

Изъ области сравнительнаго богословія ¹⁾.

Ученіе западныхъ вѣроисповѣданій о таинствахъ вообще.

Исходя изъ даннаго бн. Августиномъ опредѣленія таинства, какъ „видимаго знака невидимой благодати, установленнаго для нашего оправданія“ ²⁾, католики и протестанты согласны между собою въ исчисленіи трехъ существенныхъ признаковъ, исчерпывающихъ понятіе о таинствѣ, именно: видимаго знака (*signum*), невидимой благодати (*res significata*) и божественнаго установленія того и другаго (*mandatum Dei*). Но они существенно различаются между собою какъ въ пониманіи каждаго изъ указанныхъ признаковъ, такъ и въ опредѣленія взаимнаго отношенія ихъ другъ къ другу, а отсюда само собою истекаетъ различіе и въ представленіи о назначеніи таинствъ въ дѣлѣ спасенія человѣка.

¹⁾ См. Труды Киевск. Дух. Акад., Іюль—Августъ, 1910 г.

²⁾ „*Sed cum multae rationes sint, quae ad hanc rem (quid sit sacramentum) explicandam aptae et accommodatae videantur, nulla tamen plenius et dilucidius eam demonstrat, quam definitio a D. Augustino (De civ. Dei, l. x, c. 5 et Epist. 2) tradita, quam deinde omnes doctores scholastici secuti sunt. Sacramentum, inquit ille, est signum rei sacrae vel, ut aliis verbis, in eandem tamen sententiam, dictum est, sacramentum est invisibilis gratiae visibile signum, ad nostram justificationem institutum*“. Catechismus ex decreto Conc. Trid. ad parochos Pii V jussu editus. Ed. stereot. 11-ma, Lipsiae, 1893. P. II, c. 1, quaest. 3. Срв. Conf. et expositio christ. fidei, c. XIX (Corpus et syntagma p. 42).

I. О признакахъ таинствъ въ ихъ отдѣльности.

Слѣдую словамъ бл. Августина: „*accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*“¹⁾, католики различаютъ въ видимомъ знакѣ таинства (*signum*) двѣ составныя части: *verbum* (слова установленія, или заповѣдь о совершеніи таинства, и слова священнодѣйствія) и *elementum* или *res visibile sacramenti* (вещество таинства вмѣстѣ съ внѣшнимъ дѣйствіемъ или одно только послѣднее), употребляя для обозначенія указанныхъ частей видимой стороны таинства схоластическіе термины: форма и матерія. Но они погрѣшаютъ въ опредѣленіи формы таинства и ея отношенія къ матеріи, а также излишне послѣдовательномъ приложеніи требованія касательно различенія формы и матеріи даже въ отношеніи къ тѣмъ таинствамъ, гдѣ таковое различіе не имѣетъ для себя основанія, какъ не согласное съ существомъ или природою таинства.

Понятіе формы, заимствованное схоластиками у Аристотеля, заключаетъ въ себѣ двѣ стороны: а) форма есть опредѣленный видъ существованія матеріи (*modus* или *species existentiae*), т. е. совокупность всѣхъ признаковъ, отличающихъ данный предметъ отъ всѣхъ другихъ предметовъ и выдѣляющихъ его въ особое, самостоятельное существованіе, какъ *res*, и б) форма есть образующая причина этого вида существованія или, что то же, сущность вещи (форма, какъ *causa existentiae*, иначе—*essentia rei*). Въ приложеніи къ таинствамъ католики употребляютъ терминъ форма только въ первомъ изъ указанныхъ значеній, когда усвоютъ „слову“ (*verbum*) таинства только *декларативное*, объявительное значеніе по отношенію къ матеріи или элементу таинства и отнимаютъ у него (*verbum*) значеніе причины дѣйствительности таинства, указанное бл. Августиномъ (*accedit...*

1) *Catechismus ex decr. Conc. Trid., P. II, c. 1, qu. 10.*

et fit sacramentum): *verbum*, по католическому учению, только объявляетъ, дѣлаетъ яснымъ, понятнымъ для приступающихъ къ таинству, ставить ихъ въ извѣстность относительно того, чѣмъ становится элементъ по мысли Божественнаго Учредителя таинства, но не причиняетъ этого новаго значенія, получаемого элементомъ въ таинствѣ¹⁾. Такое ограниченіе понятія формы въ католическомъ ученіи о таинствахъ фактически выразилось въ изъятіи важнѣйшаго момента изъ существа этой формы въ таинствѣ евхаристіи, именно—словъ освященія (*verba consecrationis*)²⁾, вслѣдствіе чего явилась необходимость въ требованіи отъ совершителя таинства намѣренія дѣлать то, что дѣлаетъ церковь, какъ особаго, независимаго отъ формы, условія дѣйствительности таинства³⁾.

1) *Addenda autem erant verba ad materiam, ut apertior, elariorque rei, quae gerebatur, significatio fieret. Verba enim inter omnia signa maximam vim habere perspicuum est, ac si ipsa desint, plane obscurum erit, quidnam materia sacramentorum designet ac demonstret*“, и дальѣ сказанное вообще иллюстрируется на примѣрѣ. *Catech., P. II, c. 1, qn. 11.*

2) Историческою причиною, вызвавшею это ограниченіе въ понятіи формы таинства, было стремленіе католиковъ усилить жертвенное значеніе евхаристіи. Для этой цѣли моментъ пресуществленія хлѣба и вина въ евхаристіи, какъ извѣстно, былъ пруроченъ ими къ словамъ установленія (*verbum institutionis*), вслѣдствіе чего онъ оказался предшествующимъ моменту возношенія Св. Даровъ (*oblatio sacrificii*). Но чрезъ это самое явилось излишнимъ и безцѣльнымъ призываніе Св. Духа на подлежащіе дары, слѣдовавшее за возношеніемъ ихъ въ древнихъ литургіяхъ.

3) *Conc. Trid., sess. VII, can. 11: „Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia: anathema sit“.* Требованіе это, установленное впервые на Флорентійскомъ соборѣ (*in decret. Eugen. de sacr.*; см. примѣчаніе къ цитов. канону Трид. собора; въ томъ же декретѣ папы Евгенія говорится и объ огра-

Вторымъ заблужденіемъ католиковъ въ ученіи о видимой сторонѣ таинства вообще—является, какъ уже замѣчено, излишняя, неоправдываемая существомъ дѣла послѣдовательность въ подраздѣленіи видимаго знака каждаго таинства на форму и матерію. Искусственность этого подраздѣленія сказалась главнымъ образомъ въ ученіи о таинствѣ покаянія, матерію котораго католики полагаютъ въ условіяхъ, требуемыхъ отъ приступающихъ къ сему таинству (Conc. Trid., sess. XIV, de poen., cap. 3 et cap. 4) и даже въ самихъ грѣхахъ послѣдняго (Catech. Rom., P. II, c. V, qu. 13). Но ни тѣ ни другіе не подходятъ подъ понятіе элементу таинства, какъ вещественнаго символа благодати, сообщаемой въ таинствѣ покаянія. Послѣдняя, къ тому же, и не нуждается въ такомъ вышнемъ знакѣ для своего обозначенія: будучи по существу своему актомъ формально-юридическимъ, разрѣшеніе отъ грѣховъ (*res sacramenti poenitentiae*) имѣетъ дѣло лишь съ формальной стороной грѣха (съ *reatus* Трид. собора или съ *formale peccati* Лютера) и потому касается лишь юридической стороны процесса оправданія, не привнося съ собою никакого новаго частнаго момента въ процессъ внутренняго обновленія нравственной природы чловѣка (или изглажденія въ немъ *materialis peccati*, подобно моментамъ: возрожденія въ крещеніи, возрастанія и укрѣпленія въ миропомазаніи, питанія—въ евхаристіи и исцѣленія въ елеосвященіи). не привнося, даѣе, никакого положительнаго момента и въ жизнь церкви вообще, который бы служилъ къ началу или же продолженію и развитію этой

ничонія формы таинства евхаристіи словами установленія; см. о семъ Catech. Rom., P. II, c. IV, qu. 19), было бы совершенно излишнимъ при *verba consecrationis*, служащихъ выраженіемъ сознательнаго намѣренія священнослужителя совершить таинство въ силу даннаго ему полномочія отъ Божественнаго Учредителя таинства.

жизни (въ смыслѣ власти духовнаго рожденія и воспитанія новыхъ членовъ церкви—въ таинствѣ священства и тѣлеснаго—въ таинствѣ брака), каковыя моменты нуждались бы во внѣшнихъ вещественныхъ знакахъ для своего обозначенія и уясненія. Иными словами, таинство покаянія не сообщаетъ какого-либо положительнаго дара благодати для цѣлей внутренняго освященія, или обновленія внутренняго человѣка въ насъ, но лишь устраняетъ преграду къ доступу освящающей благодати внутрь нашего существа, и потому, какъ имѣющее чисто *отрицательное* значеніе въ процессѣ внутренняго обновленія человѣка, не нуждается въ символическомъ выраженіи при помощи какого-либо *положительнаго* вещественнаго знака, или элемента (да едва ли и можетъ быть выражено такимъ способомъ). Католики съ точки зрѣнія своихъ односторонне юридическихъ воззрѣній на оправданіе, естественно не могли найти для себя надлежащаго основанія къ различенію формы и матеріи въ таинствахъ, такъ какъ, съ устраненіемъ нужды во внутреннемъ обновленіи человѣка, всякое различіе между внѣшними и внутренними, положительными и отрицательными дарами или дѣйствіями благодати исчезаетъ въ общемъ понятіи о благодати заслуживающей или, что то же, юридически оправдывающей ¹⁾).

1) Catech. Rom. P. II, c. V, qu. 22, гдѣ необходимость трехъ частей покаянія: *contritio*, *confessio* и *satisfactio*, выше (*ibid.* qu. 13) названныхъ матерією сего таинства, выводится изъ представленія о нихъ, какъ заслугахъ, хотя и отрицательныхъ, служащихъ къ умилостивленію гнѣва Божія за наши грѣхи (*ad placandam Dei iram, a nobis violati*) и къ возмѣщенію содѣянной вины (*ad delictorum compensationem, a Deo constitutam*), откуда и самая благодать прощенія грѣховъ, сообщаемая въ таинствѣ, является простымъ актомъ согласія со стороны Бога на пріятіе Имъ же Самимъ установленнаго вознагражденія (какъ бы неустойки) за нарушеніе условій союза съ нашей стороны (за *delictum*),—актомъ, исключаящимъ самую идею прощенія.



Ученіе протестантовъ о видимой сторонѣ таинства тѣсно примыкаетъ къ католическому. Всецѣло заимствовавъ изъ католичества ограниченіе формы таинства словами установленія, они однако вынуждены были кореннымъ образомъ измѣнить представленіе о ея значеніи для дѣйствительности таинства. Въ католичествѣ, какъ мы видѣли выше, формѣ таинства усвоается исключительно декларативное (объявительное) значеніе; совершительное же значеніе (*causa efficiens*) усвоается собственно намѣренію священнослужителя, какъ обнаруженію данной ему отъ Бога власти совершать таинство. Протестанты отвергли это требованіе намѣренія отъ священнослужителя не только какъ особое, независимое отъ формы (т. е. не заключающееся въ ней въ видѣ *verba consecrationis*) условіе, но и какъ необходимое условіе дѣйствительности таинства вообще, поставивъ послѣднюю въ исключительную зависимость отъ словъ установленія, исчерпывающихъ и для нихъ, какъ и для католиковъ, все понятіе о формѣ таинства. „Таинства дѣйственимъ вслѣдствіе божественнаго установленія“—таково общее положеніе протестантовъ, простирающихъ это установленіе лишь на видимый знакъ (*signum*) и невидимую благодать таинства (*res significata*) и отрицающихъ необходимость особой богоустановленной, и сохраняемой въ церкви богоустановленнымъ же порядкомъ власти, которою это божественное установленіе касательно таинствъ приводится въ дѣйствіе (реализуется) ¹⁾.

1) Conf. et expos. christ. fidei, cap. XIX: „Verbo Dei fiunt, quae antea non fuerunt sacramenta. Consecrantur enim verbo, et sanctificata esse ostenduntur ab eo, qui instituit..., si accedat Domini verbum, cum invocatione divini nominis et renovatione primae institutionis et sanctificationis, signa ista consecrantur et sanctificata a Christo esse ostenduntur. Manet enim semper efficax in Ecclesia Dei prima Christi institutio et consecratio sacramentorum, adeo ut, qui non

Что касается матеріи таинства, то лютеране не придаютъ ей существеннаго значенія, тогда какъ реформаты считаютъ ее безусловно необходимою для существа таинства. Причина столь различнаго отношенія тѣхъ и другихъ къ *elementum* таинства лежитъ въ особенностяхъ ихъ воззрѣній на оправданіе. Лютеране, отвергнувъ свободу дѣйствія въ падшемъ и возрожденномъ челоѣкѣ, поняли оправданіе въ юридическомъ отношеніи, какъ невмѣненіе грѣховъ, въ нравственномъ—какъ виѣшнее *impulsio* отъ Св. Духа. Орудіемъ для полученія перваго и средою (проводникомъ, *medium*) для дѣйствій послѣдняго служить вѣра въ личное оправданіе (*fiducia*). Отсюда вся важность виѣшной стороны таинства полагается лютеранами въ той ея части, которою непосредственно питается вѣра, т. е. въ формѣ, заключающей въ себѣ обѣтованіе о прощеніи грѣховъ. Реформаты, напротивъ, отвергнувъ свободу выбора въ возрожденномъ челоѣкѣ и понявъ нравственную сторону оправданія, какъ процессъ дѣйствительнаго, хотя и независимаго отъ челоѣка (творческаго) пересозданія его нравственной природы, всю важность таинства полагаютъ въ его матеріи, назначеніе которой состоятъ въ символическомъ обозначеніи главнѣйшихъ момен-

aliter celebrant sacramenta. quam ipse Dominus ab initio instituit, fruuntur etiam nunc prima illa consecratione omnium praestantissima. Et ideo recitantur in celebratione sacramentorum ipsa verba Christi... Ideo minime probamus eos, qui sanctificationem sacramentorum attribuunt, nescio quibus characteribus et recitationi, vel virtuti verborum pronunciatorum a consecrato, et qui habeant intentionem consecrandi, aut rebus aliis adventitiis, quae neque Christi, neque apostolorum, vel verbo vel exemplo nobis traduntur". Corpus et syntagma, P. 1, p. 44, 45.—Срв. лютер. Catech. major, P. V, de sacr. alt., §§ 10, 11: „Virtute verbi elementum lit sacramentum, citra cujus accessionem non nisi elementum manet. Jam hoc non est alicujus principis aut caesaris, sed omnipotentis Dei verbum et institutio“ (Haze, p. 553).

товъ процесса внутренняго обновленія поврежденной грѣхомъ человѣческой природы. Указанное различіе получить болѣе полное освѣщеніе впоследствии, при изслѣдованіи вопроса о назначеніи таинствъ. Здѣсь же довольно ограничиться замѣчаніемъ, что различіе это сильнѣе всего сказалось фактически въ неодинаковомъ отношеніи лютеранъ и реформатовъ къ таинству покаянія, именно въ томъ, что первые признали его таинствомъ на томъ основаніи, что оно имѣетъ богоустановленную форму, вторые же отвергли за нимъ это значеніе по той причинѣ, что оно не имѣетъ для себя знака, ясно заповѣданнаго въ Писаніи¹⁾.

Переходя къ указанію особенностей католической и протестантскихъ системъ въ представленіи второго признака таинства, именно *res significata sacramenti*, обозначеннаго въ августиновскомъ опредѣленіи таинства, какъ *gratia invisibilis*, замѣтимъ прежде всего, что существо благодати, какъ силы Божіей, посылаемой для нашего оправданія, неости-

¹⁾ Apol. Conf. Aug., VII, 3: „Si sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae, facile est judicare, quae sint proprie sacramenta... Vere igitur sunt sacramenta — Baptismus, Coena Domini et Absolutio, quae est sacramentum poenitentiae. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae, quae est propria Novi Testamenti“.—Объ отношеніи къ таинству покаянія реформатовъ см. *Institutio Calvinii*, l. IV, c. XIX, s. 14 sqq. Въ символахъ реформатскихъ не указывается прямо основаній для отрицанія сакраментальнаго значенія за таинствомъ покаянія, но основаніе это само собою вытекаетъ изъ реформатскаго опредѣленія таинствъ, какъ „*symbola mystica, quibus (Deus) promissiones suas obsignat et, quae ipso nobis interior praestat, exterior repraesentat ac veluti oculis contemplandas subjicit*“. Conf. et expos. christ. fidei, cap. XIX (Corpus et syntagma, P. I, p. 42). Срв. Cons. Tigur., art. VIII; такъ-же *Zwinglii Expos. christ. fidei. De Deo et cultu ejus*, II, 15 (Niemeyr, Coll. confess. p. I, p. 39, ed. 1840), *Calv. Institut.*, l. IV, c. XIV, s. 1.

жимо для насъ, и потому всѣ существующія различія въ опредѣленіи оправдывающей благодати пронстекають изъ неодинаковаго представленія объ отношеніи ея къ душѣ чело-вѣка, т. е. изъ неодинаковаго пониманія процесса нашего оправданія. Чтобы не затеряться въ разнообразіи этихъ опредѣленій, отмѣтимъ изъ нихъ самыя существенныя, со-ответственно четыремъ главнѣйшимъ категоріямъ нашего мышленія. Таковы:

1. опредѣленія количественныя: всеобщность (количе-ство экстенсивное) и вседостаточность благодати (количе-ство интенсивное). Первое опредѣленіе заимствуется изъ представленія объ отношеніи дѣйствія къ количеству пред-метовъ, на которое оно простирается, второе—изъ предста-вления о соответствіи дѣйствія тѣмъ цѣлямъ, къ которымъ оно направлено. Первое опредѣленіе было отвергнуто ре-форматами, какъ несогласное съ началами предестинаріан-ской теоріи; второе стоитъ въ противорѣчій съ католи-ческимъ ученіемъ о добрыхъ дѣлахъ, какъ заслугахъ оправданія.

2. Опредѣленія качественныя, заимствованныя изъ пред-ставленія самыхъ цѣлей сообщенія благодати. Согласно августиновскому опредѣленію таинства, какъ „знака, устано-вленнаго Богомъ для нашего оправданія“, всѣ три вѣро-исповѣданія единогласно говорятъ о благодати таинствъ какъ о силѣ оправдывающей (*gratia justificans* или *justifica-tionis*). Но католики шире понимаютъ терминъ *justificans*, нежели протестанты, разумѣя подъ нимъ наряду съ непо-средственно оправдывающими дѣйствіями благодати и тѣ ея дѣйствія, которыя лишь посредственно служатъ цѣлямъ оправданія: благодать перваго рода необходима для всѣхъ *necessitate praescripti*, второго (въ таинствахъ священства и брака)—лишь *necessitate medii*.—Помимо указаннаго различія въ пониманіи цѣлей сообщенія оправдывающей благодати, различія, покоящагося на особенностяхъ католическихъ и

протестантскихъ возрѣній на церковь, не менѣе важныя различія въ опредѣленія благодати проистекають изъ неодинаковаго представленія результатовъ ея оправдывающаго дѣйствія на душу человѣка, иначе—изъ различнаго пониманія самой сущности процесса оправданія. Католики, съ точки зрѣнія своихъ внѣшне-юридическихъ возрѣній на оправданіе, понимаютъ *gratia justificans*, какъ благодать *заслуживающую*, т. е. сообщающую дѣламъ человѣка значеніе заслугъ предъ Богомъ. Лютеране, сходясь съ католиками въ отрицаніи *факта* внутренняго обновленія человѣка въ процесѣ оправданія, но утверждая необходимость этого обновленія для возстановленія нормальнаго теченія духовной жизни человѣка, какъ *требованіе*, естественно поняли *gratia justificans*, какъ благодать, *прощающую* грѣхи человѣка. Въ обѣихъ системахъ благодать является внѣшнею для человѣка, съ тѣмъ однако различіемъ, что въ католичествѣ она понята, какъ положительный даръ праведности (*justitia*), а въ лютеранствѣ—какъ отрицательный даръ отпущенія или невмѣненія грѣховъ (*remissio peccatorum*). Въ обѣихъ системахъ благодать представляется (или, по крайней мѣрѣ, только такую можетъ и должна быть представляема) дѣйствующею непосредственно лишь на интеллектуальную сторону духовнаго существа человѣка, и самое дѣйствіе ея—лишь внѣшнимъ импульсомъ, направляющимъ человѣка къ такому или иному употребленію свободы выбора—въ католичествѣ чрезъ представленіе заслуживающаго значенія добрыхъ дѣлъ, въ лютеранствѣ чрезъ представленіе оправдывающаго или, что то же, заслуживающаго значенія вѣры. Въ обѣихъ системахъ благодать не имѣетъ ни непосредственнаго ни посредственнаго (чрезъ посредство свободы выбора) отношенія къ матеріальной сторонѣ человѣческой свободы (къ свободѣ дѣйствія), въ католичествѣ—потому, что, такое отношеніе, при отсутствіи качественного поврежденія грѣхомъ человѣческой природы, является из-

лишнимъ, ненужнымъ, а въ лютеранствѣ—потому, что, вслѣдствіе абсолютнаго извращенія грѣхомъ нравственной природы человѣка, посредственное отношеніе благодати къ матеріальной свободѣ человѣка (вліяніе на нее чрезъ посредство формальной свободы) является *метафизически* невозможнымъ, а непосредственное при предположеніи той же степени испорченности человѣческой природы, было бы насиліемъ со стороны Бога надъ формальною свободою человѣка, допускаемой лютеранами въ возрожденныхъ, и потому является невозможнымъ въ *нравственномъ* смыслѣ.—Реформаты отвергли свободу выбора въ падшемъ и возрожденномъ человѣкѣ и такимъ образомъ устранили это нравственное препятствіе къ допущенію непосредственнаго дѣйствія благодати на матеріальную свободу человѣка. Отсюда *gratia justificans* является въ реформатствѣ силою внутреннею, т. е. дѣйствительно обновляющею человѣка чрезъ возстановленіе въ немъ свободы дѣйствія къ добру, но въ то же время силою чисто творческою, пересозидающею поврежденную грѣхомъ нравственную природу человѣка безъ всякаго, хотя бы даже пассивнаго (въ смыслѣ свободнаго непротивленія), участія человѣка въ своемъ обновленіи. При этомъ Цвингли допускаетъ дѣйствіе этой творческой силы Божіей на природу человѣку настолько, насколько это необходимо для созиданія въ немъ созерцательнаго начала вѣры, Кальвинъ же распространяетъ ея дѣйствіе на все существо человѣка ¹⁾.

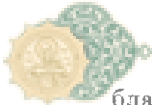
1) Признавъ въ противоположность Лютеру и Кальвину, хоть неподсудною въ человѣкѣ, Цвингли и въ ученіи о возрожденіи не настаиваетъ на возстановленіи матеріальной свободы человѣка, исчерпывая весь процессъ *rectificatio* возникновеніемъ и ростомъ вѣры въ немъ (*fiducia*). Отличіе его отъ лютеранъ заключается въ томъ, что этотъ процессъ признается имъ совершеннымъ, полнымъ (лютеране признаютъ необходимость возста-

3. Определе́нія, заимствованныя изъ представленія объ отноше́ніи благодати къ природѣ челоуѣка, какъ факторовъ въ процессѣ оправданія (по категоріи отноше́нія). Католики и лютеране разсматриваютъ это отноше́ніе подѣ точкою зрѣнія взаимодѣйствія, реформаты же поняли его, какъ причинность. Первые различаютъ дѣйствія благодати, предшественствующія свободѣ выбора (*gratia excitans* въ лютеранствѣ и *actualis* въ схоластическомъ богословіи) и сопутствующія ей (*confirmans habitualis*), также благодать постоянную (независимую отъ употребленія свободы выбора) и временную, или преходящую. Въ реформатской же системѣ всѣ указанныя различія исчезаютъ въ понятіи о благодати, какъ силѣ чисто творческой (*gratia irresistibilis et finaliter perseverans*)¹⁾.

4. Наконецъ, определе́нія по образу существованія (по модальности), заимствуемыя изъ представленія о связи

новленія матеріальной свободы челоуѣка, какъ требованіе) и въ то же время независимымъ отъ челоуѣческой свободы (какъ твореніе *persuasio*, вмѣсто свободнаго *actus credendi* лютеранъ). Признаніе со стороны Цвингли процесса *rectificatio* качественно совершеннымъ ясно выступаетъ въ его ученіи о богоугодности добрыхъ дѣлъ, совершаемыхъ по вѣрѣ, которая въ данномъ случаѣ разсматривается имъ, какъ источникъ истинно-добрыхъ намереній или мотивовъ (*consilium*). См. выше о неподсудности похоти и о добрыхъ дѣлахъ, по ученію Цвингли. Срв. цитованный выше *Conf. fidei Puritanorum*, cap. XIII, § 2, выражающій собою позднѣйшее, кальвиновское воззрѣніе на существо оправданія (такъ-же *Canoncs Conc. Dordrecht.*, cap. III—IV, cap. 11, 16, цит. выше).

1) Термины: *irresistibilis* и *finaliter perseverans* выражаютъ въ сущности одну и ту же мысль объ абсолютной независимости совершаемаго благодатию обновленія челоуѣка отъ свободнаго произволенія послѣднаго, съ тѣмъ лишь различіемъ, что первый изъ нихъ утверждаетъ фактъ этой независимости въ отноше́ніи къ начальному (невозможность противостоянія благодати), а второй—къ послѣдующимъ моментамъ жизни оправданія (невозможность отпаденія отъ нея).



благодати, какъ дѣйствія оправдывающей силы Божіей, съ результатами этого дѣйствія и тѣсно примыкающія къ предыдущимъ. Въ католичествѣ и лютеранствѣ связь эта мыслится, какъ возможность, осуществленіе которой обуславливается свободою человѣческаго выбора, въ реформатствѣ же какъ ничѣмъ не обуславливаемая со стороны человѣка необходимость. Отсюда въ первыхъ двухъ системахъ дѣйствія благодати и ихъ результаты представляются раздѣльно существующими, какъ благодать достаточная и дѣйствующая, или какъ дѣйственность (*res sacramenti*) и спасительность таинства (*salutaris effectus sacramenti*). Въ реформатствѣ же указанные различія являются лишь послѣдствіями логическаго отвлеченія, такъ какъ дѣйствіе, *необходимо* обнаруживающееся въ извѣстныхъ результатахъ, не существуетъ отдѣльно отъ послѣдствій.

Что касается, наконецъ, различій въ представленіи третьяго признака таинствъ, именно Божественнаго установленія ихъ, то они являются простыми слѣдствіями особенностей католическихъ и протестантскихъ воззрѣній на формальный принципъ вѣры (т. е. на источники откровенія). Всѣ христіанскія вѣроисповѣданія согласны между собою въ томъ, хотя и априори мѣ, тѣмъ не менѣе вполне законномъ требованіи, что божественное установленіе столь важной стороны церковной жизни, какъ таинства, должно быть засвидѣтельствовано въ Писаніи. Но они расходятся между собою въ представленіи характера этихъ библейскихъ свидѣтельствъ. Католики (равно какъ и православные), признавая два источника божественнаго откровенія—Писаніе и Преданіе,—удовлетворяются въ своемъ требованіи библейскаго свидѣтельства въ отношеніи божественнаго установленія таинствъ, наряду съ чрымыми заповѣдями Спасителя, ясно выраженными въ Евангеліи, также и заповѣдями апостоловъ и даже простыми указаніями на существованіе того или другаго таинства въ апостольское время, заключающимися въ ихъ писаніяхъ, справедливо полагая, что

апостолы не могли привнести что-либо самоизмышленное къ ученію Спасителя, ими проповѣданному и огражденному въ своей неприкосновенности страшною клятвою (Гал. 1, 8). Протестанты же, наоборотъ, руководясь принципомъ вседостаточности Писанія для спасенія, какъ единственнаго источника и основанія христіанской вѣры, не могли допустить, чтобы какое-нибудь важное повелѣніе Господа не было предано письмени, и не отрицая случайнаго и частнаго характера апостольскихъ посланій, естественно должны были понять библейское свидѣтельство, какъ прямую заповѣдь Спасителя, ясно выраженную въ Евангеліи (*mandatum Dei ex praesepo Evangelii* *).

А. Рождественскій.

*) Продолженіе слѣдуетъ.