

Изъ лекцій по догматическому богословію

О ТАИНСТВАХЪ.

1. Слово таинство (*μυστήριον*) въ новозавѣтномъ откровеніи употребляется въ различныхъ смыслахъ. Въ рѣчахъ самого Иисуса Христа этотъ терминъ имѣетъ весьма широкое значеніе, особенно въ соединеніи съ выраженіемъ „царство небесное“, „царство Божіе“. Такъ какъ выраженіе „царство небесное“ „царство Божіе“, въ устахъ Иисуса Христа, означало иногда *все ученіе Его* и вообще *все домо-строительство* спасенія чловѣка (Лук. IV, 43; ср. Мѡ. X, 7), иногда, частнѣе, *дѣло искупленія* и *усвоеніе искупленія* (Мѡ. XVIII, 1—3), иногда, еще частнѣе, *общество вѣрующихъ* въ Него или церковь (Мѡ. XIII, 31—32; Мр. IV, 31—32, Лук. XIII, 19), то и τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν обнимало у него все то, что входило въ объемъ понятія царства Божія.—Въ апостольской письменности терминъ *μυστήριον* употребляется иногда для обозначенія или *всего* ученія вѣры Христовой, или *частныхъ* пунктовъ вѣры, иногда въ значеніи *символа* или *образа*. Такъ, въ первомъ значеніи терминъ *μυστήριον* употребляетъ ап. Павелъ, когда говоритъ о діаконахъ, что они должны хранить таинство вѣры (τὸ μυστήριον τῆς πίστεως) въ чистой совѣсти (1 Тим. III, 9), или когда проситъ вѣрующихъ молиться, чтобы дано было ему слово, устами съ дерзновеніемъ, возвѣщать тайну благовѣствованія (τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου Еф VI, 19),—чтобы Богъ отверзъ ему дверь для слова возвѣщать тайну Христову (τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, Кол.

Труды Киевск. дух. Акад. Т. II. 1907 г.

IV, 3), и проч. Въ значеніи символа *μυστήριον* употребляется въ Апокалипсисѣ: здѣсь встрѣчаются выраженія: *τὸ μυστήριον τῶν ἐπιτὰ ἀστέρων* (1, 20), а также *τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς* (XVII, 7).

Но терминъ *μυστήριον* въ новозавѣтномъ откровеніи означаетъ еще *внѣшнее средство благодатнаго освященія*. Такъ, ап. Павелъ въ 1 посланіи къ Коринѳянамъ называетъ себя и вообще апостоловъ *строителями тайнъ Божіихъ* (*οἰκοδόμοις μυστηρίων Θεοῦ*, IV, 1). Хотя апостолъ и не опредѣляетъ здѣсь прямо, какихъ именно тайнъ служителями и строителями называетъ онъ себя и апостоловъ, но по связи рѣчи видно, что на этотъ разъ онъ обличаетъ тѣхъ изъ Коринѳянъ, которые, будучи *крещены* Павломъ, Аполлосомъ или Кифою, называли себя то Павловыми, то Аполлосовыми, то Кифиными, и отсюда подъ тайнами даетъ видѣть *крещеніе* и вообще *внѣшнія благодатныя дѣйствія освященія*, употребляемыя строителями тайнъ для освященія вѣрующихъ.

Такимъ образомъ, откровеніе показываетъ, что въ религіи Христовой, кромѣ тайнъ, какъ предметовъ сокровенныхъ, и тайнъ, какъ предметовъ съ символическимъ значеніемъ, есть еще строители тайнъ, какъ средствъ благодатнаго освященія, и тѣмъ даетъ видѣть, что съ духомъ Христовой религіи сообразны такія тайны, въ которыхъ вмѣстѣ съ совершеніемъ *дѣйствія, подлежащаго внѣшнимъ чувствамъ, таинственно дѣйствуетъ освящающая благодать Божія*. Отсюда слѣдуетъ, что понятіе о таинствахъ, какъ внѣшнихъ богоустановленныхъ дѣйствіяхъ, заключающихъ въ себѣ силу благодатнаго освященія, есть понятіе откровенное.

Изъ сказаннаго опредѣляются и существенныя черты понятія таинства. Именно, таинство:

1) должно быть *дѣйствіемъ богоустановленнымъ*. Апостолъ говоритъ о строителяхъ тайнъ *Божіихъ* и, такимъ образомъ, отличаетъ ихъ отъ учреждений человѣческихъ;

2) должно заключать въ себѣ *невидимую* сторону, именно благодатную силу, таинственно освящающую чело-вѣка, и при томъ въ опредѣленномъ, частномъ или *специально* видѣ; въ противномъ случаѣ, не было бы различія въ таинствахъ и всѣ бы они замѣнялись однимъ таинствомъ;

3) должно заключать въ себѣ *видимую* сторону, какою-нибудь священнодѣйствіе, чрезъ которое бы сообщалась благо-датная сила; въ противномъ случаѣ таинство ничѣмъ бы не отличалось отъ общаго дѣйствія благодати на чело-вѣка.

4) Дѣйствій, освящающихъ чело-вѣка, съ такими черта-ми свящ. Писаніе и свящ. преданіе указываютъ *семь*: Кре-шеніе, Миропомазаніе, Покаяніе, Евхаристію, Священство, Бракъ и Елеопомазаніе.

2. Отъ православнаго *понятія* о таинствѣ ничѣмъ не раз-нится католическое. По опредѣленію римскаго катихизиса, таинство есть нѣчто такое, что подлежитъ внѣшнимъ чув-ствамъ, но что, въ силу божественнаго установленія, имѣетъ силу знаменоватъ и производить въ насъ святость и правед-ность. — Согласно съ православною догматикой и католиче-ская догматика учитъ также о *седмериичномъ* числѣ таинствъ. — Наконецъ, и составъ каждаго таинства католическая церковь опредѣляетъ такъ же, какъ православная церковь. Такъ какъ, говоритъ Римскій катихизисъ, одною стороною своей природы мы принадлежимъ къ міру тѣлесному, то имѣемъ нужду въ *видимомъ* знакѣ, чтобы знать, что совершается въ духовной нашей природѣ: по этой причинѣ, для сообще-нія намъ святости и праведности, Богъ употребляетъ *внѣш- ній знакъ*. Затѣмъ, таинство представляетъ собою *залогъ божественной воли*, печать божественныхъ благодѣяній; какъ въ ветхомъ завѣтѣ Богъ употреблялъ слово, обряды и образы для того, чтобы утвердить патріарховъ въ своихъ обѣтованіяхъ, такъ и Спаситель въ новомъ завѣтѣ устано-вилъ таинства для того, чтобы они служили для христіанъ *залогомъ прощенія грѣховъ*, чтобы, такъ сказать, удостовѣ-

ряли ихъ въ сообщеніи *Духа Святаго*.—Все это не стоитъ въ противорѣчій съ ученіемъ православной догматики.

Напротивъ, протестанты какъ въ общемъ понятіи о таинствѣ, такъ и въ ученіи о числѣ таинствъ рѣзко и рѣшительно отличаются отъ ученія православнаго. Логика ихъ въ этомъ случаѣ такая. Католики учатъ, что таинства производятъ благодать сами по себѣ, собственно имъ принадлежащею и внутреннею дѣйственностію, въ силу своего божественнаго установленія, *ex opere operato*. Въ своемъ первоначальномъ значеніи теорія *ex opere operato* не заключала въ себѣ ничего прямо противорѣчащаго древне-христіанскому воззрѣнію. Выраженіе *opus operatum* введено въ языкъ католическаго богословія въ XIII вѣкѣ, съ цѣлію отмѣтить различіе нѣкоторыхъ ветхозавѣтныхъ таинственныхъ обрядовъ отъ новозавѣтныхъ таинствъ. Схоластики часто возбуждали вопросъ, съ какою цѣлію установлены были такіе ветхозавѣтные обряды, какъ, напр., обрѣзаніе, посвященіе первосвященниковъ, вкушеніе агнца, омовенія, освященія, жертвы и т. п. Всѣмъ этимъ религиознымъ обрядамъ схоластики приписывали двоякую цѣль — служить снѣию грядущихъ благъ, представлять новозавѣтныя установленія, а съ другой стороны — привязывать евреевъ къ національной религіи и предохранять ихъ отъ идолопоклонства. Въ этомъ пунктѣ всѣ схоластики были согласны между собою. Но они расходились въ своихъ мнѣніяхъ по вопросу о дѣйственности ветхозавѣтныхъ обрядовъ. Одни изъ схоластиковъ, какъ, напр., Петръ цуатъерскій и Петръ Ломбардъ, не признавали за этими обрядами силы производить благодать; другіе же, напр., Гуго-сентъ Викторъ, до извѣстной степени не отказывали имъ въ этой силѣ. По мнѣнію первыхъ, ветхозавѣтные таинственные обряды не имѣли никакого отношенія къ оправданію человѣка, и если, исполняя ихъ, человѣкъ становился праведнымъ, то дѣйствіе это производили собственно личная его вѣра, надежда и любовь, а не самые

обряды, взятые сами по себѣ. По мнѣнію послѣднихъ, ветхозавѣтные обряды производили оправданіе человѣка въ силу того, что пробуждали въ немъ благочестивыя чувствованія и расположенія. Но расходясь по этому пункту, схоластики снова соглашались между собою въ томъ отношеніи, что ветхозавѣтные обряды, съ ихъ точки зрѣнія, свою дѣйственность получали отъ таинствъ новозавѣтныхъ: будучи сами по себѣ частыми обрядами, простыми церемоніями, лишенными всякой силы, ветхозавѣтные обряды не были дѣйственны сами по себѣ, своею внутреннею силою, но, будучи, съ другой стороны, символами будущаго, предуказывая будущее искупленіе, они дѣйствовали въ силу своего отношенія къ Спасителю.

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія схоластиковъ, ветхозавѣтные обряды не заключали въ себѣ благодати,—таинства новозавѣтныя, напротивъ, содержатъ благодать въ самихъ себѣ; первые были только знаками оправданія,—послѣднія—и знаки и причина оправданія, однимъ словомъ: ветхозавѣтные обряды дѣйствовали въ силу расположеній субъекта, его вѣры и любви—*ex opere operantis*; новозавѣтныя таинства дѣйственны сами по себѣ, въ силу своего божественнаго установленія—*ex opere operato*.

Таковъ смыслъ теоріи *opus operatum*, раскрытый Петромъ нуатьерскимъ, Ломбардомъ, Александромъ Галесомъ, Бонавентурою, Аквинатомъ и другими.

Въ позднѣйшее время въ практикѣ католичества теорія эта получила грубый характеръ. Съ точки зрѣнія позднѣйшихъ католическихъ богослововъ, таинство—это проводникъ или каналъ, изъ котораго христіанинъ почерпаетъ благодать помимо всякаго съ своей стороны содѣйствія или сочувствія. Благодать должна необходимо воздѣйствовать на лицо, принимающее таинство, какъ скоро есть это лицо, какъ скоро произнесены извѣстныя слова, какъ скоро употреблены извѣстныя внѣшнія дѣйствія. Къ извѣстному внѣшнему об-

ряду благодать какъ бы привязана вѣшнымъ, механическимъ образомъ, и нисходитъ на принимающаго таинство, какъ скоро совершается вѣшнѣй обрядъ таинства. При этомъ исключается всякое живое отношеніе вѣрующаго къ дѣйствию благодати. Онъ можетъ даже не вѣровать въ это дѣйствіе и, однако, оно будетъ имѣть для него силу; онъ можетъ относиться къ нему совершенно равнодушно, и все-таки получить благодать.

Само собою понятно, что представленіе о таинствахъ, дѣйствующихъ ex opere operato, противорѣчило тому основному лютеранскому догмату, что человѣкъ оправдывается одною вѣрою. Спасаетъ человѣка единственно увѣренность въ исполненныхъ заслугахъ Спасителя; следовательно, кромѣ этихъ заслугъ, кромѣ жертвы, принесенной на Голгофѣ, нѣтъ и не можетъ быть никакихъ еще другихъ спасающихъ дѣйствій благодати. Таинства, съ точки зрѣнія лютеранъ, не проводники благодати, а только знаки нашего общенія со Христомъ, только напоминанія о нашемъ благодатномъ состояніи, видимая печать нашей принадлежности къ христіанской церкви. Правда, и лютеране учатъ, что благодать подается въ таинствахъ объективно, но при этомъ прибавляютъ, что при принятіи таинствъ вѣрующій непременно долженъ имѣть вѣру, долженъ вѣровать тѣмъ обѣтованіямъ, принимать тѣ обѣтованныя блага, которыя предлагаются въ таинствахъ. Главное дѣло въ таинствахъ—это наша вѣра: въ ней вся сила самаго таинства, для ея развитія дается таинство и безъ нея таинство не имѣетъ значенія. Видя въ таинствахъ только знаки евангельскихъ обѣтованій, приписывая имъ только ту цѣль, что они питаютъ и укрѣпляютъ нашу увѣренность въ прощеніи грѣховъ, лютеране, очевидно, лишаютъ таинства объективнаго значенія и всю силу ихъ приписываютъ субъективному расположенію того, кто ихъ принимаетъ. Очевидно, католическая теорія

ex opere operato у лютеранъ замѣнена теоріей ex opere operantis.

Въ связи съ опредѣленіемъ таинствъ и цѣлю ихъ установленія необходимо ограничивалось и число ихъ. Таинства, съ точки зрѣнія лютеранъ, имѣютъ цѣлю воспитывать въ челоѣкъ вѣру въ исполненіе обѣтованій о нашемъ спасеніи. Какъ-же, спрашиваютъ они, можетъ служить этой цѣли миропомазаніе? Въ крещеніи грѣхъ уже прощенъ и челоѣкъ получилъ уже увѣренность въ томъ, что онъ принятъ въ царство благодати: очевидно, миропомазаніе излишне. Оно не таинство, а благочестивый только обрядъ. Еще меньше подходило подъ лютеранское понятіе таинства таинство брака и елеопомазанія. „Я, говорилъ Лютеръ, рѣшительно не понимаю, какимъ образомъ бракъ превратился въ таинство? Какое онъ имѣетъ отношеніе къ моей увѣренности въ спасеніи? Какимъ образомъ онъ развиваетъ во мнѣ вѣру въ Искупителя“? Елеопомазаніе, по словамъ Лютера, имѣетъ цѣлю исцѣленіе отъ болѣзни, а не утвержденіе вѣры. Съ нимъ и не соединяется непосредственно представленіе объ Искупителѣ и принесенной Имъ за насъ искупительной жертвѣ. Слѣдовательно, оно не можетъ быть таинствомъ. Но самое сильное гоненіе со стороны лютеранъ встрѣтило таинство священства. Таинства, говорятъ они, даны для того, чтобы возбуждать въ насъ вѣру, чтобы возводить насъ чрезъ вѣру къ непосредственному общенію со Христомъ. Между тѣмъ, священство, поставляя въ лицѣ священника посредника между Христомъ и вѣрующимъ, очевидно, отдаляетъ вѣрующаго отъ Христа; это уже не возбужденіе вѣры, а ея подавленіе.

Такимъ образомъ, лютеране признаютъ три таинства—крещеніе, причащеніе и покаяніе; послѣднее, впрочемъ, съ ограниченіемъ, безъ устной исповѣди, въ замѣну которой Лютеръ и Меланхтонъ рекомендуютъ тайное, внутреннее

исповѣдываніе грѣховъ предъ Богомъ, безъ перечисленія ихъ предъ священникомъ.

Итакъ, съ точки зрѣнія лютеранъ, таинства не сообщаютъ человѣку благодати, а только питаютъ и укрѣпляютъ въ немъ вѣру въ Искупителя. Но, спрашивается, какимъ образомъ служить этой цѣли крещеніе, совершаемое у лютеранъ надъ младенцами, когда они не имѣютъ еще никакой вѣры? Какой смыслъ имѣетъ представленіе лютеранъ, что и невѣрующій вкушаетъ истинное тѣло и истинную кровь Христа хотя и въ осужденіе? Ясно, что понятіе лютеранъ о таинствѣ не вѣрно и не мирится съ другими пунктами ихъ же собственной доктрины.—Не выдерживаетъ критики и ученіе лютеранъ о числѣ таинствъ. Принимая крещеніе, евхаристію и покаяніе, они отрицаютъ остальные таинства, помимо логическихъ основаній, потому, главнымъ образомъ, что на установленіе ихъ Иисусомъ Христомъ нѣтъ-де указаній въ священномъ писаніи: въ евангеліи, говорятъ лютеране, нигдѣ не говорится, что таинствъ семь. Но вѣдь въ евангеліи не говорится и того, что таинствъ только три. Если, какъ говорятъ лютеране, остальные таинства въ евангеліи не называются таинствами, то не называются тамъ этимъ именемъ и крещеніе, покаяніе и евхаристія. Да едва-ли и вѣрно говорятъ они: въ Священномъ Писаніи бракъ, напр., называется таинствомъ (Еф. V, 32). Если же не называются въ писаніи таинствами миропомазаніе, священство и елеопомазаніе, то по той причинѣ, что апостолы не имѣли случая и повода называть ихъ именемъ таинствъ, какъ не назвали они таинствами крещеніе и евхаристію.

Въ настоящее время отрицаніе седмичнаго числа таинствъ возведено протестантскимъ богословіемъ въ цѣлую теорію, главнѣйшія черты которой слѣдующія. Ученіемъ о седмичномъ числѣ таинствъ въ догматику привнесено нѣсколько новыхъ, въ откровеніи не данныхъ, истинъ. Въ Священномъ Писаніи указываются только два таинства—кре-

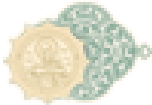
ученіе и причащеніе. Къ этимъ двумъ священнодѣйствіямъ по преимуществу и прилагалось въ началѣ названіе таинствъ. Затѣмъ, съ очень ранняго времени начали, хотя на первыхъ порахъ медленно, умножаться таинства. Но со временъ бл. Августина началось быстрое ихъ увеличеніе, и съ началомъ XI в. ихъ появилось такъ много, что оказалось нужнымъ раздѣлить ихъ на классы. Плодомъ этой классификаціи и было, наконецъ, выдѣленіе семи таинствъ. Эта послѣдняя работа принадлежитъ Петру Ломбарду, а съ запада ученіе о седмичномъ числѣ таинствъ перенесено уже и на востокъ.— Такова въ краткомъ изложеніи протестантская теорія образованія ученія о седмичномъ числѣ таинствъ.

Изъ этой теоріи видно, что ученіе о седмичномъ числѣ таинствъ можно и должно бы признать постояннымъ ученіемъ церкви въ такомъ случаѣ, если бы оно было выражено у отцовъ церкви, какъ выражено оно послѣ и остается теперь у насъ. Но не то же ли самое дѣлаетъ отрицательная критика, когда, не находя въ первые три вѣка относительно догматовъ о Троицѣ и лицѣ Иисуса Христа формулъ, опредѣленныхъ вселенскими соборами, отказывается признать существованіе въ церкви вѣры въ троичность Лицъ въ Богѣ при единствѣ существа, или вѣры въ Иисуса Христа, какъ единую ипостась при двойствѣ естествъ и волей? Не было бы, конечно, основательнымъ не признавать ученіе о Троицѣ и лицѣ Иисуса Христа вселенскимъ, если бы по какимъ-либо обстоятельствамъ формулированіе этого ученія произошло нѣсколькими вѣками позже, чѣмъ какъ оно совершилось. Такъ точно и сравнительно позднее время, когда завершилось формулированіе ученія о семи церковныхъ таинствахъ не можетъ служить достаточнымъ основаніемъ для отрицанія этого ученія.

Въ настоящее время ученіе о таинствахъ вполне формулировано. Мы говоримъ теперь: „таинства церковныхъ семь“; при этомъ слово „таинство“ становится условнымъ

или техническимъ терминомъ, съ которымъ соединяется извѣстный смыслъ. Этотъ терминъ является у насъ общимъ понятіемъ, объединяющимъ въ себѣ четыре частныхъ мысли, именно 1) что въ извѣстныхъ священнодѣйствіяхъ низводятся на вѣрующихъ извѣстные спеціальныя дары благодати, 2) что эти дары подаются посредствомъ видимой стороны, чувственного элемента, 3) что такіе способы сообщенія, благодати вѣрующимъ установлены самимъ Богомъ и 4) что ихъ семь. Всѣми этими частными чертами таинства отличаются отъ обрядовъ, и всѣ эти частныя мысли выражаются у насъ теперь однимъ словомъ „таинство“. Мы теперь такъ привыкли къ этому выраженію въ одномъ словѣ цѣлаго ряда частнѣйшихъ понятій и представленій, что затрудняемся и представить себѣ, чтобы этого когда-нибудь не было.

А между тѣмъ возможно вѣдь представить, что такого способа обобщенія многихъ частныхъ мыслей въ одномъ общемъ понятіи и въ соответствующемъ этому понятію терминѣ могло до извѣстнаго времени и не быть, хотя въ сознаніи церкви всегда существовали всѣ частныя мысли и представленія о таинствахъ, подобно тому, какъ это мы видимъ въ исторіи другихъ догматовъ. Мысли и представленія могли существовать необобщенными, — могли имѣть характеръ конкретныхъ представленій о каждомъ изъ семи таинствъ, какъ о высшемъ священнодѣйствіи, подающемъ особую благодать въ чувственномъ знакѣ или образѣ и, слѣдовательно, возвышающемся надъ другими богослужебными дѣйствіями. Далѣе, мысли и представленія о таинствахъ могли имѣть характеръ даже не конкретныхъ только и отдѣльныхъ представленій, но и извѣстную связь и обобщеніе; только это обобщеніе могло имѣть нѣсколько другой характеръ, вытекать изъ особенныхъ и при томъ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія. Древніе отцы церкви могли находить связь между нѣкоторыми таинствами,



смотря на нихъ съ точки зрѣнія, напр., той связи, какая существуетъ между нѣкоторыми таинствами по времени ихъ установленія, совершенія или въ другихъ какихъ-либо отношеніяхъ. Такъ, напр., таинства могли группироваться такимъ образомъ: а) крещеніе, миропомазаніе и евхаристія, б) бракъ и евхаристія, в) покаяніе и евхаристія, г) священство и покаяніе д) покаяніе и елеопомазаніе. Первая, вторая и третья группы дредставляютъ соединеніе таинствъ по времени ихъ совершенія, четвертая—по одновременному установленію ихъ Иисусомъ Христомъ, пятая—по характеру того и другого таинства.—Эго примѣръ обобщенія таинствъ, вращающагося въ весьма тѣсныхъ предѣлахъ. Но возможно, напр., взглянуть на таинства и на все, что представляетъ въ себѣ христіанская вѣра, съ точки зрѣнія таинственности и непостижимости освященія вообще, и тогда таинства стануть въ рядъ съ множествомъ такихъ предметовъ, съ которыми они, кромѣ этой самой общей черты, имѣютъ мало сходнаго. Такимъ образомъ, обобщеніе таинствъ, до извѣстнаго времени, въ церкви могло быть или слишкомъ тѣсное, или слишкомъ широкое. Сообразно съ тѣмъ и выраженія, прилагаемыя къ таинствамъ (*μυστήριον, sacramentum*), могли имѣть или слишкомъ тѣсный, или слишкомъ широкій смыслъ, но во всякомъ случаѣ смыслъ отличный отъ того, въ какомъ мы употребляемъ слово „таинство“ теперь. А между тѣмъ, въ то же самое время на практикѣ могли существовать и дѣйствительно существовали всѣ семь таинствъ, и эти таинства могли быть понимаемы именно какъ таинства, въ томъ самомъ смыслѣ, какой имъ придаемъ теперь мы.

А что таинства и именно числомъ семь существовали въ церковной практикѣ въ древнѣйшій періодъ христіанской церкви, это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Можно согласиться съ протестантами только въ томъ развѣ отношеніи, что у древнихъ церковныхъ писателей, дѣйствительно,

не встрѣчается формулы, что таинствъ именно семь, не встрѣчается также примѣра, чтобы одинъ отецъ или писатель церкви говорилъ за-разъ о всѣхъ семи таинствахъ. Но и тутъ необходима оговорка. Дѣло въ томъ, что у извѣстнаго писателя 2 вѣка, Тертуллиана, мы находимъ слѣдующія весьма замѣчательныя слова: „не колеблясь, говоритъ онъ, скажу, что самыя писанія устроены, по волѣ Божіей, такъ что подали еретикамъ поводъ къ тому, чего не могло быть безъ писаній, какъ читаю: *подобаетъ и ересею быти*. Но къмъ изъясняется смыслъ того, что служить къ ересямъ? Діаволомъ, который старается извращать истину, который даже подражаетъ дѣйствіямъ божественныхъ таинствъ (*sacramentum*) въ тайнахъ идольскихъ. И онъ *погружаетъ* нѣкоторыхъ, какъ своихъ вѣрующихъ, поручается *за очищеніе грѣховъ послѣ купели, запечатлѣваетъ* тамъ своихъ воиновъ *на челахъ* ихъ, торжественно совершаетъ и *приношеніе хлѣба*... и что говоритъ? *поставляетъ* верховнаго жреца *при бракѣ*. А жещины еретическія какъ дерзки? Онѣ осмѣливаются спорить, учить, молиться за другихъ, дѣлать заклинаніе, брать на себя *цѣленія*, а можетъ быть, и *крестить*¹⁾. Не трудно догадаться, что Тертуллианъ говоритъ здѣсь о всѣхъ семи таинствахъ: о погруженіи или крещеніи, объ очищеніи послѣ купели, т. е. покаяніи, о приношеніи хлѣба, т. е. евхаристіи, о запечатлѣніи на челахъ, т. е. миропомазаніи, о поставленіи жреца, т. е. священствѣ, о бракѣ и, наконецъ, о цѣленіи, т. е. елеопомазаніи.

Уже лютеранскимъ ученіемъ о таинствахъ давалась мысль о томъ, что благодать *независима* отъ таинствъ. Но прямо это не высказывалось: выходило, что она и зависима и независима, потому что хотя вѣра и возбуждается въ человѣкѣ его личнымъ участіемъ въ таинствѣ, но въ тотъ

¹⁾ Praescript. с. 39—41.

моментъ, когда совершается таинство. Въ реформатствѣ съ его ученіемъ о безусловномъ предопредѣленіи не оставалось уже *никакого мѣста* мысли о зависимости благодати отъ внѣшнихъ дѣйствій таинствъ въ какомъ-бы то ни было отношеніи. И въ самомъ дѣлѣ, если благодать сообщается только избраннымъ, то ясно, что она не можетъ быть присуща чувственному знаку. „Богъ, говоритъ Кальвинъ, дѣйствуетъ необходимо“. Въ такомъ случаѣ и отверженный могъ бы вступать въ число избранныхъ, если-бы подѣ матеріальнымъ хлѣбомъ въ таинствѣ евхаристіи онъ вкушалъ тѣло Христово. Слѣдовательно, отверженный въ крещеніи омывается только *внѣшнимъ* образомъ, а въ евхаристіи получаетъ *простой* хлѣбъ и *простое* вино. Такъ оно и есть. На взглядъ Цвингли и Кальвина, таинства сами по себѣ безсодержательные знаки, свидѣтельствующіе о принадлежности человѣка къ христіанской церкви, и—только.

3. *Какъ дѣйствуетъ таинство на лицо, его принимающее?*— вотъ еще вопросъ, котораго нельзя обойти въ изложеніи общаго ученія о таинствахъ. И тѣмъ болѣе нельзя его обойти въ виду того обстоятельства, что существующія у насъ догматическія системы или совсѣмъ не касаются этого вопроса, какъ догматика преосвященнаго Филарета, или же разрѣшаютъ его не съ подлежащую ясностію, какъ догматики преосвященныхъ Антонія и Макарія.

Догматика преосвящ. Антонія объ условіяхъ дѣйственности таинствъ говоритъ такимъ образомъ: „Какъ благодать Святаго Духа подается отъ Бога туне, безъ нашихъ заслугъ или достоинствъ, а единственно ради заслуги Иисуса Христа, такъ и совершеніе таинствъ, чрезъ которыя сообщается благодать, *не условливается* никакими заслугами или достоинствами лицъ какъ совершающихъ, такъ и пріемлющихъ оныя. Недостойный совершитель таинствъ не

воспящаетъ благодати Святаго Духа являть въ немъ всю свою силу, равно какъ и недостойно пріемлющій не уничтожаетъ сей силы“. По этимъ словамъ, благодатная сила таинства, повидимому, поставляется въѣ всякихъ субъективныхъ условій какъ со стороны совершающихъ, такъ со стороны принимающихъ таинство. Между тѣмъ, это положеніе дальнѣйшими словами, повидимому, отрицается. „Но, говорится дальше, что касается до спасительности или спасительнаго дѣйствія таинства, то оно условливается и въ совершающемъ вѣрою, надлежащимъ благоговѣніемъ и сознаниемъ важности таинства, и въ пріемлющемъ также вѣрою и должною готовностію къ принятію благодати, сообщаемой таинствомъ; въ противномъ случаѣ таинство не только не будетъ спасительно, но обратится въ судъ какъ совершающему, такъ и пріемлющему недостойно“.

Итакъ, таинство, по словамъ догматики преосвященнаго Антонія, совершается помимо всякихъ условій со стороны и совершающаго и принимающаго таинства, т. е. благодать низводится въ таинствѣ безусловно; но спасительно дѣйствуетъ только лишь подъ тѣмъ условіемъ, если совершающій и принимающій таинство имѣютъ вѣру и благочестивыя чувствованія и расположенія. Такъ, повидимому, слѣдуетъ разумѣть вышеприведенныя слова преосвященнаго Антонія. Но, спрашивается, какъ понимать это „совершенство“ таинства, для котораго не требуется никакихъ условій со стороны и совершающаго и принимающаго таинство? Можетъ-ли быть совершаемо таинство безъ субъекта, его принимающаго? Если же таинство совершается надъ субъектомъ помимо всѣхъ условій съ его стороны, т. е. низводитъ на него благодать, каково-бы ни было субъективное его состояніе, то что же еще надобно разумѣть подъ „спасительнымъ дѣйствіемъ“ таинства, требующимъ со стороны того, кто принимаетъ таинство, извѣстныхъ условій? Да и что это за условія? Церковныя таинства существуютъ и совершаются

только для вѣрующихъ членовъ церкви: какая же еще вѣра требуется отъ нихъ, какъ условіе съ ихъ стороны спасительности таинства? Съ другой стороны, если таинства совершаются (т. е. признаются совершенными) помимо субъективныхъ условій принимающаго, то куда же дѣвается благодать совершеннаго таинства, если принимающимъ субъектомъ является человѣкъ нравственно недостойный? Очевидно, опредѣленіе условій дѣйственности таинствъ въ догматикѣ преосвященнаго Антонія представлено не вполне ясно.

Въ такой же неясности представленъ этотъ пунктъ и въ догматикѣ преосвященнаго Макарія. „Несправедливо, говоритъ онъ, мнѣніе, полагающее силу и дѣйственность таинствъ въ совершенной зависимости отъ вѣры и расположенія лицъ, принимающихъ таинства. Ибо а) Господу угодно было установить таинства такъ, чтобы въ каждомъ таинствѣ съ извѣстнымъ видимымъ знакомъ существенно было соединено извѣстное дарованіе Святаго Духа и чтобы каждое таинство, когда только оно правильно совершено, необходимо дѣйствовало на человѣка благодатию; б) святая католическая церковь издревности преподавала крещеніе, миропомазаніе и причащеніе самимъ младенцамъ, въ томъ убѣжденіи, что эти таинства спасительно дѣйствуютъ на младенцевъ, хотя они не имѣютъ еще вѣры; в) Святые Дары въ таинствѣ евхаристіи, по освященіи на жертвенникѣ, остаются истиннымъ тѣломъ и истинною кровію Господа какъ до принятія ихъ вѣрующими, такъ и послѣ, хотя бы вовсе не были преподаны вѣрующимъ“.

Доселѣ дѣло стоитъ такъ, что для дѣйственности таинствъ нѣтъ пужды въ какихъ-либо условіяхъ со стороны принимающихъ таинства. Но дальше дѣлается поправка. „Отъ приступающихъ къ таинствамъ безъ всякаго сомнѣнія требуются вѣра и надлежащее приготовленіе по уставу церкви, но не для того, чтобы таинства сдѣлались таинствами (?) и могли дѣйствовать благодатию, а чтобы принятіе ихъ было достой-

ное, чтобы оно не обратилось въ судъ или осужденіе недостойно приѣмлющимъ, а чтобы дѣйствія принятой благодати были вполнѣ (?) спасительными и плодоносными въ душахъ вѣрующихъ“.

Въ концѣ концовъ, такимъ образомъ, догматики и преосвящ. Антонія и преосвящ. Макарія ставятъ вопросъ объ условіяхъ дѣйственности таинствъ такъ, что эти условія и не пужны и нужны. Неясность эта произошла, кажется, отъ того, что у того и другого догматиста центръ тяжести въ вопросѣ о дѣйственности таинствъ поставляется на *предшествующемъ* принятію таинства моментѣ. Но вѣдь благодать, сообщаемая таинствомъ, не есть нѣчто инертное и мертвое, а, напротивъ, живое начало, которое, входя въ душу человѣка, начинаетъ здѣсь дѣйствовать такъ или иначе; въ свою очередь, я душа, если она не совершенно мертва, не можетъ оставаться индифферентною къ этому новому началу, а должна или раскрыться для вліянія благодати, или же подавить ея возбужденіе. Поэтому центръ тяжести въ вопросѣ о дѣйствіе носги таинствъ надобно перенести на моментъ, *слѣдующій за принятіемъ* таинства. Таинство дѣйственно или недѣйственно не столько отъ того, какимъ человѣкъ приступаетъ къ таинству, сколько отъ того, какъ онъ будетъ относиться къ полученному въ таинствѣ благодатному дару.

Въ качествѣ предпосылки для рѣшенія вопроса въ данномъ направлеіи необходимо обратить вниманіе на то, *какъ благодать таинства относится къ видимому элементу*, напр., водѣ, хлѣбу и вину, елею и т. д., т. е. къ видимому дѣйствію совершенія того или другого таинства. Связана-ли она съ этимъ элементомъ необходимо и подается-ли *вмѣстѣ* съ этимъ элементомъ необходимо, или нѣтъ?


Обращаясь къ Священному Писанію, мы видимъ, что нѣкоторыя мѣста его даютъ несомнѣнное основаніе для мысли о *тѣсномъ соотношеніи* между благодатію, или вну-

треннюю стороною таинства и внѣшнюю его стороною. Такъ, говоря о необходимости воды для возрожденія (Іоан. III, 5) или о банѣ водной, въ зависимости отъ которой поставляются всѣ многочисленные плоды крещенія (въ послан. ап. Павла), Священное Писаніе даетъ понять, что благодать крещенія находится *въ тѣсной связи* съ видимою стороною таинства, съ водою и актомъ погруженія. Точно то же надобно сказать и относительно руковожденія. При разсказѣ о фактахъ руковожденія всегда прибавляется, что *тойъ часъ же*, по возложеніи рукъ апостольскихъ на крещенныхъ, на нихъ нисходитъ Духъ Святой, а это служитъ яснымъ признакомъ, что полученіе Святаго Духа поставляется въ необходимой зависимости отъ руковожденія. Хлѣбъ и вино называются тѣломъ и кровію Христовой, чѣмъ ясно указывается на дѣйствительность присутствія тѣла и крови въ видимыхъ элементахъ, такъ что эти элементы никоимъ образомъ не могутъ быть понимаемы какъ простые, не содержащіе благодати, символы. Слова Спасителя о покаяніи показываютъ, что вязаніе и разрѣшеніе грѣховъ находятся въ *прямой зависимости* отъ лицъ іерархическихъ—отъ Петра (Мѣ. XVI, 19), отъ церкви (Мѣ. XVII, 18), отъ апостоловъ (Іоан. XX, 20), отъ извѣснаго акта, ими совершаемаго. Равнымъ образомъ прямо говорится *о тѣсной связи* благодати священства съ возложеніемъ рукъ: въ 2 Тим. I, 6 говорится прямо о дарованіи, которое въ рукоположенныхъ присутствуетъ чрезъ возложеніе рукъ; въ 1 Тим. IV, 14 дарованіе, живущее въ Тимоѣѣ, ап. Павелъ поставляетъ также въ связь съ возложеніемъ рукъ священничества.

Ту же мысль о тѣсномъ отношеніи благодати къ видимому акту таинства встрѣчаемъ мы, затѣмъ, и у отцовъ и писателей церкви. Такъ, Іустинъ мученикъ, объясняя, почему именно Богъ избралъ воду для возрожденія, говоритъ такимъ образомъ: „Поелику мы, не зная перваго своего рожденія, по необходимости родились изъ *влажнаго сѣмени*

чрезъ взаимное соитіе родителей и выросли въ худыхъ нравахъ и зломъ образѣ жизни: то, чтобы мы не оставались чадами необходимости и невѣднія, а сдѣлались сынами свободы и вѣднія и чтобы получили *въ водѣ* оставленіе грѣховъ, наименозывается надъ желающимъ возродиться и раскаявшимся во грѣхахъ имя Отца и Господа всего, Бога“... Сопоставленіе рожденія и омовенія въ словахъ Иустина приводятъ къ мысли, что если вода въ возрожденіи то же, что сѣмя въ рожденіи, а сѣмя имѣетъ въ себѣ жизненную силу, то, по мысли Иустина, и вода должна заключать въ себѣ и сообщать крещающемуся духъ жизни или присущую ей благодать живоворящаго Духа.

Ириней мѳонскій, замѣтивъ, что на Христа сошелъ тотъ Духъ, о которомъ предвозвѣстили пророки, указываетъ, затѣмъ, и причину, почему сошелъ на Него Духъ Святый. Онъ, говоритъ св. Ириней, сошелъ, „пріобыкая обитать въ родѣ человѣческомъ и почивать на людяхъ и жить въ созданіи Божіемъ, творя волю Отца и обновляя ихъ отъ ветхости въ обновленіе Христово“. Этотъ Духъ сошелъ на апостоловъ въ день пятидесятницы, имѣя власть ввести всѣ народы въ жизнь и открыть новый завѣтъ... Духъ приводилъ къ единству раздѣленные племена и приписалъ Отцу начатки всѣхъ народовъ. Поэтому-то Господь и обѣтовалъ намъ Утѣшителя, который бы приготовилъ насъ Богу. Ибо какъ изъ *сухой* пшеницы не можетъ *безъ влаги* составиться одна масса и одинъ хлѣбъ, такъ и мы многіе не могли бы сдѣлаться едино во Христа Иисуса *безъ воды съ неба*. И какъ сухая земля не приноситъ плода, если не получить *влаги*, такъ и мы, будучи первоначально сухимъ деревомъ, никогда не принесли бы плода жизни *безъ добровольнаго орошенія* свыше. Ибо тѣла наши получили единство посредствомъ бани, которая есть баня въ негяніе, а души—чрезъ Духа. Поэтому—то и другое необходимо, такъ какъ то и другое споспѣшествуетъ жизни Божіей“. Здѣсь заслужи-



ваетъ вниманія противопоставленіе *бани* и *Святаго Духа*, тѣмъ св. Ириней очевидно хотѣлъ показать, что вода и Духъ—разные, но одинаково *необходимые* предметы и при томъ такіе, что каждый изъ нихъ даетъ человѣку свой особенный даръ: вода объединяетъ наши тѣла въ одинъ организмъ, а Духъ соединяетъ наши души съ Богомъ.

Но совершенно ясное указаніе на тѣсную связь благодати съ видимымъ знакомъ или элементомъ таинства мы находимъ у Оригена, Тертуліана и Кипріяна карфагенскаго.

Оригенъ видѣлъ, напр., въ *водѣ* крещенія не символъ только благодати Божіей и не приписывать спасительность купели дѣйствию благодати Божіей *независимо отъ воды*, а допускалъ, что благодать присуща самой водѣ, какъ это видно изъ слѣдующаго весьма замѣчательнаго мѣста: „*Купель водная*, будучи символомъ души, очищающейся и омывающейся отъ всякой скверны, тѣмъ не менѣе и *сама по себѣ* для предавшаго себя божественной силѣ призываній покланяемой Троицы есть *начало и источникъ* божественныхъ даровъ. Доказательствомъ этихъ словъ служитъ разсказъ, записанный въ апостольскихъ дѣянїяхъ о томъ, что Духъ сошелъ на крестившихся (самарянъ) тогда, когда вода уже подготовила Ему путь къ тѣмъ, которые надлежащимъ образомъ къ Нему приступали“... Та же мысль о тѣсномъ соединенїи благодати съ водою крещенія выражена Оригеномъ и въ другомъ, не менѣе замѣчательномъ мѣстѣ. Разсуждая о томъ, что Христосъ есть Богъ, а Богъ есть огонь поядающій..., что отъ человѣка зависитъ, чтобы Христосъ былъ для него Духомъ, а не пизводилъ огонь на его землю, Оригенъ приводитъ слова Второзаконїя объ огнѣ, жгущемъ до ада и поядающемъ землю и ея произведенїя (XXXII, 22), и говоритъ: „Почему я вспомнилъ объ этомъ? А потому, что и крещеніе, которымъ крестить Иисусъ, состоитъ въ Духѣ Святомъ и огнѣ. Если будешь святымъ, крестишься Духомъ, если же будешь грѣшникомъ, то погрузишься въ

огонь, и одно и то же крещеніе обращается въ осужденіе и огонь для грѣшниковъ, а для тѣхъ, которые съ полною вѣрою обращаются къ Богу, должна быть сообщаемая благодать Святаго Духа“... Здѣсь несомнѣнно идетъ рѣчь о *воду крещенія*: жечь можетъ только вода, которой присуща благодать Святаго Духа, погружаться нельзя въ осужденіе, если вода только символъ.

Отъ Тертуліана мы имѣемъ специальную книгу о крещеніи, въ которой, между прочимъ, поставленъ и вопросъ объ отношеніи благодати къ чувственному знаку, къ водѣ, такъ ясно и рѣшительно, какъ не было это сдѣлано никѣмъ изъ до него бывшихъ церковныхъ писателей, а при рѣшеніи вопроса сдѣлано обобщеніе относительно дѣйствія благодати вообще чрезъ матеріальные знаки. Къ постановкѣ такого вопроса побудило Тертуліана слѣдующее обстоятельство. Направляя свое сочиненіе противъ нѣкоей Квинтилы, отвергавшей крещеніе водою вслѣдствіе дуалистическихъ взглядовъ на матерію, Тертуліанъ естественно долженъ былъ обратить вниманіе на матеріальный элементъ въ крещеніи, какъ на исполнѣе достойное благодати орудіе, чрезъ которое благодать можетъ дѣйствовать и дѣйствуетъ на человека въ крещеніи. Причина заблужденія людей, отвергающихъ воду въ крещеніи, по Тертуліану, заключается въ томъ, что они никакъ не могутъ примирить двухъ вещей: съ одной стороны, простоты дѣла божественныхъ, усматриваемой въ актѣ, а съ другой—величія того дѣйствія, которое составляетъ плодъ акта. Чѣмъ проще совершается крещеніе сравнительно съ пышностью языческихъ мистерій, чѣмъ менѣе по наружности чистымъ выходитъ человекъ, опущенный въ воду и омытый съ произнесеніемъ нѣсколькихъ словъ, тѣмъ невѣроятнѣйшимъ кажется получаемое чрезъ него пріобрѣтеніе... Но почему же вода удостоилась отправлять обязанность столь великой важности? почему не другая какая-ни-

будь матерія? Причина заключается въ древности ея происхождения: это первая по времени стихія, отсюда ея и достоинство, именно то, что она удостоилась быть *сѣдалм-ищемъ Духа Божія*... Духъ, носившійся (при твореніи) надъ водами, предызображалъ крещеніе; святое носилось какъ бы надъ святымъ, или иначе, то, что носило, заимствовало святость отъ того, что надъ нимъ носилось... Такимъ образомъ, *освященная природа воды* и сама получила *силу* освящать... Итакъ, всѣ воды отъ древнихъ прерогативъ происхождения получаютъ, по призваніи Бога, таинство освященія. Ибо немедленно нисходитъ съ неба Духъ и присутствуетъ вверху водъ, освящая ихъ Своимъ присутствіемъ и, такимъ образомъ, освященное само вливаетъ въ себя силу освященія".—Сущность всего сказаннаго Тертуліаномъ о крещеніи водою можно сократить въ слѣдующія положенія: 1) вода избрана Богомъ, съ одной стороны, какъ неразумное и немощное, а съ другой—какъ самое древнее и чистое орудіе, чрезъ которое Богъ обнаруживалъ чудеса своей премудрости и всемогущества въ созданіи міра и чрезъ которое тѣ же свойства Ему угодно проявлять и въ возсозданіи челоуѣка, 2) вода, освященная этимъ употребленіемъ въ рукахъ Божіихъ, получаетъ при крещеніи особенное наитіе Святаго Духа, состоящее въ томъ, что Духъ Святой носится надъ водами, и воды, какъ матерія, находятся подъ вліяніемъ тонкой, духовной, удобно-проникающей въ нее силы Святаго Духа, и сами получаютъ освящающую силу.

Св. Кипріанъ карфагенскій весьма ясно мыслитъ о тѣсномъ соединеніи благодати съ видимымъ знакомъ таинства высказываетъ въ своемъ посланіи къ Помпею. Изложивъ взглядъ паны Стефана, что надъ всякимъ, отъ какой бы кто ереси ни возвращался, не слѣдуетъ совершать крещеніе, а только возложеніе рукъ въ знакъ покаянія, Кипріанъ ставитъ здѣсь ученіе о крещеніи въ тѣсную связь съ ученіемъ о церкви и благодати. У еретиковъ, говоритъ онъ, нѣтъ ни

церкви, ни Духа, такъ какъ церковь и Духъ Святой не могутъ, въ силу единства, дѣлиться; а если у нихъ нѣтъ ни церкви, ни Духа, то не можетъ быть у нихъ и крещенія, которое неотдѣлимо ни отъ церкви, ни отъ Духа. „Если же дѣйствіе крещенія приписываютъ величію имени Иисуса Христа, такъ что всякаго крещеннаго во имя Христа, гдѣ бы то ни было, считаютъ уже обновленнымъ и освященнымъ, то почему же тамъ во имя того-же Христа не возлагаются надъ крещенымъ и руки для сообщенія Святаго Духа,—почему одинаковое величіе одного и того же имени не имѣетъ той же силы въ освященіи крещенія?... Не явную ли нелѣпность утверждаютъ, когда говорятъ, что можно духовно родиться у еретиковъ, у которыхъ однако не признаютъ бытія Духа, а между тѣмъ вторичное рожденіе, въ которомъ мы рождаемся во Христѣ чрезъ купель возрожденія, есть рожденіе духовное. „Ибо очистить грѣхъ и освятить челоуѣка одна вода не можетъ, если не будетъ имѣть еще и Духа“... Изъ этихъ словъ св. Кипріана видно, что въ крещеніи, получаемомъ въ истинной церкви, *въ водѣ* неизрѣнно подается *благодать* Святаго Духа.

Это представленіе о тѣсномъ соединеніи благодати съ видимымъ знакомъ отцы и писатели церкви распространяютъ и на прочія таинства, а въ таинствѣ евхаристіи церковь видѣла всегда измѣненіе видимыхъ элементовъ въ истинное тѣло и истинную кровь Христа.

Понятно само собою, какой отсюда слѣдуетъ выводъ. Такъ какъ въ таинствѣ благодать тѣсно связана съ видимымъ знакомъ, то, очевидно, вмѣстѣ съ этимъ знакомъ она *непрерывно и подается принимающему таинство*. Вотъ мысль, которую констатируетъ католическая теорія *ex opere operato*,—теорія, вполне согласная съ древне-церковнымъ уопредставленіемъ и въ „Посланіи восточныхъ патріарховъ“ выраженная только другими словами: „таинства *необходимо дѣйствуютъ* на челоуѣка благодатію“. Нужно

только, чтобы таинство совершено было въ церкви, въ которой обитаетъ Духъ Святой съ своими благодатными дарами, т. е. нужно, чтобы оно было совершено законно, по апостольскому преемству, поставленнымъ епископомъ или пресвитеромъ, надъ членомъ церкви и по принятому въ церкви чинослѣдованію, и если все это при совершеніи таинства имѣется на лицо, то принимающій таинство непременно получаетъ благодать таинства.

Вопросъ теперь въ томъ, *какъ дѣйствуетъ* на чело-
вѣка *эта, получаемая* въ таинствѣ, благодать? Очевидно, вопросъ этотъ только видоизмѣненіе вопроса объ отношеніи вообще благодати къ свободно - разумнымъ силамъ чело-
вѣка. Какъ и благодать вообще, частная благодать таинства не дѣйствуетъ на чело-
вѣка принудительнымъ образомъ: и свящ. Писаніе, и церковь не признаютъ *irresistibilis gratiae*. Каждое таинство чело-
вѣку сообщаетъ известное благодатное дарованіе; но чело-
вѣкъ долженъ воспользоваться этимъ дарованіемъ и приложить его къ нуждамъ своей духовно-нрав-
ственной жизни свободно, собственною самодѣятельностію. Ап. Павелъ заповѣдаетъ Тимоѳею: *не неради о своемъ дарованіи, живущемъ въ тебѣ, еже дано тебѣ бысть пророчествомъ съ возложеніемъ рукъ священничества* (1 Тим. IV, 14); *вспоминаю тебѣ*, говоритъ онъ ему въ другомъ мѣстѣ, *возгрѣвати даръ Божій, живущій въ тебѣ возложеніемъ руку мою* (2 Тим. I, 6). Изъ этой заповѣди апостола ясно видно, что чело-
вѣкъ можетъ или не радѣть о дарованіи, полученномъ въ таинствѣ, или же возгрѣвать его. Нужно замѣтить, что слово возгрѣвать, по-гре-
чески ἀνασφαιρῆν (буквально, раздуть огонь) указываетъ на такое непрерывно-бдительное, самодѣятельное отношеніе чело-
вѣка къ благодати таинствъ, при которомъ она, какъ раздуваемый огонь, не только горѣла бы равнымъ, а все болѣе и болѣе сильнымъ, пламенемъ. Весьма наглядно эта мысль о самодѣятельномъ отношеніи чело-
вѣка къ дарамъ

благодати, получаемымъ въ таинствахъ, раскрывается въ притчѣ Спасителя о талантахъ: нерадивый, получивши талантъ, закапываетъ его въ землю, а заботливый увеличиваетъ его вдвое. Отсюда и разность въ духовно-нравственной жизни людей: всѣ въ таинствахъ получаютъ одни и тѣ же дары благодати, но не всѣ извлекаютъ изъ нихъ одинаковую для себя пользу.

Такова должна быть ясная постановка вопроса объ условіяхъ дѣйственности таинствъ. При такой постановкѣ, сама собою открывается невѣжественность протестантскихъ заявленій, что православная церковь представляетъ себѣ дѣйствія таинствъ магическими. Отлюдь нѣтъ! Православная церковь смотритъ на таинства, какъ на средства освященія чловѣка, но она никогда не высказывала мысли, что члены ея, принимая таинства, становятся *eo ipso* святыми. А это должно бы быть такъ, если бы она представляла себѣ дѣйствія таинствъ магическими. Если въ православныхъ догматахъ и излагается ученіе о благодатныхъ плодахъ того или другого таинства, то отсюда никакъ, конечно, не слѣдуетъ, что эти плоды и обнаруживаются непременно въ личной жизни каждаго члена церкви. Это теоретическая, идеальная сторона вопроса о таинствахъ. Церковь желаетъ, чтобы таковы были плоды таинствъ для каждаго ея члена, но не говоритъ, что они и бывають такими непременно для всѣхъ, помимо личнаго съ ихъ стороны труда и подвига.

М. Ястребовъ.