе: въ одной ли вѣрѣ или въ вѣрѣ и дѣлахъ? Ибо въ ея глазахъ жизнь и истина составляютъ одно, и дѣла не иное что, какъ проявленіе вѣры, которая безъ этого проявленія была бы не вѣ-

¹⁾ Bellarm. de justific, lib. I, cap. IV, n. 9.

рою, а логическимъ знаніемъ“¹⁾. „Вѣра“, говоритъ онъ далѣе, „не то, что вѣрованіе или убѣжденіе логическое, основанное на выводахъ, а гораздо болѣе. Она не есть актъ познавательной способности, отрѣшенной отъ другихъ, но актъ всѣхъ силъ духа, охваченнаго и плѣненнаго до послѣдней его глубины живою истиною откровеннаго факта. Вѣра не только мыслится и чувствуется, но, такъ сказать, и мыслится и чувствуется вмѣстѣ, словомъ, она—не одно познаніе, но познаніе и жизнь“²⁾. „Споръ о томъ, спасается ли человѣкъ одною вѣрою, или вѣрою, и дѣлами, этотъ споръ, безсмысленность котораго слишкомъ очевидна предъ свѣтомъ апостольскаго преданія, никогда не волновалъ церкви, да и не могъ волновать ея... Вѣра есть начало, по самому существу своему нравственное; нравственное же начало, которое бы не заключало въ себѣ стремленія къ обнаруженію, обличило бы тѣмъ самымъ свое безсиліе, точнѣе—свое ничтожество, свое небытіе. Обнаруженіе вѣры и есть дѣло“³⁾. Таково дѣйствительно пониманіе вѣры въ православной церкви. Какъ для тѣла сердце есть источникъ жизни, такъ и для души источникъ жизни составляетъ ея чувствующая способность, обитая въ которой вѣра служитъ началомъ духовной, добродѣтельной жизни. У католиковъ же вѣра есть въ полномъ смыслѣ *potitia*, хотя Белларминъ и приписываетъ этотъ терминъ протестантамъ, а вѣрѣ католиковъ усваиваетъ названіе *assensus*. Какъ *potitia*, вѣра католиковъ справедливо присваивается ими разуму и есть вѣра мертвая, формальная, могущая быть бесплодною и все таки оставаться вѣрою. Потому-то дѣла у католика и стоятъ особнякомъ отъ вѣры и составляютъ не проявленіе ея, а личную заслугу предъ Богомъ, чуть ли не одолженіе для Бога.

„Истинная вѣра христіанская“, говоритъ Белларминъ, „можетъ существовать отдѣльно отъ любви и прочихъ добродѣтелей“⁴⁾. И это странное положеніе кардиналъ доказываетъ, нисколько не смущаясь. У евангелиста сказано, разсуждаетъ онъ, что многіе изъ іудейскихъ начальниковъ *увѣровали во Христа, но ради фарисеевъ не исповѣдывали, чтобы не быть отлученными отъ синагоги, ибо возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию* (Іоан. XII, 42—43); слѣдовательно, вѣра можетъ быть безъ любви. Но если такова была вѣра іудейскихъ старѣйшинъ, то можно ли сказать, что ова была истинная христіанская вѣра? Объ истинной вѣрѣ Господь сказалъ у того же евангелиста: *вѣрующій въ Сына Божія не судится, а невѣрующій уже осужденъ* (Іоан. III, 18), и далѣе поясняетъ, что Сынъ Божій есть

¹⁾ Полное собраніе сочиненій, т. II, стр. 51—54.

²⁾ *Ibid.*, стр. 56.

³⁾ Хомяковъ, стр. 110.

⁴⁾ *De iustific.*, lib. 1. c. 15.

свѣтъ, и поступающій по правдѣ идетъ къ свѣту, а дѣлающій худыя дѣла ненавидитъ свѣтъ. Не явно ли, что Иисусъ Христосъ разумѣетъ подѣ истинною вѣрою живую вѣру, проявляющуюся въ добрыхъ дѣлахъ? Имѣющій такую вѣру дѣйствительно не судится, а оправдывается предъ Богомъ ради заслугъ Христовыхъ. Иудейскіе же начальники могли ли оправдаться своею вѣрою. Конечно, нѣтъ: ихъ вѣра была не истинная, а только тѣнь вѣры.

Далѣе у ученаго мужа слѣдуетъ еще болѣе интересное доказательство. У евангелиста, говоритъ онъ въ цитованномъ мѣстѣ, часто употребляется въ той же XII главѣ одна и та же фраза— „credere in Christum“ и всѣ разумѣютъ въ ней вѣру истинную. Напримѣръ: *ради воскресшаго Лазаря много изъ иудеевъ приходили и вѣровали въ Иисуса* (ст. 11); или: *столько чудесъ сотворилъ Иисусъ предъ ними, и они не уверовали въ него* (ст. 37); та же фраза имѣется въ ст. 44, 46, и во всѣхъ этихъ мѣстахъ разумѣется вѣра оправдывающая (fides iustificans). Почему же не понимать такъ и то мѣсто, гдѣ говорится о вѣрѣ иудейскихъ начальниковъ? Тамъ тѣ же слова, та же фраза... Нельзя сказать, чтобы доказательство было основательное. Если слово „вѣра“ во многихъ мѣстахъ св. писанія понимается какъ вѣра оправдывающая, то его должно понимать въ томъ же смыслѣ и въ приложеніи къ иудейскимъ начальникамъ; но если вѣру ихъ почитать истинною и оправдывающею, то почему уже не сказать, что и бѣсы имѣютъ вѣру, оправдывающую ихъ, потому что и они вѣруютъ (Лакон. II, 19)? О нихъ, слѣдуя способу доказательствъ Беллармина, можно сказать, что они стоятъ выше иудейскихъ старѣйшинъ, потому что вѣруютъ и трепещутъ, т. е. имѣютъ и страхъ предъ Богомъ, котораго совсѣмъ не имѣли старѣйшины... Къ такимъ нелѣпымъ выводамъ можетъ привести тожество словъ и фразъ, если мы будемъ строить на немъ свои доказательства.

Новый аргументъ составляютъ у нашего богослова извѣстныя слова Спасителя: *многіе скажутъ Мнѣ въ день суда: Господи, Господи: Не отъ Твоего ли имени мы пророчествовали? Не твоимъ ли именемъ бѣсовъ изгоняли? Не Твоимъ ли именемъ многія чудеса творили? И тогда объявлю имъ: Я никогда не зналъ васъ; отойдите отъ Меня дѣлающіе беззаконіе* (Матт. VII, 22 и 23). Вотъ, говоритъ Белларминъ, Самъ Богъ свидѣтельствуемъ, что вѣра у нѣкоторыхъ можетъ существовать отдѣльно отъ любви. На это слѣдуетъ замѣтить слѣдующее. Въ цитуемой главѣ Христосъ говоритъ о лжепророкахъ: „берегитесь лжепророковъ, которые приходятъ къ вамъ въ овечьей одеждѣ, а внутри суть волки хищные“ (ст. 15). Спаситель, продолжая о нихъ рѣчь, учитъ узнавать таковыхъ по плодамъ или дѣламъ ихъ и наконецъ объявляетъ, какова будетъ участь ихъ въ день страшнаго суда Его. Легко понять, что лжепророки, творя знаменія и чудеса, только при-

крывались именемъ Христа, чтобы увлечь за собою неопытныхъ, а дѣйствовали силою сатаны, знаменіями и чудесами ложными (2 Сол. II, 9), какъ будетъ дѣйствовать и антихристъ. Въ другомъ мѣстѣ того же евангелія Христосъ говоритъ о такихъ чудотворцахъ: *возстанутъ лжехристы и лжепророки и дадутъ великія знаменія и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранныхъ* (Мѡ. XXIV, 24). Пророчества и чудотворенія, такимъ образомъ, не всегда могутъ быть прямыми доказательствами истинной вѣры въ человѣкѣ,—это во-первыхъ. Во-вторыхъ, цитуемое кардиналомъ мѣсто можетъ имѣть и такой смыслъ: чудотворцы, о которыхъ говоритъ Господь, могли быть людьми вѣрующими и добрыми, могли быть и истинными чудотворцами, но потомъ вѣра ихъ угасла, они развратились и не раскаялись,—и вотъ ихъ постигаетъ такая печальная участь... Толковать слова Христа въ томъ смыслѣ, будто отвергаемые Имъ имѣли истинную христіанскую вѣру, какъ доказываетъ Беллярминъ, но жили вопреки своей вѣрѣ, это значитъ доказывать, что можно наполнить внутренность металлическаго цилиндра друммондовымъ огнемъ и въ тоже время сохранить наружность его холодною. Истинная вѣра проникаетъ все существо человѣка, какъ огонь—жельзо, и дѣятельность истинно-вѣрующаго не можетъ противорѣчить вѣрѣ его; она можетъ только не достигать въ мѣру вѣры.

Мы не будемъ разбирать всѣ католическія доказательства въ пользу той ложной мысли, будто истинная вѣра христіанская можетъ существовать отдѣльно отъ прочихъ добродѣтелей. Для насъ достаточно знать, что католичество защищаетъ такую нелѣпость и низводитъ вѣру до простаго знанія, отнимая у нея истинное значеніе и достоинство ея, какъ живого начала истинно христіанской дѣятельности. И это не частное мнѣніе римскихъ богослововъ, а общее ученіе католической церкви, выраженное въ одномъ изъ каноновъ Тридентскаго собора. „*Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, a ut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut cum, qui fidem sine caritatem habet, non esse christianum: anathema sit*“¹⁾. Итакъ вѣра,—*licet non sit viva*—пусть она не будетъ живою,—она будетъ вѣрою истинною. „Мы знаемъ“, скажемъ словами А. С. Хомякова, „что истинная вѣра жива, иначе дѣйствена, и что если бы она не проявлялась дѣломъ, то была бы не вѣрою, а простымъ вѣреньемъ, логическимъ познаніемъ, или, какъ говоритъ св. Іаковъ, трупомъ... Но римлянинъ, этотъ несправильный законникъ, крѣпко стоитъ на томъ, что дѣло само по себѣ имѣетъ силу и власть болѣе или менѣе независимую отъ вѣры; онъ видитъ въ немъ какъ бы самостоятельную цифру, прикидываетъ ее къ вѣрѣ—это для него другая

¹⁾ Ses VI, can. 28.

цифра—и этимъ сложеніемъ очищаетъ счеты между Богомъ и тварію“¹⁾).

Въ православной церкви, правда, вѣра иногда опредѣляется какъ теоретическое знаніе. Девятый членъ „Посланія восточныхъ патріарховъ“ говоритъ: „вѣруемъ, что никто не можетъ спастись безъ вѣры. Вѣрою же называемъ правое понятіе наше о Богѣ и предметахъ божественныхъ“. Но такую вѣру церковь не считаетъ живою и достаточною для оправданія, а потому прибавляетъ далѣе: „будучи споспѣшествуема любовію, или, что все равно, исполненіемъ божественныхъ заповѣдей, она оправдываетъ насъ чрезъ Христа, и безъ нея невозможно угодить Богу“. Не ясно-ли, что оправдывающую вѣрою можетъ быть только вѣра дѣйственная?.. Но и въ самомъ Писаніи опредѣленіе вѣры, какъ будто не предполагаетъ необходимо сообразной съ ней дѣятельности: *вѣра*, говоритъ апостоль, есть *осуществленіе ожидаемаго и утврненность въ невидимомъ* (Евр. XI, 1). О дѣятельности по вѣрѣ апостоль, повидимому, не говоритъ въ своемъ опредѣленіи вѣры. Но обращая вниманіе на перечисленіе, слѣдующее затѣмъ, людей, прославившихся вѣрою, мы видимъ, что апостоль разумѣетъ вѣру дѣйственную: онъ перечисляетъ дѣятельныя проявленія вѣры въ приводимыхъ имъ примѣрахъ праведниковъ. Спаситель не разъ говоритъ въ евангеліи о вѣрующихъ въ Него, что они получаютъ вѣчную жизнь и спасеніе, но никто, конечно, не будетъ утверждать, что Онъ разумѣетъ ту безплодную вѣру, которая существуетъ только въ воображеніи католиковъ. *Вѣрующій въ Сына*, говоритъ Господь, *имѣетъ жизнь вѣчную* (Іоан. III, 36); *слушающій слово Мое и вѣрующій въ пославшаго Меня имѣетъ жизнь вѣчную* (—V, 24); *воля пославшаго Меня та, чтобы всякій, видящій Сына и вѣрующій въ Него, имѣлъ жизнь вѣчную* (—VI, 30). Читая эти мѣста св. Писанія, неужели можно успокоивать себя мыслию, что наслѣдованіе вѣчной жизни возможно при наличности той вѣры, о какой толкуетъ католическій міръ? „Вѣра въ такомъ смыслѣ“, говорится въ Посланіи восточныхъ патріарховъ, „могла бы приличествовать всякому и не было бы ни одного не спасающагося, что очевидно ложно. Напротивъ, мы вѣруемъ, что не призракъ только вѣры, а сущая въ насъ вѣра, проявляемая въ дѣлахъ, оправдываетъ насъ во Христѣ“ (членъ 13). Послѣ такихъ доказательствъ нужно быть завѣдомо упорнымъ противникомъ истины, чтобы утверждать, будто истинная вѣра можетъ быть отдѣльною отъ дѣлъ. Римская курія точно боится, что, отступивъ отъ своего ученія о независимости вѣры отъ дѣлъ и дѣлъ отъ вѣры, она уронитъ достоинство дѣлъ и отдастъ на разграбленіе свою „сокровищницу сверхдолжныхъ дѣлъ...“

¹⁾ Полин. собр. соч. т. II, стр. 112.

Понимаемая такъ узко и такъ поверхностно, вѣра у католиковъ не имѣетъ и того значенія, какое усвоитъ ей православная церковь. Тридентскій соборъ говоритъ: „fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix iustificationis“¹⁾. Толкуя это мѣсто, Беллярминъ говоритъ, что вѣра не столько оправдываетъ сама, сколько служитъ началомъ оправданія и первымъ корнемъ его; она имѣетъ въ дѣлѣ оправданія только свою часть и оставляетъ въ томъ же актѣ мѣсто и прочимъ добродѣтелямъ. Когда апостолъ говоритъ: *надобно, чтобы приходящій къ Богу вѣровалъ, что Онъ есть* (Евр. XI, 6), то приписываетъ вѣрѣ только первый шагъ къ Богу, чрезъ который человекъ, бывшій далеко отъ Него, становится ближе. Точно также св. Іоаннъ, когда говоритъ: *тѣмъ, которые приняли Его, вѣрующимъ во имя Его, далъ власть быть чадами Божиими* (Іоан. 1, 12), то ясно учитъ, что тѣ, которые приняли Христа вѣрою, еще не дѣти Божіи, а только могутъ сдѣлаться таковыми, если будутъ продолжать далѣе, т. е. надѣяться и любить. Это потому, что сынами Божіими дѣлаетъ насъ только любовь къ Богу. Итакъ, вѣра есть только приготовленіе къ оправданію (*praeparatio ad iustificationem*), чрезъ которое мы дѣлаемся сынами Божіими. Кромѣ вѣры, для оправданія необходимы: страхъ Божій, надежда, любовь, покаяніе, принятіе крещенія и рѣшимость на новую жизнь²⁾. Знаменитый богословъ сперва называлъ вѣру началомъ нашего оправданія, какъ названа она соборомъ, а потомъ свелъ дѣло къ тому, что вѣра стала только *praeparatio ad iustificationem*. Вѣра въ такомъ случаѣ нужна человеку только для того, чтобы познакомиться съ Богомъ и узнать Его требованія, за исполненіе которыхъ назначаются Имъ милости и награды. Этимъ и исчерпывается все значеніе вѣры. Затѣмъ, если человекъ дѣйствуетъ несогласно съ требованіями закона Божія и позволяетъ себѣ самыя богопротивныя поступки, каковы грѣхи смертныя, то, конечно, онъ не имѣетъ права ожидать отъ Бога ни милости, ни награды. При немъ остается его теоретическое познаніе о Богѣ, приобрѣтенное вначалѣ, т. е. остается *quasi* вѣра. Вообще вѣра, по понятіямъ католиковъ, можетъ существовать въ человекѣ независимо отъ его нравственнаго состоянія и не имѣетъ никакого отношенія къ его дѣятельности; нравственно онъ можетъ быть мертвъ, а вѣра его — живая. „Но вѣра, отвергая свою нравственную основу“, говоритъ Хомяковъ, „сходить на почву рационализма, тѣмъ самымъ она сдается ему и не сегодня, такъ завтра, должна пасть подъ его ударами“³⁾. И это основательное опасеніе онъ видѣлъ уже сбывающимся на западѣ. „Нравственное изнеможеніе становится съ каждымъ днемъ

¹⁾ Ses. VI, cap. 8.

²⁾ De iustific. l. I, c. 13.

³⁾ Т. II, стр. 220.

болѣе и болѣе ощутительнымъ. Невольный ужасъ, въ силу общей угрожающей опасности, овладѣваетъ рационалистическими сектами на западѣ, папизмомъ и реформою... Онѣ все еще борются между собою, потому что не могутъ прекратить борьбы..., а передъ ними быстро растетъ невѣріе, не то, которымъ отличался восемнадцатый вѣкъ, не невѣріе властей, богачей и ученыхъ, а невѣріе массъ, скептицизмъ невѣжества,—это законное исчадіе рационализма, явнаго или переродѣтаго, въ продолженіе столькихъ вѣковъ слышлага въ европейскомъ мірѣ за вѣру¹⁾). Вотъ прекрасная характеристика римской вѣры, какъ логическаго знанія, или совокупности рациональныхъ свѣдѣній о Богѣ, о вѣрѣ, отдѣльной отъ добродѣланія и тѣмъ самымъ вырождающейся въ невѣріе. И западу нечего удивляться и задумываться надъ такимъ грустнымъ и гибельнымъ явленіемъ. Церковь православная понимаетъ вѣру, какъ живое, нравственное и благоплодное начало въ христіанинѣ, а потому имѣетъ возможность повѣрять состояніе вѣры своихъ чадъ уровнемъ ихъ нравственности и обратно. Въ упадкѣ вѣры она видитъ упадокъ нравственности и въ пониженіи нравственности—уменьшеніе вѣры. Сообразно съ своими наблюденіями, она съ успѣхомъ употребляетъ и средства къ возстановленію ослабѣвающей вѣры или падающей нравственности: въ случаѣ упадка вѣры она старается дѣйствовать на нравственное чувство сомнѣвающихся, а при разстройствѣ нравственнаго состоянія своихъ членовъ дѣйствуетъ на ихъ вѣру. Римская же церковь, раздѣливъ недѣлимое—вѣру и добрыя дѣла, должна считать истинными христіанами и тѣхъ, кто сохраняя личину вѣры, запятналъ свое христіанское имя дѣлами неправды...

И такъ, хотя первое оправданіе католики, повидимому, приписываютъ вѣрѣ, но она имѣетъ ничтожное значеніе въ оправданіи. Но Богъ, по выраженію Реггоне, „не хотѣлъ, чтобы заслуги Христа приносили намъ пользу безъ всякаго содѣйствія съ нашей стороны“. Поэтому добрыя дѣла чловѣка должны, по опредѣленію Божию, имѣть свое значеніе и къ Христой заслугѣ прибавить его собственную заслугу. О значеніи добрыхъ дѣлъ и будетъ рѣчь въ послѣднемъ отдѣлѣ нашей работы *).

М. Григоревскій.

¹⁾ Ibid., стр. 76.

*) Окончаніе слѣдуетъ.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия — высшее учебное заведение Русской Православной Церкви, готовящее священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений, специалистов в области богословских и церковных наук. Учебные подразделения: академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта — ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта — проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала готовятся в формате pdf, распространяются на DVD-дисках и размещаются на академическом интернет-сайте.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

М.С. Григорьевский

**Значение благодати Божией,
веры и добрых дел человека для
оправданий его перед Богом, по
римско-католическому учению**

Опубликовано:

Христианское чтение. 1906. № 10. С. 555-569.

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия
(www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием
авторства без возможности изменений.



СПбДА
Санкт-Петербург
2009

—

Значеніе благодати Божіей, вѣры и добрыхъ дѣлъ человѣка для оправданія его предъ Богомъ, по р.-католическому ученію *).

В. О добрыхъ дѣлахъ.

ОПРАВДАНИЕ подается вѣрующимъ въ крещеніи и состоитъ не въ одномъ отпущеніи грѣховъ, но въ освященіи и обновленіи внутренняго человѣка чрезъ добровольное принятіе благодати и даровъ. „Умерщвляя члены своей плоти и представляя ихъ въ орудіе правды на удовлетвореніе, чрезъ соблюденіе Заповѣдей Божіихъ и церковныхъ, полученной благодатию Христа“, оправданные,—говорится въ декретѣ Тридентскаго собора,—„возрастаютъ при содѣйствіи вѣры добрымъ дѣламъ и оправдываются еще болѣе“. Основываясь на этомъ мѣстѣ декрета, римскіе богословы говорятъ, что оправданіе бываетъ двоякое: одно то, въ которомъ человѣкъ изъ нечестиваго дѣлается праведнымъ, а другое,—въ которомъ праведный дѣлается праведнѣе (*justus efficitur justior*). На первое указываетъ апостоль Павелъ, когда говоритъ, что *вѣрующему вѣра его вмѣняется въ праведность* (Римл. IV, 5); о второмъ свидѣтельствуетъ апостоль Іаковъ: *«вѣра, если не имѣетъ дѣлъ, мертва сама по себѣ»* и далѣе (приведя въ примѣръ послушаніе Авраама Богу) прибавляетъ: *видите ли, что человѣкъ оправдывается дѣлами, а не вѣрою только* (Іак. II, 17 и 24 ст.)¹⁾. Апостоль Павелъ говоритъ объ оправданіи, получаемомъ въ крещеніи, когда человѣкъ оправдывается безъ дѣлъ, ради одной вѣры въ Бога; Іаковъ же—объ оправданіи по крещеніи, когда вѣрующій самими обѣтами крещенія обязывается умножать свою праведность добрыми дѣ-

*) Окончаніе. См. сентябрь.

¹⁾ De iustific. lib. IV, c. 18.

лами. Такъ какъ приведенныя слова апостоловъ кажутся для нѣкоторыхъ противоположными одни другимъ, то Белларминъ примиряетъ это видимое разнорѣчіе такимъ подобіемъ: какъ никто не можетъ самъ себя сотворить или воскресить отъ смерти, будучи же сотворенъ или воскрешенъ Богомъ, самъ уже возвращаетъ тѣло свое пищею и питьемъ, такъ и умершій чрезъ грѣхъ не можетъ самъ себя оправдать дѣлами своими; оправданный же Богомъ можетъ доброю жизнію умножать свою праведность и болѣе оправдываться ¹⁾). „Дѣла—условія полнаго прісутствія, раскрытія и увеличенія въ насъ праведности“ ²⁾). Нравственная дѣятельность человѣка понимается въ католической церкви грубо—механически, въ смыслѣ суммы внѣшнихъ поступковъ. „Добрыя дѣла“, по выраженію Клеа, „суть конкретныя формаци и проявленія вѣры, надежды и любви, вынаруженіе внутренняго habitus вѣры, надежды и любви въ отдѣльныхъ внутреннихъ или внѣшнихъ дѣйствіяхъ и выраженіяхъ, или многообразныя и различныя высказыванія, разчлененія одного великаго и пребывающаго дѣла Божія, вѣры, надежды и любви въ нашемъ внутреннемъ или внѣшнемъ мірѣ“ ³⁾). Католическое оправданіе дѣлами имѣетъ, какъ совершенно справедливо полагаетъ еп. Сергіи, тотъ смыслъ, что дѣла заслуживаютъ новый даръ—*Supernaturale donum*, т. е. Богъ, видя добродѣланіе человѣка, прибавляетъ въ награду за него той святости и праведности, которую Онъ излилъ на человѣка при оправданіи“ ⁴⁾). Судя по символическимъ книгамъ православной и католической церкви, можно сказать, что ученіе о добрыхъ дѣлахъ въ той и другой церкви одинаково не только по смыслу, но и по буквѣ. „Дѣла“, читаемъ мы въ Посланіи восточныхъ патріарховъ, „почитаемъ не свидѣтельствомъ только, подтверждающимъ наше призваніе, но и плодами, которые содѣлываютъ вѣру нашу дѣятельною, и могутъ по божественному обѣтованію доставить каждому заслуженную мзду, добрую или худую, смотря потому, что онъ едѣлалъ съ тѣломъ своимъ“ ⁵⁾). „Поелику, говоритъ еп. Антоній, оправданіе наше зависитъ первѣе всего отъ милости и заслугъ Христа Спасителя и подается намъ туне чрезъ вѣру, а безъ сего ни за какія дѣла не было бы даровано намъ, поелику, съ другой стороны, всѣ добрыя дѣла апостоль Павелъ называетъ плодами Духа Святаго (Гал. V, 22), то очевидно, что христіанинъ не долженъ хвалиться и полагаться на

¹⁾ Ibid.

²⁾ *Katolische Dogmatik*. Klea. Mainz. 1835, th. III, S. 23.

³⁾ Ibid. III, S. 20.

⁴⁾ „Правосл. ученіе о спасеніи“, стр. 34. *Isti boni motus, говоритъ II. Домбардъ, vel affectus merita sunt, et dona Dei, quibus meremur et ipsorum augmentationem*“. Ibid. примѣч. 4.

⁵⁾ Чл. XIII.

добрія дѣла“¹⁾.)—Тридентскій соборъ съ своей стороны выразилъ свой взглядъ на добрія дѣла преимущественно въ 24 и 32 канонахъ VI сессіи. Въ первомъ изъ нихъ говорится: „если кто скажетъ, что пріятая благодать не сохраняется и не умножается предъ Богомъ чрезъ добрія дѣла, но самыя дѣла суть только плоды и знаки полученнаго оправданія, а не причина его умноженія,—анаема да будетъ“. Въ другомъ канонѣ читаемъ: „если кто скажетъ, что добрія дѣла оправданнаго человѣка настолько суть дары Божіи, что не составляютъ добрыхъ заслугъ самаго оправданнаго, или что оправданный человѣкъ добрыми дѣлами, которыя онъ дѣлаетъ по благодати Божіей и заслугѣ Иисуса Христа, котораго онъ живой членъ, не заслуживаютъ умноженія благодати, вѣчной жизни и ея наслѣдія, если только умретъ въ благодати, и умноженія славы,—анаема да будетъ“.

Хотя въ ученіи той и другой церкви дѣла признаются плодами благодати и свободной воли человѣка, хотя они одинаково почитаются служащими къ умноженію благодати и праведности и заслуживающими награды въ будущей жизни. но если мы выйдемъ въ духъ обѣихъ церквей, въ какомъ онѣ говорятъ о добрыхъ дѣлахъ, то увидимъ большое различіе въ ихъ понятіяхъ о достоинствѣ добрыхъ дѣлъ.

Вотъ какъ разсуждаетъ о значеніи добрыхъ дѣлъ смиренный богословъ православной церкви. „Неоспоримо, что по обѣтованіямъ Божіимъ, людямъ, достигшимъ въ своей жизни мѣры возраста Христова, будетъ даровано Богомъ въ будущей жизни блаженство, какъ награда за добродѣтельную ихъ жизнь въ семъ мірѣ. Неоспоримо и то, что ихъ добрія дѣла, съ которыми будетъ соединена та или другая мѣра блаженства, обѣтованнаго въ будущей жизни, будутъ вѣнчаны Богомъ въ заслуги большія или меньшія, бывъ оцѣнены по довѣдомымъ Ему Одному началамъ Его всевѣдѣнія, милости и правды. Но естественно спросить при этомъ, можемъ ли мы самихъ себя до объявленія суда Божія считать вправѣ смотрѣть на свои добрія дѣла, какъ на дѣйствительныя заслуги предъ Богомъ, т. е. такого рода дѣла, въ силу которыхъ мы могли бы счесть себя вправѣ, если не требовать себѣ по нашему мнѣнію соотвѣтственной имъ отъ Бога награды, то навѣрное разсчитывать на нее, и съ спокойною самоувѣренностію дожидаться полученія ея? Можемъ ли мы въ область нравственныхъ мотивовъ своей жизни вводить представленіе о возможности для насъ пріобрѣсти дѣйствительную личную заслугу предъ Богомъ, и самое чувство такой заслуги, при совершеніи того или другого добраго дѣла? Можемъ ли мы въ себѣ воспитывать и облекать довѣріемъ такого рода контролирующее наши дѣла чувство, которое бы по совершеніи каждаго добраго дѣла

¹⁾ Догматич. Богословіе, § 247.

подсказывало намъ, что это все заслуги наши предъ Богомъ, а по окончаніи какого-либо опредѣленнаго круга добрыхъ дѣлъ, и начатіи новаго ихъ круга, стало увѣрять насъ, что мы уже исполнили мѣру обыкновенныхъ, доступныхъ всѣмъ людямъ, заслугъ, и начинаемъ съ этого времени приобрѣтеніе сравнительно съ обыкновенными заслугами уже лишнихъ, особеннѣйшихъ и необыкновенныхъ заслугъ предъ Богомъ? Все это, по нашему представленію, могло найти для себя мѣсто развѣ только въ нравственномъ сознаніи ветхозавѣтнаго іудея, который, живя подъ закономъ и уповая оправдаться отъ дѣлъ закона, считалъ возможнымъ и умѣстнымъ измѣрять свою праведность и заслуги предъ Богомъ количественнымъ кругомъ выполняемыхъ имъ предписаній закона, — но совершенно не совмѣстимо съ духомъ жизни обновленнаго во Христѣ челоуѣка, живущаго подъ благодатію и оправдываемаго заслугами Христовыми и вѣрою ¹⁾). Такъ смотритъ на добрыя дѣла православный христіанинъ и смотритъ вполне правильно. Потому отъ насъ и требуется вѣра во Христа, какъ единаго нашего Ходатая предъ Богомъ, что мы сами отъ себя и по себѣ ничего не можемъ сдѣлать для удовлетворенія правды Божіей. Потому-то мы и прибѣгаемъ ко Христу, что только Его заслугами мы можемъ получить оправданіе. Если же мы сами сознаемъ свое правственное безсиліе, то о какихъ еще собственныхъ заслугахъ смѣемъ мечтать?

Если говоримъ, что не имѣемъ грѣха, то обманываемъ самихъ себя и истины нѣтъ въ насъ (Іоанн. 1, 8).

Правда, многіе святые исполняли по мѣрѣ силу Заповѣди Божіи, но можно ли сказать, чтобы они соблюли весь нравственный законъ? Конечно, нѣтъ, иначе ихъ святость была бы абсолютная. Если же они согрѣшили хоть въ одномъ, то стали виновны во всемъ: *ибо Тотъ же, Кто сказалъ: не прелюбодѣйствуй, сказалъ: и не убей; посему если ты не прелюбодѣйствуешь, но убьешь, то ты также преступникъ закона* (Іак. II, 10—11).

Не такъ разсуждаетъ католикъ. Онъ никакъ не можетъ примириться съ мыслию о своей безотвѣтности предъ Богомъ и находить возможнымъ и справедливымъ считаться съ Нимъ, признавая вѣчное блаженство юридически необходимымъ возмездіемъ за его земныя дѣла. Общее мнѣніе католическихъ богослововъ, по заявленію Беллярмина, есть именно то, что добрыя дѣла челоуѣка представляютъ дѣйствительныя заслуги его предъ Богомъ и притомъ заслуги не *ex congruo*, т. е. только приличныя христіанину, но не претендующія на награду, а заслуги *«ex condigno»*, т. е. *такія, которыя чело-*

¹⁾ „Отвѣтъ православнаго на схему старокатоликовъ о добрыхъ дѣлахъ“. Еп. Сильвестра. Труды Кіевск. дух. Академіи 1875. Январь, стр. 9—10.

вѣкъ можетъ прямо предъявить Богу, какъ неотъемлемое право на полученіе вѣчной жизни... Правда, онѣ получаютъ начало „ex gratia“ Dei, но тѣмъ не менѣе со стороны человѣка онѣ—заслуги „ex iustitia“. Человѣкъ не можетъ требовать чего-либо отъ Бога, потому что все—Его, но по условію (ex pacto), по которому Богъ не хочетъ требовать дѣлъ нашихъ отъ насъ даромъ, но желаетъ воздать награду пропорціонально дѣламъ, мы можемъ требовать отъ Него награды (vere possumus ab Eo mercedem exigere!). Рабъ не можетъ требовать отъ своего господина какой-либо награды, хотя все, что приобрѣтаетъ, приобрѣтаетъ своему господину, но если господинъ захочетъ отдать рабу труды его и общаетъ еще за нихъ награду, то рабъ по праву будетъ требовать награды за дѣла свои ¹⁾. Такимъ образомъ, разсуждаетъ дагѣ кардиналъ, дѣла праведниковъ составляютъ заслуги по своему достоинству, и это не только по условію, но и по самой сущности дѣлъ, т. е. они и безъ условія всегда достойны награды, и Богъ всегда готовъ награждать всякое доброе дѣло соотвѣтственною наградою, хотя бы и не было заключено между Нимъ и праведниками никакой конвенціи (nisi conventio interveniat). Конечно, вѣчная жизнь можетъ быть понимаема двояко: какъ наслѣдство праведныхъ, такъ какъ они дѣти Божіи и сонаслѣдники Христу, и какъ награда. Въ первомъ случаѣ она принадлежитъ личности праведника, а въ послѣднемъ—его дѣламъ. Отсюда вѣчная жизнь принадлежитъ по праву и новокрещеннымъ младенцамъ, какъ дѣтямъ Божіимъ, но принадлежитъ, какъ наслѣдство ихъ личности, а не дѣламъ. Праведнымъ же принадлежитъ не только по наслѣдству, но и по достоинству ихъ, подобно тому какъ при раздаваніи публичныхъ должностей или доходовъ лучшимъ гражданамъ, эти послѣдніе называются заслужившими ихъ и достойными потому именно, что они прекраснѣйшіе люди между своими согражданами. Что дѣла праведныхъ по своему достоинству и сущности дѣйствительно составляютъ заслуги ихъ, это видно изъ того, по мнѣнію католиковъ, что вѣчная жизнь есть, какъ говоритъ евангелистъ, *благодать за благодать* (Іоан. I, 16), т. е. благодать награды за благодать заслуги; а между благодатію и благодатію безъ сомнѣнія существуетъ пропорціональность, каковая существуетъ между дѣлами и вѣчною жизнію, какъ наградою за нихъ. Кромѣ того, Богъ, опредѣлившій ввести избранныхъ въ вѣчную жизнь ради ихъ заслугъ, безъ сомнѣнія дастъ имъ такія заслуги, при которыхъ бы они могли быть достойно увѣнчаны въ вѣчной жизни. Для этого у Него не будетъ недостатка ни власти, ни мудрости ²⁾.

Такъ мыслить о своихъ дѣлахъ гордый католикъ, этотъ

¹⁾ De iustitia, lib. V, cap. XVI.

²⁾ Ibid. cap. 17.

вѣчный наемникъ въ дому Отца, никогда не могущій быть Его сыномъ. Впрочемъ онъ усваиваетъ себѣ и право сына, когда говоритъ, что вѣчная жизнь принадлежитъ ему по наследству, и въ то же время не отказывается отъ роли и доли наемника, когда утверждаетъ, что вѣчная жизнь должна быть дана ему за его заслуги... Странно слышать подобныя разсужденія, нѣтъпость ихъ слишкомъ очевидна для здраваго смысла. Дѣла суть *дары Божіи* и въ то же время они — *заслуги, за которыя Богъ долженъ насъ награждать*. Можно ли еще хуже смѣшивать понятія? Если Богъ даетъ намъ заслуги, достойныя вѣчной жизни, какъ говоритъ Белларминъ, то не Себя ли Онъ долженъ и награждать? Мы тутъ рѣшительно ни причемъ. Да если и участвуетъ въ добрыхъ дѣлахъ наша свобода, то могутъ ли они быть дѣйствительно достойными вѣчной жизни? Только тогда они были бы достойны ея, когда наша святость была бы абсолютною, а если этого нѣтъ, то и въ самой „конвенціи“ между Богомъ и нами видна только Его крайняя благодѣтельность, вмѣняющая намъ несовершенное добро въ совершенное. Гдѣ же та *institia*, по которой мы вправе требовать отъ Бога награды? Да и какая конвенція можетъ быть между Творцемъ и тварію? Она бываетъ только между равными договаривающимися сторонами. Смѣетъ ли человекъ думать о какомъ бы то ни было договорѣ съ Богомъ, въ силу котораго Онъ становится будто бы должникомъ ему, а мы считаемъ себя вправе предъявить Ему Его долговья обязательства и требовать отъ Него уплаты долга? Страшно и слышать о такой дерзости, а между тѣмъ католичество понимаетъ свои отношенія къ Богу именно такъ. „Вѣчная тяжба“, говоритъ Хомяковъ, „вѣчное разбирательство противоположныхъ правъ передъ духовными юрисконсультами папскаго Рима, — вотъ какого рода отношенія введены въ католичество вмѣсто установленнаго пришествіемъ Христовымъ внутренняго единенія между Творцемъ и тварію. Вооружась счетною книгою, составленною по правиламъ двойной бухгалтеріи съ дебетомъ въ видѣ грѣха и кредитомъ въ видѣ добрыхъ дѣлъ, человекъ вступаетъ въ тяжбу съ Богомъ, и въ римскомъ казуистѣ находитъ себѣ благопріятнаго судью. Предъ нимъ онъ не проигрываетъ своей тяжбы. Лишь бы оставался онъ гражданиномъ церковнаго государства и послушнымъ слугою своихъ командировъ, онъ, за довольно умѣренный взносъ добрыхъ дѣлъ и добрыхъ помысловъ, попадетъ въ акціонеры рай; затѣмъ излишекъ, если таковой у него окажется, онъ получитъ возможность обратить для себя въ движимый капиталъ, который останется въ полномъ его распоряженіи, а если окажется недочетъ, можно будетъ покрыть его займомъ у болѣе богатыхъ капиталистовъ. Былъ бы только вѣренъ балансъ, Богъ не придерется“... (Т. II, стр. 109). Что можетъ быть безразсуднѣе подобнаго пониманія отношеній между Богомъ и человекомъ?

Мы не отвергаемъ, что Богъ воздастъ въ будущей жизни каждому по дѣламъ его, но отказываемся въ этомъ выраженіи видѣть указаніе на пропорціональность награды съ дѣлами. Вспомнимъ притчу о дѣлателяхъ, работавшихъ въ виноградникѣ неодинаковое время и получившихъ одинаковую плату (Мт. XX). О пропорціональности платы съ трудами здѣсь нѣтъ и рѣчи. Сообразно съ этою притчею Спасителя нужно понимать и обѣщаніе Его воздать каждому по дѣламъ его (Мт. XVI, 27), т. е. по дѣятельности каждаго по его жизни и душевному направленію—доброму или злему, а не пропорціонально съ дѣлами, такъ чтобы между извѣстнымъ числомъ добрыхъ дѣлъ и извѣстною степенью блаженства можно было бы поставить математическій знакъ равенства.

Толкуя о пропорціональности награды съ дѣлами, католики впадаютъ въ противорѣчіе самимъ себѣ. Разбирая права вѣрующихъ на полученіе награды отъ Бога, тотъ же Бедлярминъ говоритъ, что Богъ награждаетъ дѣла *выше ихъ достоинства* (раньше же говорилъ онъ о пропорціональности награды съ дѣлами ¹⁾). Какъ же послѣ этого понимать соразмѣрность отношеній между заслугами и наградами, и существуетъ ли она? Если существуетъ, то награды безусловно должны быть пропорціональны дѣламъ; если же онѣ выше дѣлъ, то соразмѣрности не существуетъ и награды даются не за дѣла, а единственно ради заслугъ Сына Божія, милосердіемъ Бога Отца и содѣйствіемъ Св. Духа, производящаго въ насъ плоды добрыхъ дѣлъ. Человѣкъ ничего не можетъ принести отъ себя Богу, кромѣ посильной благодарности Ему, проявляемой въ свободномъ расположеніи къ добру, а не въ абсолютномъ добрѣ, которое одно достойно вѣчной жизни ²⁾.

Но католицизмъ не понимаетъ такого смиреннаго сознанія нравственной немощи человѣка. Онъ ставитъ прямой вопросъ: можно ли человѣку надѣяться на свои дѣла?—и не задумываясь отвѣчаетъ: можно. Эта надежда рождается не отъ одной вѣры, но именно отъ добрыхъ дѣлъ. Въ человѣкѣ, еще «примиренномъ», первый шагъ (*motus*) ко спасенію есть вѣра; отсюда рождается созерцаніе и желаніе блаженства, познанныя вѣрою. За желаніемъ блаженства слѣдуетъ надежда на наслѣдіе этого блаженства, но не непосредственно, потому что кто не получилъ еще благодати у Бога и не имѣетъ никакихъ добрыхъ заслугъ, тотъ не можетъ надѣяться не-

¹⁾ De iustific. lib. V, cap. 19.

²⁾ „Что ты говоришь, малодушный, жалкій человѣкъ? Тебѣ предложить сдѣлать угодное Богу, а ты стоишь въ раздумьѣ о награды?.. Развѣ не знаешь, что награда тебѣ будетъ больше, когда ты станешь дѣлать должное, не надѣясь на награду?“ Твор. св. Іоанна Златоуста. „О сокрушеніи“. Вес. къ ант. народу (слово 2).

посредственно на полученіе блаженства,—это было бы предвосхищеніе, а не надежда,—но надѣется на примпреніе съ Богомъ и на то, что онъ будетъ имѣть добрыя заслуги, при помощи Божіей, и чрезъ нихъ получить блаженство. За этою надеждою, которую богословы называютъ *informis*, слѣдуетъ истинная любовь и добродѣланіе ¹⁾. Въ примѣрѣ упованія на свои дѣла католики приводятъ апостола Павла. Онъ говоритъ о себѣ: *подвигомъ добрымъ я подвизался, теченіе совершилъ, вѣру сохранилъ, а теперь готовится мнѣ вѣнецъ правды, который дастъ мнѣ Господь, праведный. Судія въ день оный* (2 Тим. IV, 7—8). Ожиданіе вѣнца, говорятъ, зависитъ отъ увѣренности въ своихъ добрыхъ дѣлахъ... Для правильнаго пониманія приведенныхъ словъ необходимо взять ихъ въ контекстѣ: *меня уже приносятъ въ жертву*, говоритъ апостоль, *и время моего отшествія настало; подвигомъ добрымъ я подвизался, теченіе совершилъ и т. д.* По указанію контекста подъ *подвигомъ* и *теченіемъ* должно разумѣть не добрыя дѣла, на которыя будто бы такъ надѣялся апостоль языковъ, а перенесенныя имъ гоненія за вѣру во Христа, храненіе имъ вѣры и вообще подвиговъ мученичества. Это пониманіе должно быть признано безусловно вѣрнымъ, потому что апостоль всю свою жизнь хвалился только немощами, считалъ себя извергомъ человѣчества, недостойнымъ имени апостола. Теперь, когда настало время его отшествія, могъ ли онъ хвалиться своими добродѣтелями? Подобно апостолу, поступали послѣ тысячи мучениковъ, которые во всеуслышаніе высказывали свои надежды на вѣчную жизнь, основывая ихъ на соблюденіи ими вѣры во Христа, а не на добрыхъ дѣлахъ. Католики, придавая преувеличенное значеніе дѣламъ человѣка, утверждаютъ въ то же время, что самыя заслуги его (=дѣла) подаетъ намъ Богъ ²⁾. Но тогда имѣетъ ли человѣкъ право указывать на свои дѣла, какъ на свои, и говорить что именно за нихъ онъ получаетъ вѣчную жизнь? Конечно, духовная жизнь невозможна для вѣрующаго какъ безъ присутствія и дѣйствія благодати, такъ и безъ участія его собственной воли и свободы, воспринимающей и усвояющей благодать. Но кто изъ пользующихся великимъ даромъ благодати сочтетъ возможнымъ отдѣлять принадлежащее ему самому отъ принадлежащаго благодати, и въ выдѣленной для себя области предполагать какую либо свою заслугу предъ Богомъ? На дѣлѣ мы видимъ совершенно противное: чѣмъ глубже кто проникается духомъ благодати, тѣмъ яснѣе познаетъ свои немощи, тѣмъ полнѣе сознаетъ свое безсиліе сдѣлать своими собственными усиліями что либо угодное Богу. Такъ поступали дѣльные сонмы святыхъ, извѣстныхъ церкви истинно доброю

¹⁾ Deiustit., c. VII, lib. V.

²⁾ „Человѣкъ долженъ дѣлать, что онъ можетъ, а что онъ можетъ и какъ онъ можетъ,—это дѣлаетъ Богъ“. Клее., III, 5—8.

жизнію. Они отклоняли отъ себя всякую мысль о своихъ заслугахъ предъ Богомъ и о наградахъ за нихъ, а помнили и исповѣдали только свою нравственную немощь и свои грѣхи, и послѣднимъ завѣтомъ ихъ была просьба о молитвахъ за нихъ предъ Богомъ.

Обращая вниманіе на добрыя дѣла со стороны ихъ сущности, мы не можемъ согласиться съ католиками, что они составляютъ что-то внѣшнее для христіанина, что можетъ быть въ немъ или не быть, что онъ можетъ принять или отвергнуть. Добрыя дѣла суть проявленія нашей любви къ Богу, ея плоды, или самая любовь къ Богу. Если мы любимъ Бога, то этимъ мы не дѣлаемъ чего либо такого, за что Онъ долженъ быть признательнымъ къ намъ. Если и Богъ по своей любви къ намъ благодворитъ намъ, промышляетъ о нашемъ временномъ благополучіи и вѣчномъ спасеніи, то неужели христіанинъ осмѣлится свою слабую признательность къ Его вѣчной любви назвать заслугою? Христіанинъ не долженъ забывать, что онъ находится къ Богу въ такихъ же отношеніяхъ, какъ должникъ, который долженъ заимодавцу тѣмъ талантовъ и изъ этого долга уплачиваетъ лишь одинъ оболъ. Все доброе, чтобы мы ни сдѣлали, ничтожно въ сравненіи съ тѣми благами, которыя мы получили отъ Бога. Значить, мысль о нашихъ заслугахъ предъ Богомъ — гордая и пустая мечта.

Но римлянинъ—законникъ, не довольствуясь своими заслугами предъ Творцемъ, придумалъ еще возможность сверхдолжныхъ дѣлъ. Вопреки словамъ царя-пророка: „широка заповѣдь Твоя зѣло“ (Псал. СХVIII, 96), онъ считаетъ законъ Божій такимъ ограниченнымъ, что можно не только легко выполнить его, но сдѣлать многое и выше его требованій. Законъ, по понятіямъ католика, дѣлится на заповѣди и совѣты. Исполнивъ первое, человекъ дѣлаетъ должное, а слѣдуя послѣднимъ, онъ совершаетъ уже сверхдолжное. Правда, это раздѣленіе закона имѣетъ защитниковъ и среди православныхъ, но оно не допущено въ православную символику и остается частнымъ мнѣніемъ, не дающимъ никому права укорять за него православную церковь. Такъ, напр., большая часть православнаго монашества, тщеславясь своими обѣтами (мы не говоримъ — выполненіемъ обѣтовъ; это — другою вопросомъ), воображаетъ себя также дѣлающимъ сверхдолжное добро, указанное будто бы въ евангельскихъ совѣтахъ. Въ словѣ Аввы Дорофея „объ отверженіи міра“ мы читаемъ слѣдующее: „Преподобные не только сохранили заповѣди, но и принесли Богу дары“... Заповѣди даны всѣмъ христіанамъ, и всякій христіанинъ обязанъ исполнять ихъ...; но есть въ мірѣ великіе и знатные люди, которые не только даютъ дани царю, но приносятъ ему и дары: такъ и отцы. Они не только сохранили заповѣди, но и принесли Богу дары. Дары сн суть: дѣвство и нестяжаніе. Это не долгъ, но дары, ибо нигдѣ

не сказано въ писаніи: не бери жены, не имѣй дѣтей. Такъ же и Христось, говоря: „продаждь имѣнія твоя“ (Мѡ. XIX, 21), не далъ этимъ заповѣди. Но когда приступилъ къ нему законникъ и сказалъ: „учителю благий, что сотворивъ, животь вѣчный наследую“, Христось отвѣчалъ: „ты знаешь заповѣди: не убій, не прелюбодѣйствуй, не укради, не лжесвидѣтельствуи на ближняго своего“ и проч. Когда же тотъ сказалъ: „сія вся сохранихъ отъ юности моея“, Господь присовокупилъ: „аще хочещи совершенъ быти, продаждь имѣнія твоя и даждь нищимъ“... Онъ не сказалъ: продай имѣніе твое, какъ бы повелѣвая, но совѣтуя, ибо слова: *аще хочещи* не суть слова повелѣвающего, но совѣтующаго. Итакъ, какъ мы сказали, отцы принесли Богу вмѣстѣ съ иными добродѣтелями и дары: „дѣвство и нестяжаніе“. Противъ такого дѣленія закона Божія на заповѣди и совѣты нужно сказать, что послѣднихъ въ евангеліи совсѣмъ нѣтъ, а потому какъ католики, такъ и православные защитники этого ученія напрасно думаютъ, будто они дѣлаютъ сверхдолжное добро.

Такого добра быть не можетъ и вотъ почему.

Господь Иисусъ Христось, предложивъ послѣдователямъ нравственный законъ, представилъ имъ вмѣстѣ и идеаль добра, къ осуществленію котораго они должны стремиться: *будьте совершенны, какъ совершенъ Отець вашъ небесный* (Мѡ. V, 48). Этотъ идеаль такъ высокъ, что не только настоящей нашей жизни, но и будущей недостаточно будетъ, чтобы приблизиться къ нему. Какъ бы кто ни старался возвысить свою нравственность, какіе бы ни принималъ на себя подвиги, все же никто не дерзнетъ сказать о себѣ, что онъ сталъ абсолютнымъ добромъ, какъ Богъ: это было бы демонскимъ самообольщеніемъ. Какимъ же образомъ католикъ можетъ дѣлать добро сверхдолжное, когда онъ не въ состояніи дѣлать и должнаго? О какихъ дарахъ Богу мечтаетъ и православный авва, слова котораго нами приведены выше? Помянутые имъ дары могли бы назваться таковыми въ томъ лишь случаѣ, когда человѣкъ исполнилъ бы весь нравственный законъ и къ этому приложилъ бы еще дѣвство и проч. А такъ какъ авва Дорофей приписалъ отцамъ невозможное, будто они „исполнили заповѣди“ (они старались исполнять, но не исполнили абсолютно), то и высшіе ихъ подвиги не имѣютъ достоинства даровъ. Дѣвство, нестяжаніе и прочіе подвиги избираются истинными подвижниками не для того, чтобы удивить Бога или „подарить“ его такими рѣдкостями, но единственно для своего нравственнаго усовершенствованія. Истинный подвижникъ долженъ помнить, что любовь къ ближнимъ должна простираться до самопожертвованія; любовь къ Богу должна проникать все сердце, всю душу и разумѣніе христіанина (Мѡ. XXII, 37). О сверхдолжномъ, о сверхдолжной любви не можетъ быть и рѣчи; для этого онъ долженъ стать выше своей природы... Сторонники тео-

рии сверхдолжныхъ добрыхъ дѣлъ основываютъ дѣленіе закона Божія на заповѣди и совѣты на XIX главѣ евангелія отъ Маттея. Здѣсь изложена бесѣда Господа съ юношею, который спрашивалъ у него, что нужно дѣлать для спасенія. Отвѣтъ Иисуса Христа состоялъ, между прочимъ, въ томъ, что онъ долженъ раздать свое имѣніе нищимъ, если хочетъ быть совершеннымъ. Въ этомъ отвѣтѣ защитники сверхдолжныхъ дѣлъ видятъ не заповѣдь, а совѣтъ, которому юноша могъ слѣдовать и не слѣдовать безъ ущерба для спасенія, потому что онъ исполнилъ всѣ необходимыя къ тому заповѣди: раздача же имѣнія была бы для него сверхдолжнымъ дѣломъ. Приведенное мѣсто прекрасно разобрано епископомъ Сильвестромъ въ „отвѣтѣ православнаго на схему старокатоликовъ о добрыхъ дѣлахъ“¹⁾, который ясно и основательно доказываетъ, что Христосъ требовалъ отъ вопрошающаго только должнаго, а отнюдь не совѣтовалъ ему ничего сверхдолжнаго. Не имѣя нужды приводить здѣсь всю аргументацію почтеннаго автора, мы съ своей стороны только прибавимъ, что онъ слишкомъ много, еще уступаетъ противникамъ, когда говоритъ, будто юноша со всею ревностью и точностію выполнялъ внѣшнія предписанія закона и потому по совѣсти могъ сказать, что сохранилъ все, требуемое указанными ему Спасителемъ заповѣдями и будто онъ не зналъ лишъ высшаго смысла и духа ихъ. Юноша, по нашему мнѣнію, даже и въ буквѣ не сохранилъ помянутыхъ заповѣдей и потому вовсе не имѣлъ права хвалиться предъ Христомъ своею праведностію. Такъ, Спаситель говоритъ ему между прочимъ, что онъ долженъ возлюбить ближняго какъ самъ себя,—и юноша хвалится, что онъ исполнилъ эту заповѣдь; когда же Господь сказалъ, что онъ долженъ, въ виду нравственнаго усовершенствованія, раздать неимущимъ свое имѣніе, то онъ не согласился и тѣмъ ясно обличилъ себя въ неправдѣ. Если бы юноша любилъ ближнихъ, какъ самъ себя, то для него было бы все равно,—въ его ли карманѣ будетъ его богатство, или въ рукахъ его ближнихъ. Но юноша со скорбію принялъ слова Христовы и не исполнилъ ихъ и тѣмъ ясно показалъ, что его слова объ исполненіи заповѣди о любви были въ его устахъ лишь самохвальствомъ. Послѣднее Христосъ и хотѣлъ обличить, когда повелѣвалъ ему раздать имѣніе, т. е. возлюбить ближнихъ, какъ себя, дѣйствительно, а не на словахъ. „Со скорбію отошедшій“, прекрасно замѣчаетъ Оригенъ, „послѣ слышанной рѣчи не былъ человѣкомъ зрѣлаго и окрѣпшаго возраста, не былъ мужемъ пережившимъ все дѣтское, а былъ юношею. Бывши таковымъ по душѣ, потому-то и отошелъ, оставивши Христа. Поэтому въ цѣляхъ осужденія его и ска-

¹⁾ Труды Киевск. Дух. Акад. январь 1875 г. стр. 9—78; февраль, 167—213.

запо: отошелъ, и отошелъ опечаленный, конечно, тою печалію мірскаго, которая производитъ смерть. Ибо каковъ былъ онъ, когда предпочелъ всему безпокойство и скорбь, и, оставаясь при своихъ многихъ богатствахъ, которыя любилъ, ради чего и отошелъ съ печалію? Сколько суетнаго должно было наполнить его душу“¹⁾!

Защитниковъ сверхдолжнаго добра обличаютъ тѣ самыя слова Христа, въ которыхъ они видятъ совѣтъ, а не заповѣдь. Христосъ говоритъ: *аще хочещи совершенъ быти*, то продай имѣніе и проч. Онъ не сказалъ „если хочешь быть выше другихъ“, или: „если хочешь сдѣлать нѣчто большее противъ требованій закона“, не сказалъ также: „если хочешь сдѣлать подарокъ Богу“, а говоритъ лишь: если хочешь довершить твои дѣла, то дѣлай то-то. Гдѣ же здѣсь совѣтъ о сверхдолжномъ? Авва Дорошеѣ говоритъ, что слова: *аще хочещи* не суть слова повелѣвающаго, а совѣтующаго... Но въ томъ же разговорѣ Христа съ юношей этотъ оборотъ рѣчи употребленъ и выше: *аще хочещи внити въ животъ, соблюди заповѣди*. Христосъ и здѣсь не говоритъ повелительно, а совѣтуя, такъ какъ и все наше спасеніе отдано Богомъ на нашу волю: желаемъ—спасаемся; не желаемъ—никто не принуждаетъ насъ къ тому силою. Такимъ образомъ, утвержденіе католиковъ, что человѣкъ „можетъ совершать сверхдолжныя добрыя дѣла и тѣмъ увеличить ожидающую его награду“²⁾ является совершенно произвольнымъ, не обоснованнымъ на Св. Писаніи³⁾.

Что касается пользы отъ сверхдолжныхъ дѣлъ, то православные защитники ихъ говорятъ, что ими можетъ пользоваться только лично тотъ, кто имѣетъ ихъ; католики, напротивъ, наши возможнымъ сеужать ими и другихъ. По римскимъ воззрѣніямъ на грѣхъ и его послѣдствія выходитъ, что человѣкъ и послѣ усвоенія себѣ заслугъ Христовыхъ чрезъ церковныя таинства все еще остается должникомъ предъ Богомъ. Исключеніе допускается только для умирающихъ тотчасъ послѣ крещенія, отъ которыхъ не требуется уплаты долга. Надъ всѣми же прочими, согрѣшившими послѣ крещенія, сколько бы они ни калялись, всегда тяготѣетъ болѣе или менѣе тяжкій долгъ, за который они должны принести Богу надлежащій выкупъ. «*Sancta synodus declarat*, говорится въ 8 гл. XIV сессіи Тридентскаго собора, *falsum omnino esse*

¹⁾ Patrol. Curs. complet. graece ser. T. XIII, opp. Orig. t. III, Commentar. in Matth. col. 1308—1300, nr. 19.

²⁾ „Схема“. Циг. соч. Еп. Сильв. въ Труд. К. Д. Академіи, стр. 8.

³⁾ Ученіе о существованіи сокровищницы сверхдолжныхъ дѣлъ измышлено схоластическими богословами въ XIII в. и возведено на степенъ догмата въ XVI в. папою Климентом VI.

См. Allgem. Geschichte der cristlich. Relig. und Kirche. Zweit. B. Gotha. 1856. Neander. s. 519.

et a verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti, quin universa etiam poena condonetur». То же подтверждаетъ соборъ въ 12 и 13 канонахъ о покаяніи. Этотъ выкупъ за грѣхи долженъ быть строго пропорціоналенъ съ ними и называется удовлетвореніемъ—*satisfactio*. Римскій катихизисъ говоритъ, что истинное покаяніе составляютъ три существенныя части его: *contritio, confessio et satisfactio* ¹⁾ и далѣе объясняетъ: *est autem satisfactio rei debitae integra solutio; nam quod satis est, ei nihil videtur deesse* ²⁾. Средства удовлетворенія разнообразны. Къ нимъ относятся: безропотное перенесеніе разныхъ временныхъ бѣдствій, посылаемыхъ на насъ Богомъ, затѣмъ—церковныя эпигимніи, и, наконецъ, добрыя дѣла. Есть даже и за гробомъ одно средство удовлетворенія правосудію Божію, это—чистилище. Намъ нѣтъ нужды останавливаться на всѣхъ исчисленныхъ средствахъ сатисфакціи, такъ какъ это не входитъ въ нашу задачу; мы обратимъ вниманіе въ данномъ случаѣ лишь на добрыя дѣла. Они приумножаютъ намъ духовныя дарованія отъ Господа. „Добрѣ подвижавшимся до конца будетъ предложена“, по выраженію Реггоне, „вѣчная жизнь и въ качествѣ благодати... и въ качествѣ награды“. Но кромѣ этого, дѣла, по воззрѣнію католической церкви, имѣютъ еще значеніе удовлетворенія правосудію Божію за наши грѣхи. „In bonis actionibus hominum istorum, говоритъ Белларминъ, duplex valor, sive pretium assignari potest, meriti videlicet et satisfactionis“. И это не выдумка, утверждаетъ кардиналъ, а истинная дѣйствительность. Въ одномъ и томъ же добромъ дѣлѣ, какъ-то милостынѣ, постѣ и под. имѣется и заслуга и удовлетвореніе, такъ что одна отъ другого можетъ быть отдѣлена и одна другому не препятствуетъ ³⁾.

Но однихъ собственныхъ добродѣтелей большинству людей недостаточно для заглаженія своихъ грѣховъ предъ Богомъ. Только избранники Божіи своими подвигами и заслугами приносятъ правосудію Божію удовлетвореніе не только полное, но даже преизбыточествующее. Отсюда, говоритъ Белларминъ, общее мнѣніе богослововъ какъ древнихъ, напр. св. Ѳомы и св. Бонавентуры, такъ и всѣхъ новѣйшихъ, всегда признавало сокровищницу удовлетвореній Христа и святыхъ, и по поводу этого мнѣнія Климентъ VI, великій первосвященникъ..., издалъ декретъ, начинающійся словомъ: *Unigenitus* ⁴⁾ О заслугахъ Христовыхъ католическая церковь до Ѳомы Аквината учила, что онѣ равны винѣ челоуѣчества предъ Богомъ, а со времени этого богослова стали считать ихъ безконечно превышающими грѣхи всѣхъ людей, такъ

¹⁾ Par. II, cap. V, quest. 20.

²⁾ Ibid., quest. 52.

³⁾ De indulgent. lib. I, cap. II.

⁴⁾ Ibid.

что онѣ составляютъ такой запасъ удовлетвореній, который никогда не можетъ быть исчерпанъ. Но къ заслугамъ Христа, по католической доктринѣ, присоединяются еще и сверх-должныя дѣла праведниковъ; этими дѣлами церковь можетъ ссужать грѣшниковъ. Къ таковымъ праведникамъ, вложившимъ въ сокровищницу добрыхъ дѣлъ свои заслуги, относится прежде всѣхъ Божія Матерь, которая была свободна не только отъ всѣхъ произвольныхъ грѣховъ, но и отъ первороднаго; затѣмъ Іоаннъ Предтеча, который былъ освященъ еще во чревѣ матери и не запятналъ своей жизни даже легкимъ прегрѣшеніемъ; наконецъ — апостолы, мученики и друг. святые, которые понесли такія страданія и приняли на себя столь великіе подвиги, что добрыхъ дѣлъ ихъ много осталось въ запасъ, *in thesauro satisfactionum*, откуда властію церкви они раздаются нуждающимся въ средствахъ удовлетворенія правды Божіей ¹⁾. Такую уплату нравственнаго долга грѣшниковъ дѣлами праведниковъ Белларминъ сравниваетъ съ уплатою обыкновенныхъ долговъ ²⁾. Сравненіе неудачное и недостойное такого ученаго, но тѣмъ не менѣе оно въ духѣ католической церкви, которая смотритъ на все вообще искупленіе челоуѣчества не какъ на нравственное обновленіе его, а какъ на уплату Христомъ того долга, который лежитъ на людяхъ въ видѣ ихъ грѣховъ противъ Бога, какъ на юридическій актъ, на возстановленіе нарушенныхъ правовыхъ отношеній ³⁾. Но такой узкій взглядъ на великое дѣло Христа Спасителя противорѣчитъ даже простому здравому смыслу, не говоря уже о св. Писаніи и свящ. преданіи ⁴⁾. Матеріальный долгъ дѣйствительно одинъ челоуѣкъ можетъ уплатить за другого, потому что при этомъ имѣется въ виду только возмѣщеніе убытковъ займодавца, для котораго все равно, кѣмъ бы они не были восполнены. Но Господь Богъ не понесъ никакого убытка отъ грѣха Адамова, и не несетъ отъ нашихъ, а потому Христосъ приходилъ на землю не для уплаты долговъ за насъ, а для обновленія челоуѣчества, сдѣлавшагося неспособнымъ къ участию въ блаженной жизни Божіей.

Также и каждый грѣшникъ въ частности нуждается именно

¹⁾ Bellarm. - с. 2. Въ виду сего римскій катихизисъ говоритъ: *in eo summa Dei bonitas et clementia maximis laudibus et gratiarum actionibus praedicanda est, qui humanae imbellicitati hoc condonavit, ut unus posset pro altero satisfacere.* Par. II, с. V, quest. 61.

²⁾ *Satisfactio est compensatio poenae, vel solutio debiti: potest autem unus ita pro alio poenam compensare, vel debitum solvere ut ille satisfacisse merito dici possit* (De indulg. с. 2).

³⁾ Эти мысли прекрасно раскрыты въ трудѣ архим. Сергія „Православное ученіе о спасеніи“, куда мы и отсылаемъ интересующихся этимъ вопросомъ.

⁴⁾ См. подр. объ этомъ *ibid.*

въ нравственномъ обновленіи и для него не могутъ имѣть никакого значенія чужія добрыя дѣла, хотя бы и возможно было католическое вмѣненіе ихъ. Худой человѣкъ отнюдь не сдѣлается лучшимъ сколько бы другой ни сдѣлалъ для него добрыхъ дѣлъ. Больному тѣломъ нельзя вмѣнить здоровья другого. Больной нравственно не выздоровѣетъ, сколько бы ни вмѣнялись ему добродѣтели другого; поэтому онъ никогда не можетъ войти въ царство небесное.

Если бы возможно было механическое вмѣненіе добродѣтелей одного лица другому, то заслугъ Христовыхъ достало бы и на бѣсовскій міръ, потому что и бѣсы имѣютъ вѣру во Христа въ смыслѣ холоднаго, отвѣченнаго знанія о Немъ...

Послѣ представленныхъ соображеній нужно быть или завѣдомымъ противникомъ истины, или слѣпымъ поклонникомъ извѣстнаго авторитета, чтобы вѣрить въ теорію сверхдолжныхъ добрыхъ дѣлъ и въ возможность ихъ механическаго вмѣненія тому, кто не имѣетъ собственныхъ добродѣтелей. Вѣра въ такую нелѣпость возможна только въ римской церкви, гдѣ правительствующая курія считаетъ себя за истину и во имя своей непогрѣшимости освящаетъ своимъ авторитетомъ человѣческія измышленія, а народъ преклоняется предъ этимъ авторитетомъ и доволенъ, что можетъ купить себѣ спасеніе и откупиться отъ временныхъ наказаній за грѣхи чрезъ индульгенціи. Въ этомъ случаѣ сокровищница преизбыточествующихъ заслугъ Христа и сверхдолжныхъ дѣлъ святыхъ служить для папы банкомъ, которымъ онъ распоряжается по своему усмотрѣнію и переводитъ удовлетвореніе правосудію Божию съ одного человѣка на другого... „Давая индульгенцію, церковь (= папа) покрываетъ дефицитъ добрыхъ дѣлъ человѣка-грѣшника, необходимыхъ для удовлетверенія правосудію Божию, преизбыткомъ заслугъ Христовыхъ и сверхдолжныхъ дѣлъ святыхъ¹⁾. Распространяться о незаконности подобной торговли чужимъ добромъ мы считаемъ излишнимъ: сверхдолжныхъ дѣлъ нѣтъ; не можетъ быть и перевода ихъ съ праведниковъ на грѣшниковъ.

Заканчивая изслѣдованіе католической доктрины о значеніи благодати Божіей, вѣры и добрыхъ дѣлъ человѣка въ актѣ оправданія его предъ Богомъ, мы приходимъ къ такому общему выводу: у двухъ первыхъ факторовъ—у благодати и вѣры католическая церковь отняла почти всякое значеніе и силу въ оправданіи. Вѣра только знакомитъ христіанина съ Богомъ. Благодать помогаетъ лишь ему въ его самостоятельной дѣятельности. И только эта послѣдняя имѣетъ все достоинство въ дѣлѣ оправданія: человѣкъ самъ начинаетъ его, самъ и заканчиваетъ.

М. Григоревскій.

¹⁾ Bellarm., de indulg. lib. I, cap. 3.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия — высшее учебное заведение Русской Православной Церкви, готовящее священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений, специалистов в области богословских и церковных наук. Учебные подразделения: академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта — ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта — проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала готовятся в формате pdf, распространяются на DVD-дисках и размещаются на академическом интернет-сайте.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки