



Изъ области сравнительнаго богословія.¹⁾

Ученіе западныхъ вѣроисповѣданій о грѣхѣ послѣ возрожденія и его значеніи въ жизни возрожденныхъ.

Чтобы полнѣе отгѣвнть различіе между католиками и протестантами въ ученіи объ оправданіи, необходимо указать и на особенности въ ихъ воззрѣніяхъ на значеніе личнаго грѣха въ жизни возрожденныхъ, каковыя особенности стоятъ въ тѣсной логической связи съ такимъ или инымъ пониманіемъ сущности оправдательнаго процесса, обуславливая собою различіе въ представленіи о значеніи добрыхъ дѣлъ въ указанномъ процессѣ, насколько послѣднее зависитъ отъ количественной стороны достоинства этихъ дѣлъ.

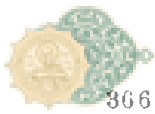
Соборъ Тридентскій признаетъ двоякаго рода грѣхи въ жизни возрожденныхъ: простительные (*venialia*) и смертные (*mortalia*). Грѣхи перваго рода неизбѣжны въ жизни каждого человѣка, какъ бы онъ ни былъ праведенъ (исключеніе допущено для весьма немногихъ), но они не нарушаютъ общей гармоніи праведной жизни, не препятствуютъ быть исполнителемъ всего закона (*Sess. VI, cap. XI*). Грѣхи втораго рода суть не необходимое явленіе въ жизни возрожденія; но, разъ они существуютъ, они необходимо нарушаютъ нормальное теченіе этой жизни, для возстановленія котораго требуется прощеніе ихъ въ таинствѣ покаянія и заглаженіе соотвѣтствующими добрыми дѣлами („*opera satisfactionis*“). *Sess. VI, cap. XIV*). Но говоря о различной степени важности грѣховъ для жизни возрожденія, соборъ не указываетъ основаній для такого различенія. И это совер-

¹⁾ См. Труды Киевской Дух. Академіи, апрѣль, 1910 г.
Труды Киевск. Дух. Акад. Т. II. 1910 г.

шено понятно. Въ самомъ дѣлѣ, усвоивъ, какъ мы видѣли выше, одностороннюю и именно внѣшне-юридическую точку зрѣнія на духовную жизнь человѣка, находящагося въ состояніи возрожденія, соборъ не могъ признать въ качествѣ такового основанія для раздѣленія грѣховъ степень активнаго участія въ нихъ человѣческой свободы, которая одна только дѣлаетъ грѣхи въ одномъ случаѣ болѣе, въ другомъ менѣе тяжелыми и отвѣтственными, въ зависимости отъ которой одни грѣхи являютя вольными, другіе невольными, одни сознательными (вѣдѣніи), другіе безсознательными (невѣдѣніи), и, проистекая изъ общаго своего источника—злого сердца, одни грѣховныя движенія души не идутъ въ своемъ развитіи далѣе области мысли, другія переходятъ въ слово, третья, наконецъ, достигаютъ своего полнѣйшаго обнаруженія въ дѣйствіи. Соборъ признаетъ зависимость грѣховъ отъ человѣческой свободы, но лишь въ отношеніи самаго факта грѣха, а не степени его тяжести. Иначе говоря, онъ считаетъ возрожденнаго человѣка отвѣтственнымъ лишь за такое или иное употребленіе имъ свободы выбора, не допускающей различенія степеней въ себѣ, но не свободы дѣйствія, коль скоро смотритъ на похоть, этотъ источникъ внутреннихъ грѣховныхъ движеній, не какъ на естественное и неотвратимое послѣдствіе первороднаго грѣха (такового она, по мысли собора, является только въ невозрожденныхъ) усиливаемое или ослабляемое такимъ или инымъ употребленіемъ личной свободы, а какъ на случайную принадлежность жизни возрожденія, существованіе которой обусловливается единственно намѣреніемъ Промысла дать возможность человѣку чрезъ борьбу съ нею заслужить свое спасеніе. Такъ какъ существованіе похоти въ возрожденномъ человѣкѣ не зависитъ отъ человѣческой свободы, то она сама по себѣ не подлежитъ и превращенной оцѣнкѣ, т. е. не есть грѣхъ. Послѣдній (все равно—смертный или простительный) происходитъ лишь изъ согласія человѣка ва

движенія похоти, т. е. чрезъ приложеніе свободы выбора къ грѣховнымъ влеченіямъ. Съ этой чисто формальной точки зрѣнія исчезаетъ всякая возможность различенія грѣховъ въ субъективномъ отношеніи, коль скоро грѣховнымъ является лишь *избраніе* или *consensio* свободы на движеніи похоти, но не возникновеніе и не степень силы послѣднихъ; а между тѣмъ различеніе грѣховъ въ указанномъ отношеніи, основанное на степени участія въ нихъ человѣческой свободы, есть единственно возможное и истинное, такъ какъ всякій грѣхъ, разсматриваемый объективно, безъ отношенія къ душевному настроенію личности, его совершающей, есть нарушение закона и, какъ таковой, заслуживаетъ полного осужденія. Отсюда несостоятельна попытка католиковъ искать основаній для различенія грѣховъ по степени тяжести внѣ и помимо ихъ совершителей—въ предметахъ, на которыя простираются грѣховныя влеченія, и въ самой формѣ закона, запрещающаго ихъ. По первому основанію, смертный грѣхъ состоитъ въ отвращеніи отъ Бога, а прогнательный—въ недолжномъ обращеніи (или прилѣпленіи) къ тварямъ,—какъ будто одно мыслимо безъ другого и оба не представляютъ только различныхъ сторонъ одного и того же понятія грѣха. По второму основанію, котораго, повидимому, держится и Тридентскій соборъ (Sess. VI, cap. XV), смертные грѣхи суть тѣ, которые въ самомъ законѣ отмѣнены такими, за которые законъ угрожаетъ лишеніемъ Царства Божіа, или, что то же, вѣчною смертію,—какъ будто въ законѣ есть заковѣди болѣе или менѣе обязательныя для исполненія, запрещенія болѣе и менѣе строгія, и, что главнѣе всего,—какъ будто самъ законъ есть совокупность внѣшнихъ, разрозненныхъ предписаній на все возможные случаи и обстоятельства человѣческой жизни, а не заключается въ одной заповѣди о любви.

1) Мнѣніе это принадлежитъ Оумѣ Аквинату. См. Forbes, The Explanation of the XXXIX articles, pp. 234—235.



Протестанты, извративъ истинное представленіе объ участи челоуѣческой свободы въ процессѣ оправданія, отвергли и дѣленіе грѣховъ по степени тяжести и силы, основанное на этомъ представленіи. Лютерано, какъ уже извѣстно, первые возстановили утраченное въ католичествѣ значеніе внутренняго побужденія для нравственной оцѣнки дѣла, какъ требованіе, но отвергли его, какъ фактъ земной жизни оправданныхъ. Допустивъ лишь свободу выбора въ возрожденныхъ, они отвергли существованіе въ нихъ внутреннихъ нравственно-добрыхъ побужденій. Ихъ свобода избираетъ не между добрыми и злыми влеченіями, но между внутренними влеченіями сердца, по существу своему всегда злыми, грѣховными, и внѣшними требованіями долга. Упражненіе такой свободы въ сторону добра не искореняетъ и не ослабляетъ зла въ возрожденныхъ, но лишь внѣшнимъ образомъ подавляетъ его, задерживаетъ его проявленія въ области челоуѣческой дѣятельности ¹⁾.

Добрыя и злыя дѣла различаются не по своей внутренней сущности, но лишь по отношенію къ внѣшнему закону—потому,—что одни совершаются по требованію закона Божія, другія же вопреки этимъ требованіямъ или даже только *помимо* ихъ ²⁾. Безотносительно же къ внѣшнимъ предписаніямъ, заключающимся въ словѣ Божіемъ, всѣ дѣла,

* ¹⁾ Apol. Conf. Ang.: „In hac vita non possumus legi satisfacere, quia natura carnalis non desinit malos effectos parere, et si his resistit Spiritus in nobis“. (Art. III, § 26). Form. Cone. P. I; art. VI, § 4: „Et propter veterem Adamum, qui adhuc in hominis intellectu, voluntate et in omnibus viribus ejus *infixus residet*, opus est, ut homini lex Dei semper praeluceat“. Ibid. P. II, art. II, § 39; art. III, § 22 etc., цит. выше.

²⁾ Form. Cone., P. II, art. IV, § 7. „(Docemus) Quod ea non sint vere bona opera, quae quisque *bona intentione ipsemet* excogitat, aut quae secundum humanas traditiones fiunt, sed ea, quae Deus ipse in verbo suo praescripsit atque praecepit“.

вся жизнь челоуѣка есть смертный грѣхъ; но этотъ грѣхъ не вмѣняется возрожденнымъ и такимъ образомъ является простибельнымъ по причинѣ вѣры, такъ что въ дѣйствительной жизни возрожденія единственнымъ смертнымъ грѣхомъ оказывается невѣріе, которое одно только осуждаетъ челоуѣка ¹⁾).

Реформаты допустили наличность внутреннихъ нравственно-добрыхъ мотивовъ въ челоуѣкѣ по возрожденіи, но отвергли способность, избирающую и сообщающую перевѣсъ однимъ мотивамъ надъ другими. По ихъ воззрѣнію, и добрыя и злыя влеченія осуществляются съ необходимостью, въ силу присущей имъ внутренней энергіи. Степень энергіи мотива или, что то же, соотношеніе добрыхъ и злыхъ началъ въ челоуѣкѣ находится во всецѣлой зависимости отъ степени благодатнаго обновленія его нравственной природы, понятаго реформатами въ смыслѣ творческаго ея пересозданія. Въ этомъ процессѣ освященія злыя наклонности и влеченія дѣйствительно изглаждаются въ челоуѣкѣ, но это изглаженіе не слѣдуетъ, а предшествуетъ его доброй дѣятельности. Съ другой стороны, остающаяся въ челоуѣкѣ похоть, рассматриваемая сама въ себѣ или въ своихъ проявленіяхъ, независимыхъ отъ челоуѣческаго произволенія, хотя постепенно и ослабляется подъ новыми благодатными

1) Form. Conc., *ibid.* § 8: „Sed et hoc extra controversiam est, quomodo et qua de causa bona credentium opera (licet in hac carne nostra impura et imperfecta) Deo placeant et accepta sint: videlicet propter Christum per fidem, propterea quod persona Deo accepta est. Etsi enim opera illa, quae ad conservandam externam disciplinam faciunt... temporalibus quibusdam praemiis in hoc mundo a Deo ornantur: attamen, cum non ex vera fide profisciscantur, revera coram Deo sunt peccata“. Лютеръ держался еще болѣе отрицательнаго взгляда на добрыя дѣла возрожденныхъ. См. Symbol. Mohler'a, p. 203, n. 1.

вліяніями, тѣмъ не менѣе продолжаетъ оставаться грѣхомъ въ томъ же истинномъ смыслѣ, какъ и похоть въ невозрожденныхъ. Но этотъ грѣхъ уже не осуждаетъ человѣка, находящагося въ состояніи возрожденія, по причинѣ *избранія* (electio) послѣдняго ¹⁾.

Такимъ образомъ ни въ лютеранской ни въ реформатской системѣ воззрѣній на оправданіе нѣтъ мѣста для раздѣленія грѣховъ по степени тяжести, коль скоро похоть, этотъ источникъ грѣха въ возрожденныхъ, признанная въ обѣихъ системахъ грѣхомъ въ собственномъ смыслѣ, грѣхомъ, заслуживающимъ осужденія, съ точки зрѣнія первой системы остается *неприкосновенною* для обновляющихъ дѣйствій благодати, а съ точки зрѣнія второй—*независимою* въ своемъ состояніи и обнаруженіяхъ отъ человѣческой свободы.

Заключеніе къ сравнительному обзору воззрѣній западныхъ вѣроисповѣданій на существо оправданія и его условія.

(О крайнихъ логическихъ послѣдствіяхъ протестантскихъ теорій оправданія)

Всѣмъ извѣстныя практическія послѣдствія односторонне-юрдической теоріи оправданія, изобрѣтенной средне-вѣковымъ схоластическимъ богословіемъ и въ своихъ главныхъ, существенныхъ чертахъ принятой и одобренной католическою церковью на Тридентскомъ соборѣ, не нуждаются въ особомъ разсмотрѣніи, такъ какъ они въ свое вре-

¹⁾ Calv. Inst. I. II, c. VIII, ss. 55, 58, 59; I. III, c. IV, s. 28, c. III, ss. 9, 10. Срв. Conf. Gallic. art. XI, XII; Conf. fidei Parit., cap. XIII etc.

ми были ярко отмѣчены самою жизнью западнаго христіанства и именно реформаціоннымъ движеніемъ, вызваннымъ злоупотребленіями римской церковной практики среднихъ вѣковъ. Поэтому въ заключеніе предлагаемаго сравнительнаго очерка воззрѣній западнаго богословія на оправданіе человѣка остается указать лишь на опасность того пути, на который вступили реформаторы, увлеченные стремленіемъ искоренить указанныя злоупотребленія изъ жизни западной церкви.

Основное начало, изъ котораго исходили протестанты при опредѣленіи своихъ воззрѣній на оправданіе человѣка, какъ можно усматривать изъ предыдущаго, состоитъ въ отрицаніи значенія человѣческаго элемента въ процессѣ послѣдняго. Лютеране отвергли свободное участіе человѣка въ своемъ оправданіи постольку, поскольку оно проявляется въ практической дѣятельности человѣка, т. е. въ добрыхъ дѣлахъ, и потому въ ихъ системѣ указанный общепротестантскій принципъ, такъ сказать, *вылился* въ ученіе объ оправданіи одною вѣрою. Реформаты же отвергли и самую вѣру, какъ прецедентъ оправданія ¹⁾, и вслѣдствіе этого не-

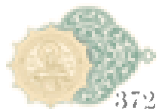
¹⁾ Лютеране находили возможнымъ допустить зависимость акта оправданія отъ формальной свободы человѣка, насколько она обнаруживается въ вѣрѣ, но не въ дѣлахъ, потому что для возникновенія вѣры въ человѣкѣ, на первый взглядъ, кромѣ участія этой свободы, никакой другой и не требуется (см. выше о попыткѣ лютеранъ объяснить происхожденіе акта *вѣренія* изъ естественнаго стремленія падшаго человѣка избѣжать налагаемыхъ закономъ наказаній за грѣхъ); для нравственнаго же достоинства добрыхъ дѣлъ требуется внутреннее влеченіе къ добру (*bonum consilium*), безъ котораго они не могутъ имѣть заслуживающаго значенія предъ Богомъ. У реформатовъ, наоборотъ, исключительное вниманіе обращено на участіе свободы дѣйствія человѣка въ актѣ вѣры (замѣна свободнаго *actus credendi* люте-

избѣжно впали въ предестинаріанизмъ, т. е. пришли къ ученію о безусловномъ предопредѣленіи¹⁾. Но ни тѣ ни другіе не порвали совершенно съ отвергнутыми ими условіями оправданія: то, что въ католической системѣ мыслилось какъ прецедентъ, условіе, причина, здѣсь явилось *послѣдствіемъ* оправданія и притомъ *послѣдствіемъ необходимымъ*

ранъ необходимымъ *persuasio*, созидаемыхъ въ человѣкѣ Духомъ Святымъ). Различіе между лютеранскимъ и реформатскимъ воззрѣніями на происхожденіе въ человѣкѣ вѣры ясно сказалось въ ученіи о покаяніи. По лютеранскому воззрѣнію, сокрушеніе о грѣхахъ предшествуетъ вѣрѣ (Conf. Aug., art. XII; Apol. Conf., II, 62 etc.; Art. Smalc, III, §§ 3, 4), по реформатскому же, наоборотъ, слѣдуетъ за вѣрою, всецѣло обуславливаясь ею (Calv. Institut., L. III, c. III, s. 1). Первое изъ указанныхъ воззрѣній болѣе согласно съ свидѣтельствами о томъ же предметѣ Св. Писанія (Марк. 1, 15; Дѣян. XX, 21 и др.); второе—болѣе соответствуетъ общепротестантскому ученію о грѣховномъ состояніи падшаго человѣка, какъ состояніи совершеннаго духовно-нравственнаго растлѣнія.

¹⁾ Ученіе это, будучи прямымъ логическимъ слѣдствіемъ усвоеннаго реформатами отрицательнаго взгляда на существованіе формальной свободы въ падшемъ и возрожденномъ человѣкѣ, по своему центральному положенію въ реформатской системѣ воззрѣній на оправданіе и еще болѣе въ силу чрезвычайной важности затрагиваемыхъ имъ жизненныхъ вопросовъ, обыкновенно обращаетъ на себя преимущественное вниманіе изслѣдователю реформатства. См., напр., обширное изслѣдованіе С. В. Назаревскаго: „Іоаннъ Кальвинъ—реформаторъ XVI вѣка“, гдѣ въ гл. VI-й, излагающей богословскія воззрѣнія Кальвина, изъ 18-ти страницъ, посвященныхъ изложенію его взглядовъ на оправданіе, цѣлыхъ 16-ть заняты рассмотрѣніемъ ученія о безусловномъ предопредѣленіи, тогда какъ, напр., его ученію о существѣ оправданія, равно какъ о вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ, посвящено лишь по нѣскольку строкъ (Правосл. Обзор., 1879, № 12 стр. 648—667).

(въ лютеранствѣ,—какъ необходимость долга, въ реформатствѣ—какъ причинная необходимость), такъ что изъ дѣйствительности или наличности этого послѣдствія естественно рождается увѣренность и въ наличности самой причины. Такъ добрыя дѣла въ лютеранствѣ, вѣра и дѣла въ реформатствѣ явились показателями, признаками (*indicia*) оправданія, или вѣчнаго спасенія (см., напр. *Form. Conc.*, Р. II, art. IV, § 38), и въ качествѣ таковыхъ они по прежнему остались необходимыми элементами жизни оправданія—не какъ реальныя условія самого оправданія, но какъ логическія основанія увѣренности въ немъ. Не обуславливая оправданія въ теоріи, въ мысли, они продолжаютъ обуславливать его на практикѣ, въ жизни. „Если хочешь войти въ жизнь, соблюди заповѣди“ и „если хочешь *быть упрямнымъ* въ томъ, что войдешь въ жизнь, то соблюди заповѣди“—суть два положенія, съ трудомъ различимыя на практикѣ. Въ реформатской системѣ значеніе вѣры и дѣлъ въ жизни оправданія выступать еще сильнѣе вслѣдствіе того, что они рязсматриваются здѣсь, какъ необходимая форма жизни оправданія, какъ создаваемый освящающимъ дѣйствіемъ благодати, хотя и безъ участія самого человѣка въ этомъ процессѣ освященія, свойства (*propriates*) человѣческой природы, безъ которыхъ, какъ безъ внутреннихъ условій, невозможно для нея участіе въ вѣчной жизни, словомъ—какъ необходимыя реальныя условія спасенія. И такъ какъ самыя рьяныя детерминисты на практикѣ обыкновенно бывають вынуждены считаться съ фактомъ формальной человѣческой свободы, лютеране же и въ теоріи не отрицали этой свободы, то и на обнаруженія ея въ человѣческой дѣятельности сквозь призму протестантизма естественно приходится смотрѣть то какъ на вещь безразличную въ дѣлѣ спасенія (яравственный индифферентизмъ въ двухъ его основныхъ развѣтвленіяхъ: квіэтизмъ, возникшій на почвѣ лютеранства, и антиномизмъ, какъ естественное исчадіе



предестинарианской теоріи реформатовъ), то какъ на основаніе увѣренности въ личномъ спасеніи (лютеранскій принципъ оправданія вѣрою,—дѣла, какъ свидѣтельства вѣры, а следовательно и оправданія) или даже какъ на внутреннее реальное условіе спасенія и вслѣдствіе того какъ на необходимую, неизбѣжную принадлежность жизни оправданія (взглядъ на добрыя дѣла ортодоксальнаго реформатства). Отсюда понятнымъ становится тотъ засвидѣствованный исторіею фактъ изъ жизни западнаго христіанства, почему въ крайнихъ протестантскихъ сектахъ времени реформаціи, извѣстныхъ подъ общимъ именемъ анабаптизма, развитіе основныхъ началъ протестантизма, движимое однимъ и тѣмъ же духомъ отрицанія, приняло два противоположныя, исключаютія другъ друга теченія,—одно въ направленіи къ пелagianству, другое—къ крайнему предестинарианизму со всеми вытекающими изъ нихъ крайними практическими послѣдствіями ¹⁾. Иного выхода изъ указанной выше двойственности протестантскихъ воззрѣній на значеніе человеческой свободы въ дѣлѣ спасенія не было и не могло быть, если не считать возможности возвратиться снова въ католицизмъ, который, притомъ же, и самъ въ ученіи объ отношеніи благодати къ свободѣ заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, могущее разрешиться лишь въ чистый пелagianизмъ (ученіе о положительномъ дарѣ освящающей благодати при отрицаніи нужды въ обновленіи человеческой природы). Но оба эти противоположныя теченія въ концѣ концовъ привели къ одному результату—къ отрицанію самого христіанства, какъ единственно истинной и спасительной религіи. И это совершенно понятно. Утвержденіе

¹⁾ Объ этихъ двухъ основныхъ развѣтвленіяхъ анабаптизма см. у Hardwick'a въ The History of the XXXIX Articles of the Religion, pp. 85—87.

человѣческой свободы въ ея первоначальномъ, догрѣховномъ состояніи имѣеть своимъ неизбѣжнымъ логическимъ послѣдствіемъ отрицаніе необходимости благодати оправданія и даже самого искупленія, если не приурочивать необходимость послѣдняго къ юридической сторонѣ въ понятіи первороднаго грѣха, которая въ начальныхъ стадіяхъ развитія протестантства, какъ мы видѣли выше, далеко не всегда признавалась. Равнымъ образомъ утвержденіе безусловности нашего избранія къ спасенію неизбѣжно ведетъ не только къ отрицанію необходимости вѣры, какъ условія оправданія, но и той стороны въ употребленіи чело-вѣческой свободы, которая обнаруживается во вѣншемъ фактѣ вступленія въ христіанское общество. И мы видимъ, дѣйствительно, что уже Цвингли, первый и въ то же время самый прямолинейный изъ предестинаріанъ-реформатовъ, допускалъ мысль объ избраніи къ спасенію не только христіанъ, но и язычниковъ, рѣшительно относя къ числу предопредѣленныхъ тѣхъ изъ нихъ, которые имѣютъ благодать жить добродѣтельно, ничего не зная объ Искупителѣ¹⁾. Отъ факта же существованія предопредѣленныхъ къ спасенію внѣ христіанства—однѣ только шагъ къ практическому отрицанію необходимости вѣры во Христа и принадлежности къ обществу христіанъ. Такимъ образомъ и пелагіанство и предестинаріанизмъ неизбѣжно, хотя и разными путями, ведутъ къ латитудинаризму, т. е. къ практическому отрицанію христіанства, какъ единственнаго пути къ спасенію, первое—черезъ признаніе возможности спасенія внѣ благодати и безъ помощи ея, второй—черезъ распли-

¹⁾ Zwing, Op. T. II, p. 371 (цит. Browne'омъ въ The articles, p. 409, n. 5): „Nihil restat, quominus inter gentes quoque Deus sibi deligat, qui observent et post fata illi jungantur, libera est enim electio Ejus“.



реніе области приложенія благодати избранія за предѣлы христіанства. Широкое распространеніе этихъ взглядовъ на христіанство въ наукѣ и жизни въ послѣреформаціонное время въ видѣ рационализма самыхъ разнообразныхъ оттѣнковъ извѣстно всякому, интересующемуся судьбами его на западѣ.

Ал. Рождественскій.