

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

## **М.С. Григоревский**

**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](http://www.spbda.ru)), 2009. Материал распространяется на основе  
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](#) с указанием  
авторства без возможности изменений.



СПбПДА  
Санкт-Петербург  
2009

~~~~~

## Значеніе благодати Божії, вѣры и добрихъ дѣлъ человѣка для оправданія его предъ Богомъ, по р.-католическому ученію.

---

**Х**РИСТИАНСКАЯ церковь есть дѣло любви Божіей. Любовь была ея начальною причиною (*causa principalis*), воззвавшею ее къ бытію: единственно по благости Божіей сътворенъ родъ человѣческій, составляющій 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 благодѣяніями привлекъ 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, общениемъ 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 ввѣренна Спасителемъ всей церкви вообще, а не какой-либо части ея и тѣмъ болѣе не какому-либо единичному члену церкви, каковыми католики, напримѣръ, почитаютъ личность папы. Заблужденія въ церкви неизбѣжны. Въ этомъ нетрудно убѣдиться при разсмотрѣніи ученія и обрядовъ инославныхъ христіанскихъ обществъ. Догматы и многія обрядовые особенности, принятые ими безъ совѣта со всею церковью, при сличеніи ихъ съ всегдашимъ ученіемъ церкви, оказываются измышленіями человѣческаго ума, а не богооткровенными истинами. Сми-

ренної церкви Богъ даєтъ свою благодать непогрѣшимости, а гордымъ разрушителямъ церковнаго единства, презирающимъ заповѣданную Господомъ взаимную любовь (Іоан. XIII, 35), Онъ противится тѣмъ самымъ, что не даётъ имъ духа разумѣнія тайнъ Его и оставляетъ ихъ водительству одного гордаго разума. Самыя великия ереси, возникавшія во времена полнаго церковнаго единства, увлекавшія представителей областныхъ церквей, царей и народы, каковы, напр., ереси Ария и Македонія, всеобщимъ усиліемъ церкви были обличены и отвергнуты,— и учение церкви осталось незапятнаннымъ. Когда же, напр., появилось въ Испаніи учение объ исходеніи Св. Духа и отъ Сына, сначала въ незазорномъ смыслѣ временнаго посланничества Его въ міръ чрезъ Сына, а потомъ и въ еретическомъ смыслѣ ипостаснаго исходенія 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 учениемъ вселенской церкви. Между тѣмъ, „*filioque*“ доселѣ остается въ символѣ вѣры католиковъ, какъ самый важный пунктъ разногласія ихъ съ церковью вселенскою и едва ли когда-нибудь онъ будетъ устраниенъ для облегченія сближенія отпадшихъ западныхъ христіанъ съ восточною православною церковью.

Кромѣ искаженного учения о Св. Духѣ, католики обнародовали еще еретический догматъ о непорочномъ зачатіи Божіей Матери, неправильнѣо учать о Св. Писаніи, отнимая его у мірянъ, искажаютъ учение древней церкви о таинствахъ, лжеумствуютъ въ учениі о церкви, усвояя принадлежащую ей непогрѣшимость одному папѣ, и погрѣшаютъ въ учениі объ оправданіи и спасеніи человѣка. Нѣкоторыя изъ указанныхъ заблужденій римской церкви привлекали особенное вниманіе православныхъ богослововъ и выясненію ихъ посвящены цѣлые 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 постыднѣихъ по всей справедливости должно отнести римско-католическое учение 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, „*praecepit locus doctrinae christianaæ*“<sup>1)</sup>, настолько неправильнѣо развился у католиковъ, что человѣкъ уже оказывается должникомъ предъ Богомъ, а, наобо-

<sup>1)</sup> *Libri Symbolici ecclesiæ evangelicae.* Lipsiae. 1846, p. 60, Ed. Hase.

ротъ, Богъ становится должностнымъ человѣку. Въ своей обычной гордости Римъ не видитъ, что перешагнуль уже за границу здраваго смысла, поставивъ Бога и человѣка въ обратное отношеніе противъ того, въ которомъ они стоятъ по смыслу божественнаго Откровенія. Уясненіе и раскрытие римско-католического 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 бессмертенъ и свободенъ отъ страданій; но это было не въ самой природѣ его, а зависѣло отъ особенной благодати Божией. По душѣ Богъ создалъ человѣка по образу и подобію 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 <sup>1)</sup>, или, какъ выражается Тридентскій соборъ, установилъ его (*constituit*) въ святости и праведности <sup>2)</sup>). Но этой праведности первого человѣка не должно понимать такъ, будто онъ съ самаго начала уже обладалъ всѣми добродѣтелями и не нуждался въ нравственномъ усовершенствованіи: ему надлежало, при помощи Божией, самодѣятельно утверждаться въ добрѣ. Но такъ какъ человѣкъ состоялъ изъ души и тѣла, и первою 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 <sup>3)</sup>). Посему для утвержденія воли первозданного человѣка въ добрѣ, и вообще для усовершенствованія его въ духовной жизни, Богъ съ самаго начала даровалъ ему свою благодать. Эта благодать (*gratum faciens*) <sup>4)</sup> возвышала человѣка надъ природой, такъ что низшія тѣлесныя потребности подчинялись разуму, а разумъ былъ совершенно подчиненъ Богу <sup>5)</sup>. Но она не связывала данной человѣку свободы. Онъ могъ, при содѣйствіи благодати, пребывать и преуспѣвать въ добрѣ, но по своей свободѣ могъ и отвратиться отъ добра и власть во зло. Къ несчастію своему и своего потомства, Адамъ не

<sup>1)</sup> Catich. Rom. par. 1, cap. II, quest. 18.

<sup>2)</sup> Concil. Trident. Ses. V. n. I.

<sup>3)</sup> Bellarm. de grat. pr. homin., c. V.

<sup>4)</sup> Ibid., c. 3.

<sup>5)</sup> J. Perronne. Prae'ctiones theologicae, vol. III, § 295.

устоялъ въ первобытной чистотѣ и невинности, преступилъ Заповѣдь Божію и, вслѣдствіе этого преступленія, 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 полученная имъ отъ Бога святость и праведность онъ утратилъ не только для себя, но вмѣстѣ и для насть. Оскверненный грѣхомъ непослушанія, онъ передалъ своему роду не только наказанія и смерть, но вмѣстѣ и грѣхъ, который есть смерть души<sup>1)</sup>). 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 съятости, научилъ ихъ истинному и полному богопознанію, далъ новый совершеннейшій нравственный законъ, наконецъ, пострадалъ за грѣхи всего міра и тѣмъ примирилъ отверженный человѣческій родъ съ Богомъ Отцомъ, сдѣлавшись для насть правдою, освященіемъ и искушеніемъ<sup>2)</sup>). 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,— причемъ чрезъ самое зачатіе пріобрѣтаютъ неправедность, такъ и никогда не оправдались бы, если бы не возраждались во Христѣ. Съ этимъ возрожденіемъ, по заслугѣ страданій Его, сообщается имъ благодать, которою они оправдываются<sup>3)</sup>). 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. Возбуждающе и вспомоществующею благодатію 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<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Concil Trident. ses V, de peccat. orig.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Concil Grident., ses. VI, c. III.

<sup>4)</sup> Ibid., c. 4 и 5.

Къ самому оправданію люди располагаются, когда, возбуждаемые и вспомоществуемые Божественною благодатію, свободно устремляются къ Богу, вѣруя въ истину Божественныхъ откровеній и обѣтованій и въ истину оправданія грѣшника Богомъ по благодати Его, избавленія о Христѣ Иисусѣ; когда, сознавая себя грѣшниками, потрясенные страхомъ Божественного правосудія, обращаются къ размыщленію 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, решаются принять крещеніе, начать новую жизнь и хранить заповѣди Божіи<sup>1)</sup>.

За этимъ расположениемъ 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 расположению и содѣйствію. Въ оправданіи человѣкъ признается чрезъ Иисуса 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 дѣла мертвa и пустa* (Іак. II, 7) и что *о Христѣ Иисусѣ ни обрѣзаніе что можетъ, ни необрѣзаніе, но вѣра любовію поспѣшествуема* (Гал. V, 6). Когда же апостоль говорить, что человѣкъ оправдывается вѣрою и туне (Римл. IV), то эти слова означаютъ, что *вѣра есть началo 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 дѣла; иначе благодать уже не есть благодать* (Римл. XI, 6). Такимъ образомъ оправданные и сдѣлавшіеся друзьями и присными Богу, восходя отъ добродѣтели къ добродѣти, обновляются со дня на день сохраненіемъ Заповѣдей Божіихъ и церковныхъ, возрастаютъ въ самой правдѣ, полученной по благодати Христовой. Оправданный не долженъ считать себя свободнымъ отъ соблюдения 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,

<sup>1)</sup> Ibid cap., VI.

и помогаетъ, чтобы ты могъ. Кто любить Его, тотъ заповѣди Его соблюдаетъ. Оправданные съ Божією помощію непрем'яно могутъ исполнять заповѣданное<sup>1)</sup>.

Послѣ крещенія человѣкъ не можетъ быть безгрѣшнимъ; онъ теряетъ полученнуу благодать оправданія не только по невѣрію, но и чрезъ всякий 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 крещенії. Оно состоить 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 вместо временнаго наказанія<sup>2)</sup>. Подвизающимся до конца и твердо уповающимъ на Бога предлежить жизнь вѣчная, какъ милость, обѣщанная праведнымъ чрезъ Иисуса Христа, и какъ награда за добрыя дѣла и заслуги. Самъ Иисусъ Христосъ вливаетъ въ оправданныхъ, какъ лоза въ вѣтви, силу, которая предшествуетъ, сопутствуетъ и послѣдуетъ имъ добрымъ дѣламъ и безъ которой эти дѣла никакъ не могутъ быть угодны Богу и имѣть предъ Нимъ значеніе. Посему должно вѣровать, что у оправданныхъ нѣть болѣе недостатка ни въ чемъ, чтобы считать ихъ вполнѣ 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 приписывается добрымъ дѣламъ великое значеніе, но христіанинъ не долженъ надѣяться на себя, или впадать въ самообольщеніе, потому что это дѣлается по благости Господней, вмѣняющей людямъ въ заслугу свои собственные дары<sup>3)</sup>.

Таково ученіе римской церкви о первозданномъ 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 следствіемъ и выводомъ изъ католического возарѣнія на первородный 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 первозданномъ человѣкѣ. Въ вышеприведенныхъ словахъ римского

<sup>1)</sup> Ibid., cap. VII—XI.

<sup>2)</sup> Ibid., c. XIV.

<sup>3)</sup> Ibid., c. XVI.

катихизма<sup>1)</sup> и особенно въ богословскихъ системахъ П. Ломбарда, Фомы Аквинского, Дунсъ—Скотта, Беллярмина и др. о первозданномъ человѣкѣ высказывается та мысль, что Богъ, создавъ его разумно-свободнымъ существомъ, могъ оставить его только въ естественномъ состояніи, подъ воздействиемъ его собственной природы. Въ такомъ состояніи человѣкъ не обходило испытывать борьбу плоти и духа, имѣть 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-свободного. Фома Аквинатъ говоритъ, напримѣръ: „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 чёмъ, свойственномъ человѣческой природѣ, потому что это (т. е. указанныя несовершенства) вытекаютъ изъ принциповъ его природы“<sup>2)</sup>.

Такое возможное для первого 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“<sup>3)</sup>. Всегдѣ за этимъ возврѣніемъ на природу первозданного человѣка католические 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 первозданного человѣка означается у нихъ обыкновенно терминами: „Iustitia originalis“, status naturae“, „integritas naturae“ и др.—Откуда же имѣть человѣкъ такія важныя и высокія достоинства, когда его собственная природа была та же, что и теперь? Всѣ совершенства, какими обладалъ человѣкъ до паденія, составляютъ, говорить 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*)<sup>4)</sup>.

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

<sup>1)</sup> Cat. Rom., cap. II, quest. 18.

<sup>2)</sup> Theologische Quartalschreift. 1869, S. 183.

<sup>3)</sup> Haberti. Theolog. graccor. patr., pag. 30. Kollner'a Symbolik. II, 243.

<sup>4)</sup> Haberti, pag. 30—32; Kollner'a, p. 273—282.

получилъ его при самомъ сотвореніи<sup>1</sup>), а другіе думаютъ, что Богъ придалъ этотъ даръ уже сотворенному человѣку. Тридентскій соборъ выразился обѣ этомъ предметѣ такъ, что не отвергъ мнѣнія однихъ и не утвердилъ взгляда другихъ. Но какъ бы то ни было, выводъ изъ такого ученія о первозданномъ человѣкѣ возможенъ только одинъ: всѣ недостатки и несовершенства падшаго человѣка составляютъ явленіе совершенно естественное, первоначально вложенное Творцомъ въ природу человѣка, или, по выражению Фомы Аквината, вытекаютъ изъ самыx „принциповъ природы человѣка“. Онъ получилъ двоякую природу: духовную и тѣлесную, разумную и чувственную. Но духъ и тѣло, связанные въ человѣкѣ, заключали въ себѣ нечто такое, что разъединило ихъ, заставляло бороться другъ съ другомъ, произвѣдило въ человѣкѣ внутренній разладъ и раздвоеніе. Духъ его стремится къ небу, а тѣло влеклось долу. Посему первозданный человѣкъ, мыслимый безъ благодатныхъ воздѣйствій Божества, въ простомъ естественномъ состояніи, in pura natura, долженъ былъ имѣть недостатки „необходимо и неизбѣжно“. По самой противоположности духа и матеріи въ человѣкѣ не могло быть правильнаго гармонического отношенія между составными частями существа его. Свободная воля, полученная имъ отъ Творца, сама по себѣ была совершенно бессильна устранить разладъ и водворить миръ между разнообразными стремленіями человѣческой природы. Посему, когда каждое изъ этихъ стремленій требовало свойственного себѣ удовлетворенія, то воля не могла покорить низшихъ стремленій высшимъ и оказалась не въ состояніи дать духу перевѣсь надъ плотью. Только благодатный даръ, сообщенный человѣку, какъ прилатокъ его природѣ, задерживая обнаружение недостатковъ, свойственныхъ первозданному до его паденія. „Человѣку“, по словамъ Фомы Аквината, „необходима была сверхъестественная помощъ“. Это потому, что онъ составленъ изъ души и тѣла, изъ природы интеллектуальной и чувственной, которыя, будучи представленаы сами себѣ, отягощаются (своей взаимной борьбой) умъ и препятствуютъ ему стремиться къ высшему созерцанію. Этюю 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 благодатію Божію“<sup>2</sup>). Первозданный человѣкъ, слѣдовательно, не имѣлъ никакихъ существенныхъ преимуществъ предъ человѣкомъ падшимъ.

<sup>1</sup>) Belarmin., de grat. prim. homin., c. 2.

<sup>2</sup>) Theolog. Quart. 1869, s. 36.

Его „natura rura“ заключала въ себѣ то же самое, что и „natura lapsa“. Свойства его въ невинномъ и падшемъ состояніи совершенно одинаковы, различіе между ними только формальное<sup>1)</sup>. И если бы первый человѣкъ оставался только подъ условіями его собственной природы, то его недостатки не навлекали 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 символической 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 первого человѣка, также утверждаетъ, что непорочность, съ которой созданъ былъ первый человѣкъ и безъ которой послѣ его паденія рождаются люди, была не естественнымъ условіемъ его, а сверхъестественнымъ превознесеніемъ (*evectione*)<sup>2)</sup>, и далѣе прибавляетъ, что первозданный человѣкъ въ естественномъ состояніи (*in puris naturalibus*) долженъ быть терпѣть взаимную борьбу между духомъ и тѣломъ<sup>3)</sup>). Между духовною и плотскою природою человѣка онъ проводитъ такую рѣзкую черту, что библейское выраженіе: *видѣ Богъ вся, елика сотвори и се добра злѣ* (Быт. 1, 31) теряетъ всякий 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 католической дуализмъ... Первый человѣкъ, мыслимый безъ благодатныхъ воздействиій, отличается отъ падшаго не болѣе, какъ нагой отъ награбленного, т. е. до сообщенія ему благодати онъ не имѣлъ первобытной правоты, а у падшаго человѣка этотъ сверхъестественный даръ отнять за преступленіе заповѣди. Эта мысль того же Беллярмина, которому слѣдуетъ и католической богословъ Perrone. „По католическому ученію“, говоритъ онъ, „какъ освящающія 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-

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

<sup>2)</sup> De grat. pr. homil., c. 2.

<sup>3)</sup> Ibid., c. V.

верженнимъ смерти, слабостямъ, похоти, невѣдѣнію и вообще не возвышеннымъ до состоянія сверхъестественаго<sup>1)</sup>).

Правда, у Фомы Аквината и Беллярмина встрѣчается прямое выражение, что первородный грѣхъ есть поврежденіе природы (*corruptio*), но это выражение вовсе не то значить, что разумѣеть подъ нимъ церковь православная. По собственному объясненію Аквината, поврежденіе человѣческой природы состоить 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 instituta est tamen consequens principia naturae sibi relictæ*“<sup>2)</sup>). Беллярминъ также говоритъ, что поврежденіе природы человѣка произошло не отъ того, что она лишилась какого-либо естественного дара, или что въ нее привзошло нѣкоторое худое качество, а только отъ того, что она лишилась чрезъ грѣхъ Адама сверхъестественного дара первоначальной праведности. И это, добавляетъ Беллярминъ, общее мнѣніе богослововъ древнихъ и новѣйшихъ<sup>3)</sup>). Соборъ Тридентскій, утверждая, что человѣкъ по паденіи перемѣнился къ худшему по тѣлу и душѣ, оставилъ безъ поясненія, какъ понимать эту перемѣну. Но весь строй католического ученія о первобытномъ состояніи человѣка даетъ разумѣть подъ этой перемѣной то же, что разумѣли Фома и Беллярминъ<sup>4)</sup>). 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 проповѣдує лишь о наслѣдственной виновности человѣка предъ Богомъ. Это отрицаніе первороднаго грѣха католичество и выразило въ новомъ своемъ догматѣ о непорочномъ зачатіи Божіей Матери<sup>5)</sup>.

Чтобы уяснить, какимъ католическое образомъ ученіе о природѣ первозданного человѣка и его паденіи 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

<sup>1)</sup> Praelect. Theolog., vol. III, § 339.

<sup>2)</sup> Theolog. Quart., s. 38.

<sup>3)</sup> De grat. prim. hom., c. V.

<sup>4)</sup> Бес. преосв. Никанора, цитов. выше, стр. 67.

<sup>5)</sup> 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<sup>1)</sup>). Естество первозданного „было сотворено Богомъ не только въ состояніи чистомъ и неповрежденномъ, но еще облечено было отъ Бога положительными и дѣйствительными совершенствами<sup>2)</sup>). Онъ былъ святы и невиненъ по самому естественному состоянію своихъ силъ и способностей и потому апостолъ 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 учению 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 направление, 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 возможностію, 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-

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

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

ванными совершенствами. „Умъ первоизданного, хотя и не былъ въ состояніи полнаго раскрытия и не имѣлъ всеобъемлющаго вѣдѣнія, но былъ чистъ и свѣтель, чуждъ всякихъ предразсудковъ, заблужденій, препятствій въ своей дѣятельности, и могъ познавать съ великою легкостію“<sup>1)</sup>). По самой природѣ своей человѣкъ обладалъ способностю не умереть, былъ чуждъ страданій и болѣзней. Творецъ не вложилъ въ нашу природу какихъ-либо несовершенствъ; они привошли въ насть съ грѣхомъ и составляютъ положительную порчу нашей природы, ея болѣзнь и извращеніе, ненормальное состояніе, словомъ *оброхъ грѣха*, какъ говорить апостолъ, 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 неповрежденаго естества, но и состояніемъ естества облагодатствованаго<sup>2)</sup>). 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 совершенны Иисусомъ Христомъ. Чрезъ грѣхъ человѣкъ не только лишился первой благодати Божіей, но растягнулъ 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. Искупитель нашъ именно въ существѣ нашемъ долженъ быть пройти горнило искушеній и осудить грѣхъ во плоти (Римл. VIII, 13), чтобы обновить растянутую грѣхомъ нашу природу.

По смыслу же католического вѣроученія первородный грѣхъ лишилъ человѣка только сверхъестественного 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 возвратить ему сверхъестественные благодатные дары, потерянные чрезъ грѣхъ. Принимать же на себя природу человѣческую для Спасителя не

<sup>1)</sup> „Догматич. Богословіе“, архим. Автонія, § 129, стр. 115.

<sup>2)</sup> „Догматич. Богословіе“, § 127, стр. 114.

было никакой необходимости. Если же Г. Христосъ принялъ ее съ цѣлію обновленія, то сдѣлалъ болѣе, чѣмъ нужно было для возстановленія падшаго человѣчества.

## II.

Чтобы усвоить себѣ совершенное Иисусомъ 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 проклятия, 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 Божией*. Такимъ образомъ, благодать Божія, вѣра и добрыя дѣла—три фактора, при помощи которыхъ мы усвояемъ себѣ приобрѣтенное намъ Иисусомъ 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.

### A. О благодати Божией.

„Ниакая природа“, говорить Фома Аквинатъ, „не можетъ быть достаточной для такого акта, который бы заслуживалъ вѣчную жизнь, если не привзойдетъ иѣкоторое *supernaturale donum*, которое называется благодатію“<sup>1)</sup>). Если въ первозданномъ человѣкѣ было согласіе между духомъ и плотью и если онъ былъ чистъ и праведенъ, то все это было слѣдствіемъ приданыхъ его природѣ сверхъестественныхъ даровъ благодати. Но эта благодать представляется въ католичествѣ чисто вѣшнею силою. По природѣ въ человѣкѣ происходила борьба; его воля колебалась между добромъ и зломъ, но эту борьбу уничтожила дѣйствовавшая отвѣтъ благодать, сообщавшая человѣку сверхъестественную правоту. У Дунсь Скота и Беллярмина божественная благодать представляется *уздою*, которою плоть удерживалась въ повиновеніи духу<sup>2)</sup>). „Первобытная правота удерживала страсти какъ бы уздою; совершенства первого 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 сверхъестествен-

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

<sup>2)</sup> Kollner, Symbolik. II, 280.

ственныхъ<sup>1)</sup>). Чрезъ грѣхъ „первый человѣкъ“, говорить римскій катихизисъ, „утратилъ первобытную правоту, которую, какъ бы нѣкоторою уздою, удерживались страсти“<sup>2)</sup>. Благодать Божія, по словамъ Беллярмина, была только одѣждою первого человѣка, прикрывавшею со внѣ его недостатки; эту одѣжду снялъ съ него грѣхъ и оставилъ его нагимъ. Правда, подобное выраженіе обѣ Адамѣ употребляется и въ православной церкви (особенно въ Тріоди постной), но, по ея ученію, невинность первозданного не состояла только во виѣшнихъ 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, приписывается 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 єго... Но въ томъ и другомъ случаѣ вина паденія остается на благодати, человѣкъ же тутъ не при чемъ—онъ чѣмъ быль созданъ, тѣмъ и остался. Если въ немъ и обнаружились послѣ грѣха (если только можно грѣхомъ назвать то, въ чемъ онъ невиноватъ) недостатки и несовершенства, то именно только обнаружились, 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“, известное время поддерживалъ его въ этомъ положеніи; пусть потомъ Онъ отнялъ отъ первозданного свою всемощную десницу, и тотъ упалъ; допустимъ, что Самъ Богъ виновенъ въ паденіи человѣка... Все же Богъ сжалілся надъ падшимъ своимъ созданіемъ и восхотѣлъ снова возстановить его. Пришествіемъ на землю Христа Спасителя возстановленіе человѣчества въ общемъ совершилось; но въ частности каждый человѣкъ усвояетъ себѣ заслуги Іисуса Христа не иначе, какъ при помощи Божіей благодати<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Bellarm., de grat, prim. hom., c. VI.

<sup>2)</sup> р. IV, с. XII, quest. 5.

<sup>3)</sup> Благодать освященія есть даръ,—„donum Dei internum et superna-

„Подъ именемъ благодати“, говорить Peronne, „мы разумѣмъ ту даровую внутреннюю помощь (*gratuitum auxilium*), которою Богъ ради заслугъ Христовыхъ ущедряеть (*languitur*) 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 вышеестественного состоянія и сдѣлать способнымъ къ совершенію вышеестественныхъ дѣлъ, чтобы онъ могъ получить оправданіе и пребывать въ немъ до перехода въ вѣчную жизнь“<sup>1)</sup>. Благодать опредѣлена здѣсь правильно, но дѣйствія ея исчислены въ порядкѣ совершенно обратномъ, сравнительно съ православнымъ ученіемъ. Определеніе благодати въ православныхъ доктринахъ таково: она есть „особенная сила, или особенное дѣйствіе Божіе, сообщаемая намъ ради заслугъ нашего Исповѣдника, и совершающа 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“<sup>2)</sup>.

Въ этомъ определеніи говорится, что благодать сначала освящаетъ человѣка, т. е. очищаетъ его отъ всѣхъ грѣховъ—наслѣдственного и собственныхъ,—и примиряетъ съ Богомъ, а затѣмъ даетъ ему силу продолжать состояніе оправданія добродѣтелью жизнью. Въ католическомъ же определеніи прежде говорится о сообщаемой человѣку силѣ дѣлать вышеестественные дѣла, чтобы потомъ онъ могъ получить оправданіе. Православная церковь, следовательно, приписываетъ оправданіе человѣка благодати, а католическая—благодати и добрымъ дѣламъ самаго человѣка. И, действительно, въ своемъ мѣстѣ мы увидимъ, что католики приписываютъ добрымъ дѣламъ преу величенную цѣну, какой, по воззрѣнію православной церкви, они вовсе не имѣютъ.

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

*turale creaturae rationali per Christi merita concessum*“ (Perrone, *gratia habitualis*). Оправдающее превращается въ сверхъестественный актъ, совершаемый силою Божею въ душѣ человѣка,—актъ, которымъ въ ней поселяется праведность, святость... Святость нисходитъ на душу, если и не совершено неожиданно, то во всякомъ случаѣ непроизвольно, не составляя вывода изъ душевной жизни, приходить къ ней со внѣ и помимо ея естественного развитія. Эту полную непроизвольность освященія и выражаетъ католический терминъ *„gratiae infusio“*. „Православное учение о спасеніи“. Архим. Сергія, стр. 30.

<sup>1)</sup> Praelect. Theolog., de gratia, cap. I.

<sup>2)</sup> „Правосл.-догматическое Богословіе“ М. Макарія, т. II, изд. 4. СПБ. 1883, § 183, стр. 249.

гласны даже и некоторые католические богословы, особенно новейшие. У Беллярмина изъ этихъ дѣлений и подраздѣлений выросло очень вѣтвистое дерево<sup>1)</sup>, но Perrone обсыѣкъ всѣ излишніе его сучья. По его дѣлению, благодать, согласно съ сущностью дѣла, имѣеть только два вида: благодать Божія *предваряющая* или *дѣйствующая* (*praeveniens sive excitans, quae et operans interdum dicitur*) и *содѣйствующая* (*cooperans sive consimilans*). Благодать предваряющая, говоритъ онъ, дѣйствуетъ непосредственно на умъ, потомъ уже на волю, а содѣйствующая—непосредственно движеть волю<sup>2)</sup>.

Подъ именемъ благодати предваряющей разумѣются тѣ движения, которыя побуждаютъ насъ къ добру и возбуждаются Богомъ въ насть безъ насъ, какъ не зависящія отъ нашей воли. Благодать же содѣйствующая есть сверхъестественная помошь въ желаніи и выборѣ добра, къ которому человѣческая воля возбуждается предваряющею благодатію<sup>3)</sup>. 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-

<sup>1)</sup> 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 имѣеть 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 каждого. Благодать *gratum faciens* дѣлится на *постоянную* (*regmarens 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—божественные движения (*motiones*), помогающія намъ при совершенніи каждого дѣла, превосходящаго нашу природу. Спеціальная благодать снова дѣлится на *возбуждающую* (*excitans*) и *помогающую* (*adiuvans*). Первую составляютъ божественные 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 *подготавлиющую* (*sufficiens*) и *дѣйственную* (*efficax*). Первая доводить человѣка до того состоянія, въ которомъ онъ можетъ вѣровать и дѣлать добро, но на дѣлѣ еще не показываетъ таковыхъ плодовъ; дѣйственная же благодать обнаруживается самимъ 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 вамѣреній.

<sup>2)</sup> De grat., c. I.

<sup>3)</sup> Ibid.

въкъ долженъ собственою волею приготвлять и располагать себя къ принятію благодати. Если такъ, то не отъ самого 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 разрабатывали краткія соборныя изреченія о совмѣстномъ дѣйствіи благодати и собственной воли человѣка въ приготовленіи его къ оправданію и римскіе богословы. Беллярминъ въ заключеніе своихъ длинныхъ разсужденій о благодати указываетъ семь моментовъ въ состояніи человѣка, оправдываемаго и возрождаемаго Духомъ Святымъ. *Первый* моментъ есть то состояніе, въ которомъ человѣкъ лишенъ еще благодати Божіей и лежитъ во тьмѣ грѣха и смерти. *Второй*, когда человѣкъ возбуждается внутреннимъ званіемъ Божіимъ. *Третій*, — когда, отзываюсь на призваніе, избираеть покаяніе. Въ *четвертый* моментъ человѣкъ начинаеть дѣлать дѣла покаянія — молиться, поститься, плакать и подавать милостыню. *Пятый*, когда въ него, подготовленного 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 имѣеть свободную волю не только въ отношеніи дѣлъ естественныхъ и нравственныхъ, но и въ отношеніи дѣлъ вышеестественныхъ или дѣлъ благочестія.

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

3. Прежде благодати человѣкъ не имѣеть 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, необходимо благодать помогающая. Эта благодать проявляется троеко: въ управлении человѣкомъ, въ защитѣ отъ козней дьявольскихъ и въ содѣйствіи воли человѣка при совершенніи добрыхъ дѣлъ.

8. Ни возбуждающая, ни помогающая благодать не налагаются на человѣка 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 человѣка къ Богу и всякое другое благое дѣло, какъ дѣло, зависитъ отъ воли человѣка, 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 управление человѣкомъ (благодать помогающая?), покровительство и сохраненіе уже принятаго имъ и образовавшагося божественного сѣмени.

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

13. Праведный человѣкъ можетъ, когда хочетъ, упражняться во внутренней и внѣшней праведности, т. е. дѣлать добрыя дѣла и исполнять божественные заповѣди; онъ не нуждается постоянно въ возбуждающей благодати, а только въ помогающей или содѣйствующей<sup>1)</sup>.

Что нужно сказать обѣ этихъ положеніяхъ? То, что они полны такими же противорѣчіями между собою, какъ и соборные постановленія. Въ двухъ первыхъ положеніяхъ говорится, что человѣкъ имѣеть волю и даже потенцію въ отношеніи дѣлъ нравственныхъ и вышеестественныхъ. Это мнѣніе не находится ли въ противорѣчіи съ соборнымъ ученіемъ, которое ясно говоритъ, что воля падшаго человѣка склонилась въ грѣховную сторону? Беллярминъ, повидимому, поправляетъ свое рѣзкое разногласіе съ соборомъ, когда въ третьемъ положеніи отказываетъ человѣку въ потенціи ближайшей (?) и совершенной, и говоритъ, что въ дѣлѣ благочестія человѣкъ ничего самъ собою сдѣлать не можетъ. Для этого,—говорятъ слѣдующія два положенія (4 и 5),—нужна человѣку 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 самого человѣка* и вмѣстѣ съ тѣмъ полагаетъ излишнимъ *содѣйствіе его воли*. Что хотѣлъ авторъ сказать этимъ отде-

<sup>1)</sup> De grat. et liber. arbitrio, lib. VI, c. XV.

лениемъ 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 возвѣщовать возбуждающую или предваряющую благодать, какъ при помощи благодати помогающей или содѣйствующей. Это уже совершенно сходно съ тѣмъ, что сказано выше о соборномъ учениіи касательно этихъ двухъ видовъ благодати, именно, что благодать предваряющая есть лишь номинальная; сущность же дѣла въ благодати содѣйствующей, т. е. идущей рука обь руку съ дѣятельностію самаго человѣка.

Противъ трехъ дальнѣйшихъ положеній (8—10) ничего нельзя сказать; они правильны сами по себѣ и не противорѣчать прочимъ. Но въ XI и XII оправданіе прямо приписывается, кромѣ благодати, еще и 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. Надѣемся, что апостоль былъ праведенъ, однако онъ не сказалъ о себѣ, что можетъ, когда хочетъ, дѣлать добрыя дѣла и исполнять божественные заповѣди, а сказалъ, напротивъ: *добра, котораго хочу, не дѣлаю, а зло, котораго не хочу, дѣлаю* (Римл. VII, 15—24). Конечно, мыувѣрены, 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 причиной нашего оправданія. Нѣть, въ нихъ предваряющая благодать сливалася съ содѣйствующею, т. е. благодать оказывается лишь помощницею человѣка.

Но независимо отъ неяснаго разграничения между благодатію предваряющею и содѣйствующею оправданію человѣка, въ католичествѣ решается несогласно съ православіемъ вопросъ и о томъ, что производить въ человѣкѣ оправдывающая его благодать Божія. Въ декретѣ обь оправданіи, какъ

замѣчено выше, обѣ этомъ говорится такъ: „оправданіе не есть одно отпущеніе грѣховъ, но и освященіе и обновленіе внутренняго человѣка добровольнымъ принятиемъ 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 расположению и соцѣйствію“. 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 состоить 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 каѳолической и апостольской церкви, „уничтожаетъ всѣ грѣхи: въ младенцахъ—первородный, а въ возрастныхъ и первородный и произвольный. Во-вторыхъ, возсозидаеть человѣка и возвращаетъ ему ту праведность, которую онъ имѣлъ въ состояніи невинности и безгрѣшности... Наконецъ, послѣ крещенія мы содѣлываемся членами тѣла Христова и облекаемся въ Господа нашего; ибо апостоль говоритъ: *елицы во Христа крестистеся, во Христа облекостеся* (Гал. III, 27<sup>1</sup>). „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<sup>2</sup>) Подобное говорить и преосв. Антоній: человѣкъ возрожденный изъемлется 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 наклонность 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<sup>3</sup>). По мысли пре-

<sup>1</sup>) Отвѣтъ на вопр. 103. См. цит. соч. С. Никитскаго, стр. 53.

<sup>2</sup>) „Премудрость и благость Божія“, стр. 405.

<sup>3</sup>) Догмат. Богосл., § 233, стр. 184.

освящ. Антонія, постепенное измѣненіе и улучшеніе человѣка составляетъ актъ совершенно отдѣльный отъ оправданія, и именно—актъ освященія<sup>1)</sup>). 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 излишня достоинства, которыхъ онъ можетъ пріобрѣсть только впослѣдствіи собственными усилиями, при помощи благодати.

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

„Святый соборъ“, говорится въ V сессіи Тридентскихъ постановленій, „признаетъ и исповѣдуєтъ, 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 увѣличается. Св. соборъ объявляетъ, что это пожеланіе, называемое у апостола грѣхомъ (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 влечеть человѣка. Кто думаетъ иначе,—анаѳема да будетъ“<sup>2)</sup>). Такое наивное признаніе остающихся въ оправданныхъ пожеланія безгрѣшнымъ болѣе чѣмъ странно даже для простого здраваго смысла, не говоря уже о томъ, что прямо противорѣчить взгляду апостола Павла. Соборъ признаетъ, что пожеланіе есть произведеніе грѣха и ведетъ ко грѣху, но самое это пожеланіе не считается 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 влечение 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 называется

<sup>1)</sup> „Обновленный или возрожденный благодатію Св. Духа человѣкъ получаетъ и новые, 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 самыи дѣломъ изглаждаются... и человѣкъ... дѣлается невиннымъ, чистымъ и правымъ предъ судомъ Божіимъ“ (§§ 230—231). Объ освященіи слова приведены въ текстѣ (§ 233).

<sup>2)</sup> De реес. orig. n. 5. Cat. Rom. c. II, quest. 32.

остатки грѣха въ оправданномъ человѣкѣ „наклонностью ко грѣху“ и, следовательно, вмѣстѣ съ апостоломъ признаетъ остающееся въ насть 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 Божиимъ: это достигается только временемъ и собственными трудами оправданнаго, конечно, при помощи вседѣйствующей благодати Божией.

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 исповѣдуется и римская церковь, но въ учениі о плодахъ таинствъ, или лучше обѣ условіяхъ дѣйствія благодати въ таинствахъ, она опять расходится съ церковью православною. По учению послѣдней, „какъ благодать Св. Духа подается отъ Бога туне, безъ нашихъ заслугъ или достоинствъ, такъ и совершеніе таинствъ, чрезъ которыхъ сообщается благодать, не условливается никакими заслугами или достоинствами лицъ, какъ совершающихъ оныя, такъ и приемлющихъ. Недостойный совершающій таинства не воспрещаетъ благодати Св. Духа явить въ немъ свою силу, равно какъ и недостойно приемлющій не уничтожаетъ сей силы. Для сего нуженъ только правильный образъ совершеннія, законное лицо совершающее и прочія необходимыя принадлежности таинства... Что же касается до спасительного дѣйствія таинствъ, то оно условливается и въ совершающемъ—вѣрою, надлежащимъ благоговѣніемъ и сознаніемъ важности таинства, и въ приемлющемъ—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 приемлющему недостойно<sup>1)</sup>.“

„Римско-католическая теорія таинствъ знаменита своимъ пресловутымъ *opus operatum*, этою характерною чертою чисто вѣшняго дѣйствія. Смысль этого *opus operatum* слѣдующій: таинство есть проводникъ или вѣрнѣе каналъ, изъ котораго христіанинъ почерпаетъ благодать, помимо всякой съ своей стороны содѣйствія или сочувствія. При дѣйствіи, совершающемъ пассивно,—*passive operatum*—благодать необходимо должна воздѣйствовать, какъ скоро употреблены извѣстныя вѣшнія средства, т. е. *materia et forma instituendi sacramentum*, какъ скоро есть лицо, 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“

<sup>1)</sup> Догм. Богосл. арх. Антонія, § 279.

совершеною известного действия. На это и указывается въ латинскомъ терминѣ *opus operatum*. При этомъ исключается всякое живое отношение вѣроятнаго къ действіямъ 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 благодать <sup>1)</sup>.

Эта характеристика католического взгляда на таинства основана главнымъ образомъ, какъ намъ кажется, на восьмомъ канонѣ VII сессии Тридентского собора. Канонъ этотъ гласитъ: „кто скажетъ, что въ новозавѣтныхъ таинствахъ не сообщается благодать самимъ ихъ совершениемъ (ex opere operato), но для получения благодати достаточно одной вѣры въ божественное обѣтованіе,—анаѳема да будетъ“. Канонъ изложенъ очень двусмысленно (какъ и многія другія опредѣленія собора). На первый взглядъ представляется, будто онъ, поставляя благодать въ зависимость отъ самого совершения таинствъ (ex opere operato), въ тоже время говоритъ, что для получения 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 получить благодать; но если и не вѣруетъ,—бѣды въ этомъ нѣтъ: благодать воздѣйствуетъ въ немъ въ силу самого совершения таинства, ex opere operato. Такимъ образомъ римское „opus operatum“ есть чисто отвлеченное понятіе о дѣйствіяхъ благодати на человѣка. Благодать привязана къ известнымъ вѣшнимъ дѣйствіямъ, какъ бы воплощена въ нихъ. „Послѣдовательно и до конца проведенная римско-католическая теорія таинствъ, выраженная въ терминѣ „opus operatum“, говоритъ преосв. Хрисанѣ, „въ послѣднемъ своемъ результатѣ привела бы къ совершенно не христіанскому взгляду на Божество и божественные дѣйствія, напоминала бы собою древнюю магію, въ которой представление о божественныхъ дѣйствіяхъ отожествлялось съ самимъ вѣшнимъ предметомъ“ <sup>2)</sup>). Дѣйствительно, католический взглядъ унижаетъ значеніе таинствъ до степени мертваго механическаго дѣйствія, не имѣющаго отношенія къ нравственному состоянію человѣка. Отъ него ничего не требуется, кроме вѣшняго 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 зрења такое понятіе о таинствахъ

<sup>1)</sup> „Характеръ протестантства и его историческое развитіе“. Еписк. Хрисанѣа, стр. 61.

<sup>2)</sup> Ibid., стр. 67.

кажется невозможнымъ. Думается, не навязано ли оно католичеству по какому-либо недоразумѣнію... Но самое безпри-  
страстное 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 като-  
лическаго богословскаго языка „opus operans“. Этотъ тер-  
минъ означаетъ, что благодатное дѣйствіе таинствъ зависитъ  
не только отъ виѣшнихъ условій и законнаго ихъ соверше-  
нія, но и отъ достойнаго принятія, отъ внутренняго распо-  
ложенія и вѣры приступающихъ къ нимъ. Въ противополож-  
ность этому термину „opus operatum“ значить, что благодат-  
ная дѣйствія таинствъ зависятъ только отъ соблюденія виѣш-  
нихъ условій и отъ законнаго совершенія ихъ по уставу  
церкви, но не отъ нравственныхъ достоинствъ и внутренняго  
расположенія пріемлющихъ оныя. По мнѣнію Альберта Ве-  
ликаго <sup>1)</sup>, „opus operatum“ имѣетъ мѣсто въ таинствахъ—кре-  
щенія, миропомазанія, евхаристіи, священства и елеосвѧще-  
нія. Эти таинства не требуютъ со стороны пріемлющаго ихъ  
никакой самодѣятельности, дѣйствіе ихъ зависитъ только отъ  
правильнаго совершенія ихъ. Въ покаяніи же и бракѣ дѣй-  
ствія таинствъ зависитъ отъ двухъ факторовъ, одинаково  
необходимыхъ,—отъ „opus operatum“, т. е. отъ привязанной  
къ таинству благодати, и отъ „opus operans“, т. е. отъ извѣст-  
наго расположенія приступающихъ къ таинству. Но вслѣд-  
ствіи 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 Акви-  
ната, разсуждая о различіи таинствъ ветхозавѣтныхъ и ново-  
завѣтныхъ, рѣшительно говоритьъ, что первыя имѣли силу  
только „ex fide“ приступающихъ къ нимъ, а послѣднія дѣй-  
ствуютъ „ex opere operato“ <sup>2)</sup>). Но здѣсь еще не говорится, что  
въ новозавѣтныхъ таинствахъ излишне извѣстное душевное  
расположеніе приступающаго къ нимъ. Объ этомъ мы имѣемъ  
свидѣтельство Дунѣ Скота: „тайниство сообщаетъ благодать  
въ силу operis operati; такъ что для того, чтобы заслужить  
благодать, не требуется доброго внутренняго расположенія,  
но достаточно, чтобы приступающій къ таинству не попа-  
галъ препятствія“ <sup>3)</sup>). До такого грубаго пониманія благодати  
дошли католические ученые... Не даромъ послѣ того проте-  
станты такъ возстали противъ пресловутаго „opus operatum“. Въ  
апології аугсбургскаго исповѣданія говорится о немъ:  
„мы осуждаемъ всю толпу схоластическихъ докторовъ, ко-

<sup>1)</sup> Lib. IV, d. 26, art. 14. Herzog. XIII, 5. 249.

<sup>2)</sup> Lib. IV, d. 2, q. 1, art. 4, Herzog, XIII, S. 250.

<sup>3)</sup> Ibid., s. 251.

торые учатъ, что тѣмъ, кто не полагаетъ препятствія, таинства сообщаютъ благодать „ex opere operato“, безъ доброго внутренняго расположенія въ пріемлющихъ. Это чисто іудейское мнѣніе, будто мы оправдаемся посредствомъ виѣшихъ церемоній, безъ доброго 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 исчислить, сколько злоупотребленій породило въ церкви это фанатическое мнѣніе *de opere operato sine bono motu uteris*<sup>1)</sup>.

Послѣдствіемъ такихъ открытыхъ и основательныхъ порицаній *operis operati* было то, что католичество старалось смягчить схоластическую грубость понятій о благодати, но совершенно отрѣшилось отъ нея оно не нашло въ себѣ силы. Въ определеніяхъ Тридентскаго собора нѣтъ крайностей средневѣковаго ученія обѣ *opus operatum*, но основныя положенія этого ученія удержаны. Предавая анаемъ невѣрующіхъ въ *opus operatum*, отцы собора не говорятъ, что со стороны пріемлющихъ таинства не нужны ни вѣра, ни вообще надлежащее душевное расположение, но вмѣстѣ не говорятъ и того, чтобы условия 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 ставить 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 принятые, сообщаютъ, насколько это зависитъ отъ Бога, благодать не всегда и не всѣмъ, но только по временнымъ и нѣкоторымъ, да будетъ анаема“.

Въ защиту „*opus operatum*“ много писалъ знаменитый Беллярминъ, но насколько онъ успѣль въ этомъ, можно видѣть изъ разбора его оправданій предъ протестантами. „Наши противники“, говорить онъ, „укоряютъ самый терминъ *opus operatum*“, какъ новый, 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 такие, толкуютъ Хемницій, которые полагали силу таинствъ *in ipso opere*, которымъ таинство совершается или пріемлется... Но это толкованіе ложно и свидѣтельствуетъ о невѣжествѣ или злонамѣренности нашихъ противниковъ. Это видно изъ того, что всѣ католики противополагаютъ „*opus operatum*“ „*operi operantis*“, разумѣя подъ послѣднимъ добро или заслугу самаго дѣлающаго... А чтобы

<sup>1)</sup> *Apolog. confess...*, 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 вѣщи; со стороны Христа—его страданія; со стороны совершителя—власть, воля и добрая совѣсть; со стороны пріемлющаго—воля, вѣра и покаяніе; наконецъ, со стороны таинства—самое вѣнчшее дѣйствіе, которое слагается изъ надлежащаго употребленія матеріи и формы. Изъ всѣхъ этихъ условій то, что активно, собственно и инструментально производитъ благодать оправданія, есть единственно вѣнчшее 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 сакраментального дѣйствія, отъ Бога установленнаго, а не по заслугамъ совершающаго или пріемлющаго... Правда, отъ взрослого требуются воля, вѣра и покаяніе, но только какъ расположение со стороны субъекта, а не какъ причины активныя, потому что вѣра и покаяніе не производятъ таинственной благодати и не даютъ силы таинству, но только устраниютъ препятствія, чтобы они не мѣшиали дѣйственности таинствъ. Поэтому въ дѣтяхъ,—гдѣ не требуется расположенія,—оправданіе совершается безъ этихъ условій<sup>1)</sup>. Въ этой защитѣ ученый кардиналъ противорѣчитъ самъ себѣ, и дѣло своей правой руки разрушаетъ лѣвою. Онъ говорить, что въ спасительномъ дѣйствіи таинствъ имѣютъ мѣсто „opus operatum“,—самый актъ совершенія ихъ,—и „opus operans“,—надлежащее расположение принимающаго таинство, но какое ничтожное и существенное значеніе онъ даетъ личной вѣрѣ человѣка, когда говорить, что активная причина благодатныхъ таинственныхъ воздѣйствій на человѣка есть именно „opus operatum“, а извѣстное внутреннее расположение человѣка есть только отрицаніе препятствій для дѣйствій благодати? Видимое требование извѣстныхъ условій отъ человѣка у него вовсе не то значить, что человѣкъ долженъ имѣть положительно доброе настроеніе и воспитать въ себѣ готовность къ принятию благодатныхъ даровъ, а значитъ лишь то, что онъ не долженъ оказывать явного и положительного противленія Св. Духу. Ничтожное значеніе извѣстнаго расположения человѣка, принимающаго таинство, видно изъ того уже что отъ младенцевъ Беллярминъ ничего подобнаго не требуетъ,—имѣть не нужна даже вѣра, такъ какъ они оправдываются въ силу одного operis operati. Ученый мужъ забываетъ или игнорируетъ здѣсь вѣру родителей и воспріемниковъ младенца, какъ его поручителей, но, сопоставляя оправданіе младенцевъ и взрослыхъ, онъ тѣмъ самымъ до mini-

<sup>1)</sup> De sacramen. lib. 1, cap I.

тут' ослабляетъ значение вѣры послѣднихъ и вообще личнаго расположения ихъ.—Въ другомъ мѣстѣ своихъ сочиненій Беллярминъ говоритъ, что „крещеніе оправдываетъ не только людей здравомыслящихъ, но и младенцевъ и безумныхъ, а иногда и спящихъ“ <sup>1)</sup>). 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“ самаго таинства, а человѣкъ,—вѣрюетъ ли онъ или нѣтъ, въ здравомъ умѣ, или безумствуетъ, бодрствуетъ или спитъ,—во всякомъ случаѣ тутъ ни причемъ; таинство совершено и—дѣло сдѣлано, благодать воздѣйствовала.

Попытка Беллярмина, т. о., защитить „opus operatum“ отъ нападеній противниковъ не вполнѣ удалась. Счастливѣе его, повидимому, былъ новѣйшій римскій богословъ I. Perrone. Разсуждая о плодахъ таинствъ <sup>2)</sup>), онъ говоритъ, что „таинства новаго завѣта 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 приемлющаго, если онъ взрослый, таинства не исключаютъ необходимаго расположенія, но даже требуютъ его, потому что безъ него или безъ доброго побужденія, по учению церкви, нельзя никакъ получить плода“ <sup>3)</sup>. Извѣстное душевное расположение со стороны приступающаго къ таинству считается у этого богослова необходимымъ условіемъ для получения благодатнаго плода. Но нѣсколько ниже онъ же говоритъ: „отцы постоянно учили, что таинства дѣйствуютъ собственною святостію и изъ себя рождаются благодать тамъ, где приемлющий не полагаетъ препятствій“ <sup>3)</sup>). Здѣсь богословъ сбивается на обычную колею богословской терминологии 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 расположение къ таинству имѣеть тотъ лишь смыслъ, что приступающій къ нему не долженъ полагать препятствій дѣйствіямъ благодати.

И такъ „opus operatum“ остается и досель въ своей силѣ для католического мира и вносить въ жизнь христіанина духовную мертвеннность. Католичество забыло о духѣ и сердцѣ человѣка, и въ этомъ существеннѣйший недостатокъ опасной теоріи „opus operatum“.

Но откуда взялась эта странная теорія? Намъ кажется

<sup>1)</sup> De gratia, lib. I, cap. IV.

<sup>2)</sup> Cap. II, § 46.

<sup>3)</sup> Ibid., § 52.

что она есть следствие той юридической, законнической точки зрения, с которой католичество вообще рассматривает свои отношения к Богу и при которой человекъ можетъ считать себя какъ бы вправѣ не принадлежать Богу всѣмъ сердцемъ и помышленiemъ. Человѣкъ можетъ и не любить добра, можетъ оставаться прежнимъ себялюбцемъ; онъ долженъ только исполнять заповѣди, чтобы получить награду. Юридическая воззрѣнія на дѣло спасенія, развившіяся въ западной церкви, отразились и на богословской наукѣ, которая вполнѣ усвоила ихъ и способствовала дальнѣйшему раскрытию и развитию ихъ<sup>1)</sup>. Схоластика съ ея поклоненiemъ 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?<sup>2)</sup> И вотъ такимъ путемъ таинства превратились въ магической дѣйствія „opus operatum“, въ которомъ скорѣе нужно тѣлесное участіе, чѣмъ душевное.

Съ другой стороны, „opus operatum“ можно считать порожденiemъ исключительного положенія римской іерархіи. По учению православной церкви, въ ней дѣйствуетъ Духъ Святый, усвояющій каждому вѣрующему искупительную силу заслугъ Христовыхъ. Видимымъ органомъ Духа въ церкви служить богоучрежденная іерархія, составляющая необходимое посредствующее звено между нимъ и вѣрующими. Но и міряне также живые члены тѣла Христова и не могутъ быть почитаемы какимъ-либо стороннимъ наростомъ, или мертвою массою, прилипшую 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 приняліи эти дары свободно. Иначе смотрить на церковь католичество. Въ сущности для католика церковь состоить въ одномъ лицѣ папы. „Когда мы говоримъ о церкви, то разумѣемъ папу“, — сказалъ ученѣйшій своего времени католической богословъ Гретсеръ<sup>3)</sup>. И это неудивительно, потому что на папѣ исключительно почиваетъ Духъ Святой; авторитетъ папы выше авторитета вселенскихъ соборовъ, постановленія которыхъ только отъ папскаго утвержденія получають силу и

<sup>1)</sup> См. объ этомъ подробно въ соч. „Православное учение о спасенії“ Архим. Сергія, стр. 8—9 и 3—10.

<sup>2)</sup> Ibid., стр. 8. Лютеръ говорить что римская церковь „Thomistica, hoc est Aristotelica“.

<sup>3)</sup> „Явусь“, стр. 59.

значеніе. Папа непогрѣшимъ, а непогрѣшность принадлежитъ одной вселенской церкви; следовательно, папа и есть эта церковь, или, по крайней мѣрѣ, неограниченный монархъ церкви и полный распорядитель и раздаатель 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 узель, связующій другъ съ другомъ католиковъ, что онъ есть распределитель даровъ благодати Духа, раздаатель обѣщанныхъ Церковю милостей“. <sup>1)</sup> Но папа не вездѣсущъ, а потому долженъ имѣть въ разсѣянныхъ по миру 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 распределить и дѣйствительно распределить дары благодати между вѣрующими почти безъ всякаго личнаго ихъ участія въ этомъ. Если же усвоеніе благодатныхъ даровъ стоитъ въ исключительной зависимости отъ внѣшняго іерархического посредства между Богомъ и человѣкомъ, то ясно, что живого, внутренняго, дѣятельного 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 отдельной человѣческой личности. Они говорятъ, что благодатная спасительная помощь Божія подается не всѣмъ равно. Это положеніе, по мнѣнію Беллярмина, такъ много имѣеть 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

<sup>1)</sup> Ibid., стр. 60.

говорить, что не всѣмъ людямъ Богъ даетъ такую благодать, чтобы восхищать ихъ прежде, чѣмъ впадутъ въ грѣхъ. Приводить также слова Спасителя: *если бы въ Тирѣ и Сидонѣ явлены были силы, явленные въ васъ, то давно бы они во вретиши щь и пеплѣ покаялись* (Мате. 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 зналъ, что они увѣруютъ, если увидятъ чудеса Христовы, не показалъ этихъ чудесъ, а, напротивъ, показалъ ихъ тѣмъ, о которыхъ зналъ, 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 покаяніе? Почему Павелъ въ то самое время, когда дышалъ угрозами и убийствомъ 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 доброго человѣка отходить безъ крещенія и погибаетъ, а сынъ блудника или кровосмесителя омыается крещеніемъ и получаетъ царство небесное? Почему, наконецъ, апостолъ называетъ судьбы Божіи въ избраніи и отверженіи смертныхъ не-постижимыми и пути Его неизслѣдимыми, если благодать ко всѣмъ равно близка и отъ воли людей зависитъ принять или отвергнуть ее?“<sup>1)</sup> 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 Христость Спаситель пришелъ спасти *весь миръ* (Іоан. III, 16), умеръ за *всѣхъ* (2 кор. V, 15) и безцѣнныхъ заслугъ его достаточно для искупленія всѣхъ. Средства призывающей благодати поданы всѣмъ. А что не всѣ люди исповѣдовали и исповѣдуютъ святѣйшую вѣру Христову, сему причиной, — какъ учить православная догматика,—не недостатокъ призывающей благодати, а то, что по слову Иисуса Христа, *много званныхъ, мало же избранныхъ* (Мате. XXII, 14), и *не вси послушаша благовѣщенія* (Римл. X, 16), но есть такие люди и даже цѣлые народы, которые *ушима тяжко слышать, и очи свои смѣжиша, да не когда узрятъ очима, и уши ма услышатъ, и сердцемъ уразумѣютъ и обратятся* (Ме. XIII, 15; Ис. VI, 9)<sup>2)</sup>. И здравый разумъ говорить, 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

<sup>1)</sup> Bellarm., de grat lib. II, c. П.

<sup>2)</sup> „Догмат. Богосл. арх. Антонія, § 227.

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

М. Григоревскій.

<sup>1)</sup> 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 — профессор по научно-богословской работе священник Дмитрий Юрьевич. Материалы журнала готовятся в формате pdf, распространяются на DVD-дисках и размещаются на академическом интернет-сайте.

На сайте академии  
[www.spbda.ru](http://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