



Изъ области сравнительнаго богословія ¹⁾.

II. Обь отношеніи между признаками таинства.

Второй родъ различій между католиками и протестантами въ ученіи о таинствахъ касается вопроса о соотношеніи признаковъ таинства между собою.

Отношеніе первыхъ двухъ признаковъ къ третьему во всѣхъ трехъ вѣроисповѣданіихъ понято одинаково, именно какъ положительное требованіе необходимости для существа таинства божественнаго установленія его какъ со стороны видимаго знака, такъ и со стороны невидимой благодати, имъ обозначаемаго. Единственнымъ диссонансомъ въ этомъ тождествѣ возрѣвній является приложеніе указаннаго требованія касательно божественнаго установленія видимой стороны таинства въ лютеранствѣ, главнымъ образомъ, къ формѣ, а въ реформатствѣ—къ матеріи таинства, каковое различіе, какъ было указано выше, протекаетъ изъ неоднаковаго представленія лютеранъ и реформатовъ о сравнительной важности этихъ двухъ частей видимой стороны таинства для существа послѣдняго.

Гораздо сложнѣе вопросъ обь отношеніи первыхъ двухъ признаковъ таинства между собою. Въ католичествѣ это отношеніе понято правильно, именно какъ объективная

¹⁾ См. Труды Киевск. Дух. Акад., февраль, 1911 г.
Труды Киевск. Дух. Акад. Т. I. 1911 г.

связь *res significata* съ *signum* таинства, и притомъ какъ связь неразрывная, постоянная, независимая не только отъ внутренняго достоинства приступающихъ къ таинству (отъ *dignitas percipientium* или *utentium*), но и отъ самаго акта принятія его (отъ *perceptio* или *usus sacramenti*). Благодать присутствуетъ въ таинствѣ съ самаго момента освященія (въ католичествѣ моментъ этотъ приурочивается къ *verba institutionis*, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи таинства евхаристіи), слѣдовательно *прежде* приступающаго къ нему вступающихъ и *независимо* отъ достоинства приступающихъ. Постоянство связи *res significata* съ *signum* таинства католика выражаются словами: „*sacramenta continent gratiam*“, объективность же этой связи—словами: „*sacramenta conferunt gratiam ex opere operato*“¹⁾. Но актъ сообщенія благодати въ таинствѣ, соответствующенно двойному отношенію ея къ человѣческой свободѣ, заключаетъ въ себѣ два момента: 1) объективный, состоящій, такъ сказать, въ прикосновеніи благодати къ душѣ человѣка, принимающаго таинство, или *сообщеніи* дара благодати въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, (*dare* или *conferre gratiam sacramenti*), и 2) моментъ субъективный, состоящій въ спасительномъ дѣйствіи благодати на душу человѣка, иначе—во внутреннемъ воспріятіи или усвоеніи сообщаемого дара благодати (*habere salutarem effectum*). Первый моментъ (*collatio gratiae*) осуществляется посредствомъ свободы выбора, поскольку ею обуславливается принятіе знака таинства, второй (*salutaris efficientia*) главнымъ образомъ имѣетъ отношеніе къ свободѣ дѣйствія человѣка. Но такъ какъ отношеніе благодати къ матеріальной свободѣ человѣка можетъ быть двойное—непосредственное и посредственное, то и второй моментъ въ актѣ сообщенія благодати въ свою очередь заключаетъ въ себѣ два частныхъ момента, а именно: *salutaris efficientia* таинства состоитъ а) въ непосредствен-

¹⁾ Conc. Trid. sess. VII, de sacr. in genere, can. 6, 8.

ныхъ вліяніяхъ или впечатлѣніяхъ благодати на сердце человѣческое, въ моментъ принятія таинства, обусловливаемыхъ такимъ или инымъ состояніемъ свободы дѣйствія въ принимающемъ таинство, и б) въ сохраненіи и закрѣпленіи полученныхъ въ таинствѣ благодатныхъ вліяній, чрезъ сообразное съ ними употребленіе свободы выбора или, что то же, чрезъ дѣятельность, соответствующую новому благодатному состоянію. Католики, понявъ благодать въ смыслѣ внѣшняго, т. е. не имѣющаго отношенія къ свободѣ дѣйствія, хотя и положительнаго дара праведности, естественно умалчиваютъ о первомъ изъ двухъ моментовъ, мыслимыхъ въ понятіи *salutaris efficientia sacramentorum*, вслѣдствіе чего и второй изъ указанныхъ моментовъ обратился у нихъ въ сохраненіе или удержаніе самой благодати, полученной въ таинствѣ (*conservatio gratiae*, какъ противоположность *amissio*), и такимъ образомъ лишился своего этического значенія, которое онъ могъ имѣть только въ связи съ первымъ моментомъ. Правда, вопросъ о спасительности таинствъ не имѣетъ прямого отношенія къ ученію о существѣ ихъ: таинства остаются дѣйствительными, т. е. сообщаютъ благодать, достаточную для спасенія, независимо отъ достойнаго или недостойнаго отношенія къ нимъ вѣрующихъ. Но на практикѣ невниманіе къ первому моменту спасительности таинствъ и его условіямъ обращаетъ ихъ въ магическія дѣйствія, *ex opere operato* дѣлающія челоуѣка праведнымъ¹⁾.

1) Тридентскій соборъ, повидимому, смягчаетъ этотъ механическій взглядъ на таинства, когда наряду съ выраженіемъ: „*conferre gratiam ex opere operato*“ допускаетъ выраженіе: „*conferre gratiam non ponentibus obicem*“ (sess. VII, de sacr. in gen., can. 6). Но выраженіе: „*non ponentibus obicem*“, заимствованное имъ у бл. Августина (Epist. XXIII), который употребляетъ его въ приложеніи къ дѣтямъ, указывая на ихъ отличительное свойство, имѣетъ явное отношеніе къ свободѣ выбора (въ отрицательномъ

Въ практикѣ римской церкви указанное механическое возвращеніе на таинства выразилось, главнымъ образомъ, въ крещеніи язычниковъ безъ достаточнаго предварительнаго оглашенія; въ недопущеніи дѣтей до извѣстнаго возраста къ конфирмаціи и евхаристіи; въ преобладаніи жертвеннаго значенія евхаристіи надъ сакраментальнымъ его значеніемъ; въ дарованіи индульгенцій и замѣнѣ эпитимій безъ вниманія къ нравственному состоянію кающихся: въ сообщеніи первѣйша идеѣ права надъ идеею силы въ понятіи *власти* быть чадомъ Божиимъ (даруемой въ конфирмаціи), а также власти духовнаго (въ священствѣ) и тѣлеснаго (въ бракѣ) рожденія чадъ Божіихъ¹⁾ и, наконецъ, въ отнятій у едео-

смыслѣ—какъ противленія), которую дѣти еще не могутъ осуществлять, а потому и въ данномъ случаѣ можетъ быть понято, какъ равнозначащее выраженію: „*percipientibus*“ (т. е. приступающимъ къ таинству). См. *Apol. Conf. Aug.*, art. VII, § 18, гдѣ католическое выраженіе: „*post renentí obsecr*“ понято именно въ последнемъ смыслѣ.

1) Преобладаніе юридическаго момента надъ нравственнымъ, объективнаго надъ субъективнымъ въ католическомъ понятіи о духовной власти, получаемой въ таинствахъ, можно усматривать по отношенію къ конфирмаціи—въ требованіи, чтобы это таинство совершалось только епископомъ, непременно въ храмѣ и надъ дѣтьми, уже достигшими извѣстнаго возраста, послѣ сознательнаго исповѣданія ими вѣры и принятія на себя обѣтовъ крещенія (цѣль—утверженіе этихъ актовъ формальной свободы); по отношенію къ таинству священства—въ объединеніи епископства и пресвитерства въ общемъ понятіи жречества, вѣдѣствіе чего епископство и не выдѣляется въ особую степень (*ordo*), отличную отъ пресвитерства (*Conc. Trid. sess. XXIII, cap. II*); наконецъ, въ отношеніи таинства брака—въ приуроченіи момента совершенія его къ т. наз. завѣрительнымъ (обѣтнымъ) формуламъ, произносимымъ женихомъ и невѣстою предъ священникомъ (*Marten, De antiquis eccl. ritibus, Antverpiae, ed. 2-nda, MDCC. XXXVI, T. II, l. 1, c. IX „Contractum per consensum matrimonium“*, p. 347), въ силу чего таинство это обращается въ церковно-юри-

помазанія значенія благодатнаго средства, врачующаго немощи духовныи и тѣлесныя ¹⁾).

Протестанты, въ противовѣсъ католикамъ, обратили особенное вниманіе на вопросъ о спасительности таинствъ

дическій актъ, подобный нотаріальному договору, при чемъ назначеніе священника заключается лишь въ ратификаціи этого договора въ качествѣ представителя церкви (заключительныя слова чинослѣдованія брака въ нынѣ дѣйствующемъ ритуалѣ: „Quos ergo Dominus conjunxit, homo non separet. Et ideo matrimonium inter vos contractum ego autoritate Ecclesiae Catholicae confirmo, ratifico: in nomine Patris etc.“).

¹⁾ Самостоятельное значеніе елеопомазанія, при таинствѣ покаянія, можно надлежащимъ образомъ обосновать лишь на различеніи двухъ сторонъ въ понятіи человѣческой свободы и соотвѣствующихъ имъ въ процессѣ оправданія. Покаяніе имѣетъ не посредственное отношеніе къ формально-юридической сторонѣ указанного процесса, снимая съ человѣка только *reatus* личнаго грѣха, но оставляя въ неприкосновенности *materiale peccati*, т. е. ту нравственную порчу, которая остается въ душѣ человѣка послѣ совершенія имъ грѣховнаго акта. Постепенное изглажденіе этой порчи совершается чрезъ противоположную грѣху нравственную дѣятельность, обѣтъ которой грѣшникъ даетъ, приступая къ покаянію, и затѣмъ осуществляетъ его при помощи благодатныхъ вліяній, получаемыхъ имъ въ другихъ таинствахъ и особенно въ евхаристіи. Но бываютъ моменты въ жизни человѣка, когда онъ лишается возможности совершать свое освященіе путемъ добродѣтельной жизни. Таково состояніе продолжительной и тяжелой болѣзни, сопровождаемое обыкновенно состояніемъ духовной слабости и разстройства, когда человѣкъ, прикованный къ одру болѣзни, не имѣетъ возможности закрѣплять актами формальной свободы тѣ добрыя движенія, которыя возбуждаются въ душѣ его благодатію, когда, вълѣдствіе этого, онъ становится безсильнымъ удерживать грѣховную сторону своего существа (похоть) въ подчиненіи закону Божію, когда низшія, земныя, грѣховныя начала начинаютъ получать въ немъ перевѣсъ надъ высшими, духовными. Елеосвященіе, совершаемое надъ такого рода больными, очевидно, ближайшимъ образомъ относится

и ея условіяхъ; но подѣ влияніемъ своихъ одностороннихъ воззрѣній на существо оправданія они не только смѣшали оба вышеуказанные момента въ понятіи *salutaris efficientia sacramenti*, но и совершенно извратили надлежащее представленіе о связи *res significata* съ *signum* таинства, т. е. представленіе о дѣйственности таинства. Такъ, лютеране, понявъ *res sacramenti*, какъ виѣшній и въ то же время отрицательный даръ благодати (прощеніе или, точнѣе, невѣрніе грѣховъ), съ одной стороны вынуждены были отвергнуть объективное присутствіе благодати въ таинствахъ, ибо всякое объективное бытіе не иначе можетъ быть умопредставляемо нами, какъ бытіе положительное (отрицательное бытіе—*contradictio in adjecto*), съ другой—извратить истинное представленіе о первомъ моментѣ спасительности таинствъ, имѣющемъ непосредственное отношеніе къ свободѣ дѣйствія, понявъ его, какъ чисто виѣшній актъ полученія благодати оправданія чрезъ вѣру (*assertio remissionis peccatorum per fidem*). Та же вѣра является въ лютеранствѣ и единственнымъ началомъ, осуществляющимъ второй моментъ въ понятіи *salutaris efficientia sacramenti*, имѣющей ближайшее

къ матеріально-нравственной сторонѣ процесса оправданія, имѣя главнымъ назначеніемъ своимъ возстановленіе пришедшей, подѣ влияніемъ тяжкаго недуга, въ разстройство матеріальной свободы чловѣка чрезъ оживленіе въ немъ добрыхъ началъ, — исцѣленіе больного отъ нравственной, грѣховной немощи и затѣмъ уже отъ тѣлесной болѣзни, какъ дальнѣйшаго послѣдствія этой немощи (см. кат. м. Филарета, гдѣ значеніе елеосвященія полагается въ „исцѣленіи немощей тѣлесныхъ *посредствомъ* исцѣленія отъ духовныхъ“). Католики съ точки зрѣнія своихъ односторонне-юридическихъ воззрѣній на оправданіе естественно лишили елеосвященіе вышеуказаннаго значенія, обративъ его въ актъ напутствія умирающихъ съ преобладающимъ значеніемъ въ этомъ актѣ т. наз. *смертной* индульгенціи.

отношеніе къ свободѣ выбора, именно—какъ единственное условіе сохраненія отрицательнаго дара прощенія грѣховъ; ибо употребленіе свободы выбора, поскольку оно проявляется въ добрыхъ дѣлахъ возрожденныхъ (въ nova obedientia), по лютеранской системѣ возрѣній, не имѣетъ никакого отношенія къ дѣлу спасенія человѣка¹⁾. Такимъ образомъ, по представленію лютеранъ, таинства ни содержатъ въ себѣ благодать (non continent gratiam) ни сообщаютъ ее приступающимъ къ нимъ (non conferunt gratiam) ex opere operato, но содержатъ въ себѣ лишь обѣтованіе о благодати: послѣднія, какъ отрицательный даръ прощенія грѣховъ (remissio peccatorum), можетъ только субъективно присутствовать въ таинствѣ въ моментъ принятія его (т. е. можетъ стоять лишь во временной и субъективной связи съ signum таинства), именно подъ условіемъ вѣры въ обѣтованіе о прощенія грѣховъ со стороны приступающихъ къ таинству²⁾.

1) Form. conc., P. 1, art. III, aff. 8; art. IV, aff. 7 et 15.

2) Выраженіе: „sacramenta continent gratiam“ не осуждается прямо въ символическихъ книгахъ лютеранъ,—ибо въ противномъ случаѣ Мёлеръ не находилъ бы возможнымъ отвергать взглядъ Маргейнке, по которому различіе между католиками и лютеранами въ ученіи о таинствахъ главнымъ образомъ состоитъ будто бы въ томъ, что по возрѣнію первыхъ таинства continent gratiam, а по ученію вторыхъ—conferunt gratiam (Möhler, Symbol., 261, 2). Указанное выраженіе—будемъ ли понимать его одновременно въ смыслѣ *временнаго* (независимости присутствія благодати въ таинствѣ отъ акта принятія послѣдняго) и *мѣстнаго*, пространственнаго (въ смыслѣ объективности присутствія благодати въ таинствѣ, хотя бы только in usu) отношенія res significata къ signum таинства, или же въ смыслѣ одного только послѣдняго отношенія—implicite заключается въ выраженіи: „sacramenta conferunt gratiam ex opere operato“ (ибо для того, чтобы сообщить что-нибудь, нужно прежде *имѣть*, что сообщить) и, слѣдовательно, стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ послѣднимъ. Последнее же положеніе было рѣшительно отвергнуто лютеранами въ первоначаль-

Изложенный взгляд лютеранъ на отношеніе res significata къ signum таинства, всецѣло развившійся на почвѣ ихъ общихъ воззрѣній на оправданіе, не былъ однако ихъ единственнымъ и всегдашнимъ представленіемъ, а слѣдовательно и неотъемлемою частью лютеранской системы вѣроученія, но составляетъ лишь одинъ изъ переходныхъ моментовъ въ развитіи этой системы. Съ самаго начала реформаціи мы видимъ въ лютеранствѣ два существенно различныя воззрѣнія на таинства: одно общее, апіорное, касающееся таинствъ вообще и развившееся, какъ мы видѣли выше, изъ общихъ лютеранскихъ воззрѣній на оправданіе, какъ на пріятіе вѣроу виѣшняго и отрицательнаго дара

ной стадіи развитія ихъ воззрѣнія на таинства. См. Luther, Opp. Jen. LIII, fol. 266. 6, 287 (цит. въ Symb. Möhler'a, 259, 2): „Omnia sacramenta ad fidem aliendam sunt iustituta... Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis seu esse signa efficacia gratiae... Nisi hoc modo efficacia dixeris, quod si adsit fides indubitata, certissime et efficacissime gratiam coferunt. 289 6. Error enim est sacramenta novae legis differre a sacramentis veteris legis penes efficaciam significationis“. Conf. Aug., art. XIII: „Utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur. Damnant igitur illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata“. Apol. Conf. Aug. art. VII, § 3: Sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei, et quibus addita est promissio gratiae. § 18: Damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis... hoc est, sine fide. § 20. Promissio est inutilis, sine fide accipiatur. At sacramenta sunt signa promissionum. Igitur in usu debet accedere fides. § 21. Et loquimur hic de fide speciali, quae praesenti promissioni credit, non tantum quae in genere credit Deum esse, sed quae credit offerri remissionem peccatorum“. Срв. Melancht., Loci theol., p. 142, цитов. въ Möhlers Symbol., 270, 1.

благодати (прощенія грѣховъ), другое — частное, фактическое, имѣющее отношеніе главнымъ образомъ къ таинству евхаристіи и опредѣляемое съ одной стороны ясными и положительными свидѣтельствами Писанія, съ другой — антагонизмомъ лютеранъ къ католичеству. Причину этой двойственности ¹⁾ первоначальныхъ лютеранскихъ воззрѣній на таинства слѣдуетъ искать въ томъ обстоятельствѣ, что ученіе объ оправданіи, взятое въ своей отдѣльности, не содержитъ въ себѣ прямо, какъ составную часть, ученія о таинствахъ, такъ какъ имѣетъ своимъ предметомъ вопросъ объ отношеніи благодати къ свободѣ челоѣка, а не къ видимой природѣ (знаку таинства), иными словами — оно имѣетъ дѣло съ условіями пріятія и усвоенія благодати природою челоѣка, не касаясь способовъ ея сообщенія. Такъ, вѣра, по лютеранской системѣ воззрѣній на оправданіе, есть собственно условіе или орудіе (*instrumentum*) полученія благодати оправданія, но не сила, реализующая актъ сообщенія послѣдней, или, слѣдуя среднесѣковой терминологіи, она не есть заслуживающая, но лишь инструментальная причина оправданія (не *meritoria causa*, а только *instrumentalis*). Такое или иное пониманіе существа оправданія можетъ имѣть лишь отрицательное значеніе при рѣшеніи вопроса о дѣйственности таинствъ (т. е. объ отношеніи *res significata* къ *signum* таинства) и притомъ не само по себѣ, а лишь въ связи съ фактами жизни оправданія, засвидѣтельствованными Писаніемъ и исторією церкви, и именно съ тѣмъ очевиднымъ фактомъ, что не все, принимающіе таинства, спасаются. Для лютеранъ этотъ фактъ не могъ служить основаніемъ къ отрицанію дѣйственности таинствъ, такъ какъ онъ легко объясняется свободою противленія благодати, допускаемою

¹⁾ Слѣды этой двойственности ясно выступаютъ уже въ Аугсб. исповѣданіи, V и XIII члены котораго служатъ выраженіемъ иныхъ началъ, по сравненію съ X членомъ.

ими въ возрожденныхъ. Отсюда учене объ объективной связи благодати съ знакомъ таинства является только излишнимъ при представлении о *res significata sacramenti*, какъ о ви́шнемъ и въ то же время отрицательномъ дарѣ прощенья грѣховъ, но не противорѣчащимъ прямо этому представлению, такъ какъ объективность указанной связи касается собственно благодати, какъ оправдывающей силы Божией, которая необходимо мыслится нами какъ объективная, положительная, хотя бы то и духовная сущность, а не результатовъ дѣйствія этой силы или, точнѣе, взаимодействія ея съ природою человѣка, къ которымъ причисляемо лишь представление субъективныхъ отношеній Лютеране, отрицая отношеніе благодати къ матеріальной свободѣ человѣка, не могутъ уяснить себѣ лишь необходимости положительнаго дара благодати для произведенія чисто отрицательнаго дѣйствія (прощенья грѣховъ). Въ самомъ дѣлѣ, если оправдывающая вѣра лютеранъ (*fides justificans* или *fiducia*) въ своемъ первомъ моментѣ (*notitia*) рождается изъ слуха (*ex auditu*), во второмъ (*actus credendi*)—есть всецѣло дѣйствіе формальной свободы человѣка, въ третьемъ (*sentitudo*)—является лишь простымъ слѣдствіемъ логическаго соотношенія первыхъ двухъ моментовъ, то въ лютеранскомъ пониманіи процесса оправданія въ смыслѣ возникновенія и роста вѣры въ человѣкѣ совершенно не остается мѣста для мысли о положительныхъ и внутреннихъ освящающихъ дѣйствіяхъ благодати на природу человѣка, вслѣдствіе чего и самое представление о благодати, какъ положительномъ и внутреннемъ дарѣ, является, также какъ и въ католициствѣ, искусственнымъ ви́шнимъ придаткомъ, органически не связаннымъ съ основными началами ихъ воззрѣній на оправданіе. Будучи не въ состоянн указать надлежащее значеніе положительному дару благодати въ процессѣ оправданія, лютеране первоначально отвергли и самый даръ, какъ

излишній,— пріемъ естественный, но не оправдываемый требованіями логики.

Еще менѣе имѣли лютеране фактическихъ основаній для отрицанія объективнаго присутствія благодати въ таинствахъ. Свящ. Писаніе прямо и рѣшительно говоритъ о благодати таинствъ, какъ о положительной и объективной сущности (напр, о Духѣ Святомъ и Его возрождающей силѣ въ крещеніи, о тѣлѣ Христовомъ въ евхаристіи). Что же касается отрицательныхъ побужденій, проистекающихъ изъ антагонизма къ католичествому, то слѣдуетъ помнить, что главнѣйшія практическія заблужденія римской церкви касательно таинствъ покоятся, съ одной стороны, на особенностяхъ въ представленіи временнаго отношенія *res significata* къ *signum* таинства, какъ независимости присутствія благодати въ таинствѣ отъ акта принятія послѣдняго (отъ *usus sacramenti*), съ другою—на практическомъ невниманіи къ условіямъ спасительности таинствъ, опирающемуся въ свою очередь на представленіи о *res significata sacramenti*, какъ о благодатномъ дарѣ, хотя и положительномъ, но въ то же время внѣшнемъ для челоука, при чемъ первая особенность могла служить источникомъ злоупотребленій только въ связи съ послѣднею. Но для противовѣса индифферентному отношенію римской церковной практики къ требованіямъ отъ лицъ, приступающихъ къ таинствамъ, достаточно было уяснить значеніе вѣры, какъ условія спасительности таинствъ (другихъ условій лютеране, какъ извѣстно, не признаютъ). Что же касается католическаго представленія о временномъ отношеніи *res significata* къ *signum* таинства, какъ о независимости присутствія благодати въ таинствѣ отъ акта принятія послѣдняго, то отрицательное отношеніе къ этому представленію не только не вызывалось какою-либо существовающею необходимостію съ точки зрѣнія лютеранъ, какъ представленію, ведущему къ практическимъ злоупотребленіямъ

лишь въ связи съ фактическимъ пренебреженіемъ извѣстными требованіями оги приступающихъ къ таинствамъ, но и было бы дѣломъ рѣшительно незаконнымъ, такъ какъ указанное представленіе имѣетъ за себя положительныя данныя въ Писаніи (Христосъ назвалъ хлѣбъ Своимъ тѣломъ и чашу Своею кровію предварительно момента вкушенія ихъ учениками). Наконецъ, если допустить, что для лютеранъ существовала необходимость такого отрицанія¹⁾, то и въ такомъ случаѣ, въ цѣляхъ удовлетворенія указанной необходимости, достаточно было бы ограничить католическое положеніе: „*sacramenta continent gratiam*“ чрезъ дальнѣйшее опредѣленіе „*in actu*“ (т. е. во время акта принятія).

Такимъ образомъ, ни апіорныя ни фактическія основанія, которыми располагали первые вожди лютеранства, не были достаточны для отрицанія объективнаго присутствія благодати въ таинствахъ. Вотъ почему, когда въ спорахъ съ католиками эта недостаточность была выяснена, изложенное выше общее, апіорное воззрѣніе лютеранъ на таинства, подъ вліяніемъ положительныхъ свидѣтельствъ Писанія въ пользу объективнаго присутствія благодати въ таинствахъ, измѣнилось до полного соответствія съ вторымъ, частнымъ воззрѣніемъ, касавшимся главнымъ образомъ присутствія тѣла Христова въ евхаристіи, объективность котораго лютеране съ самаго начала реформаціи защищали противъ реформатовъ. Перемѣна эта выразилась въ томъ, что положеніе: „*sacramenta continent gratiam*“ было принято лютеранами, хотя и съ извѣ-

¹⁾ Необходимость эта могла протекать изъ общаго стремленія протестантовъ отвергнуть жертвенное значеніе евхаристіи, признаніе котораго, въ качествѣ одного изъ условій, предполагаетъ мысль о присутствіи благодати (тѣла Христова) въ таинствѣ предварительно акта принятія таинства.

стнымъ ограниченіемъ: „in usu“ (по крайней мѣрѣ, смыслъ выраженія, если не буква ¹⁾), слѣдствіемъ чего было затѣмъ пріятіе положенія: „sacramenta conferunt gratiam“, причемъ только выраженіе: „ex opere operato“, какъ слишкомъ живо напоминавшее внѣшній, механическій взглядъ схоластиковъ на отношеніе благодати къ природѣ (къ внѣшнему знаку и къ свободѣ челоуѣка), было отвергнуто и замѣнено по существу своему равносильными ему выраженіями „ex mandato Dei“, „ex praescripto“ или „promissione Evangelii“ ²⁾.

1) Извѣстная теорія „соприсутствія“ (consubstantiatio), принятая лютеранами взамятъ католическаго „пресуществленія“ (transsubstantiatio), служитъ выраженіемъ ограниченія положенія: „ss. continent gratiam“ чрезъ „in u-c, или, по крайней мѣрѣ (такъ какъ соприсутствіе мыслимо и внѣ акта пріятія таинства), измышлена для объясненія возможности присутствія благодати въ таинствѣ *только* in usu; ученіе же о вкушеніи тѣла Христова невѣрующими и недостойными (asceptio ab indignis, infidelibus) служитъ выраженіемъ объективности этого присутствія. Formula concordiae утверждаетъ оба эти положенія. См. Р. II, art. VII, §§ 35, 63, 88.

2) Саксонскіе Articuli visitatorii (см. Haze, p. 862 sqq.) въ числѣ пунктовъ реформатскаго ученія о таинствахъ, подлежащихъ осужденію, почитаютъ слѣдующія положенія: а) „Baptismum non operari, neque conferre regenerationem, fidem, gratiam et salutem, sed tantum significare et obsignare ista“; б) Regenerationem non fieri in vel cum baptismo; в) Salutem non dependere a baptismo“ etc. Что же касается замѣны „ex opere operato“ чрезъ „ex praescripto, mandato, institutione Dei“, то слѣдуетъ замѣтить, что ученіе о зависимости дѣйственности таинства исключительно отъ Божественнаго установленія его, первоначально раскрытое лютеранами въ противовѣсъ католическому ученію о дѣйственности таинства ex opere operantis (ex intentione ministri), было выставлено католиками въ качествѣ аргумента противъ первоначальнаго ученія самихъ лютеранъ о дѣйственности таинствъ ex

Реформаты, отвергну свободу въ падшемъ и возрожденномъ челоѣкѣ, въ непреодолимости дѣйствій на него благодати имѣли основаніе для отрицанія объективной связи *res significata* съ *signum* таинства. Не трудно видѣть, впрочемъ, что указанное основаніе имѣеть силу лишь въ связи съ фактомъ оправданія не всѣхъ, приступающихъ къ таинствамъ. Если бы этотъ фактъ не былъ ясно засвидѣтельствованъ въ Писаніи и не подтверждался бы ежедневнымъ опытомъ жизни, то ученіе о *gratia irresistibilis*, взятое въ своей отдѣльности отъ него и сопоставленное съ прямыми свидѣтельствами Писанія касательно объективнаго присутствія благодати въ таинствахъ, не только не противорѣчило бы призванію послѣдняго, но, при отсутствіи условій спасительности таинствъ *ex parte hominis*, мысль о которыхъ не совместима съ понятіемъ о *gratia irresistibilis*, даже сообщало бы выраженію „*conferre gratiam ex opere operato*“ (или *ex praescripto evangelii*) тотъ преувеличенный смыслъ, который усвоенъ ему практикою римской церкви и который немногимъ отличается отъ ученія Триденгскаго собора (послѣдній

opere suscipientis или *utentis* (Sarpi, Hist. Conc. Trid. I, 423, 424, цитов. Hardwick'омъ въ The History of the XXXIX articles of religion, p. 130. n. 1, 2). Ненависть лютеранъ къ выраженію „*ex opere operato*“ обуславливалась двумя причинами: а) указанное выраженіе необходимо предполагаетъ положеніе: „*ss. continent gratiam*“, къ которому собственчо и относится, по католической системѣ воззрѣній, ограниченіе: „*ex mandato Dei, ex praescripto evangelica*“; *conferunt* же таинства благодать лишь въ силу того, что *continent* еѣ, т. е., *ex opere operato*, б) то же выраженіе въ католичество сообщаеъ положенію „*conferre gratiam*“ значеніе, равносильное слову „*justificare*“ вѣдѣствіе смѣшенія дѣйственности таинствъ съ первымъ моментомъ спасительности. См. Conf. Aug., art. XIII („*Damnaut igitur illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent*“).

отождествляетъ дѣйственность таинствъ съ первымъ моментомъ спасительности ихъ, поставляя пребываніе въ состояніи благодати или, точнѣе, сохраненіе полученной благодати въ зависимость отъ дѣлъ человѣческихъ, тогда какъ реформаты своимъ ученіемъ о *gratia irresistibilis et finaliter perseverans*, совершенно сливаютъ дѣйственность таинствъ съ обоими моментами спасительности). Только фактъ опредѣленнаго числа спасаемыхъ изъ среды лицъ, приступающихъ къ таинствамъ, дѣлаетъ ученіе о *gratia irresistibilis* несомнѣстимымъ съ признаніемъ объективнаго присутствія благодати въ таинствахъ. Отсюда реформаты отвергли не только католическое положеніе: „*sacramenta continent gratiam*“, но и „*conferunt gratiam ex opere operato*“ съ его лютеранскою перефразировкою: „*ex praescripto etc. evangelii*“. При этомъ Цвингли съ свойственною ему примолинейностью апіорной мысли, какъ извѣстно, не всегда оправдываемой въ своихъ выводахъ при столкновеніи съ фактами дѣйствительности, отвергъ всякое (и объективное и субъективное) присутствіе благодати въ актѣ принятія таинства, допустивъ между *res significata* и *signum* таинства связь лишь мысленную, *per contemplationem fidei*. По его мнѣнію, для приступающаго къ таинству нужна вѣра, послѣдняя же *всесильно* обязана своимъ происхожденіемъ благодати; слѣдовательно, дѣйствіе благодати на человѣка должно предшествовать акту принятія таинства ¹⁾. Но Цвингли а) опустили

1) *Zwinglii fidei ratio*: „Credo imo scio omnia sacramenta tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent... Nam gratia ut a spiritu Divino fit aut datur, ita donum istud ad solum Spiritum pervenit. Dux autem vel vehiculum Spiritui non est necessarium, ipse enim est virtus et latio, qua cuncta feruntur... Breviter Spiritus ubi vult spirat... Veritas haec locuta est, non igitur hac mersione, non hoc haustu, non illa deun-

ить вниманія то обстоятельство, что люди могут приступать къ тайствамъ не изъ-за религіозныхъ только побужденій, а б) понять медленный и постепенный по своему существу процессъ оправданія, какъ мгновенный актъ возникновенія вѣры подъ дѣйствіемъ благодати на матеріальную свободу челоуѣка (*creatio persuasionis fidei*, въ противоположность свободному *actus credendi* лютеранъ). Кальвинъ допустилъ нѣкоторую возможность, или нѣкоторое подобіе вѣры въ отверженныхъ, а слѣдовательно и наличность побужденій у нихъ къ участию въ тайствахъ¹⁾. Помимо того, онъ понималъ оправданіе въ смыслѣ медленнаго, хотя и творческаго, процесса обновленія падшаго челоуѣка, возстановленія въ немъ свободы дѣйствія къ добру, проявляющейся не въ вѣрѣ только, но и въ дѣлахъ. Отсюда для него возможно было представленію объ одновременности дѣйствія

etione adfertur Spiritus gratia; nam si sic, jam sciretur quomodo, ubi, quo et in quod ferretur Spiritus; nam si sacramentis alligata est gratiae praesentia et efficacia, jam quo adferuntur, operantur: quo non adhibentur, flaccescunt omnia. Nec est, ut materiam sive subjectum censentur Theologi, quod hujus dispositio ante requiratur, hoc est, quod baptismi aut eucharistiae gratia (sic loquuntur isti) ei conferatur, qui prius sit ad hoc adornatus. Nam si qui istam per sacramenta gratiam recipit secundum ipsos, aut ipse se ipsum ad hoc praeparat, aut a Spiritu praeparatur. Si se ipsum praeparat, ergo et ex nobis aliquid possumus, et gratia praeveniens nihil est. Si a Spiritu praeparatur ad gratiae acceptionem, quaero: an hoc etiam fiat sacramento duce, an extra sacramentum. Si sacramento mediante, ergo sacramento paratur homo ad sacramentum, et sic usque ad infinitum processus erit: nam semper ad sacramenti praeparationem requiratur sacramentum. Si vero citra sacramentum praeparatur ad sacramentalis gratiae acceptionem, ergo Spiritus sua benignitate adest ante sacramentum, et perinde gratia et facta et praesens est antequam adfertur sacramentum“.
Niemeier, Coll. confess., p 24, 25.

¹⁾ Calv. Instit., L. III, c. II, ss. 11, 12.

благодати Божіей на человѣка съ актомъ принятія послѣднимъ таинства, наряду съ представленіемъ о слѣдованіи каждаго изъ этихъ двухъ актовъ другъ за другомъ въ порядкѣ времени. И дѣйствительно, отрицая объективность присутствія благодати въ таинствѣ предварительно акта принятія его („*continere gratiam*“), а также въ самый моментъ принятія („*conferre gratiam ex opere operato*“ или „*ex mandato, praecepto etc. Dei*“), Кальвинъ въ то же время допускаетъ дѣйствіе благодати на приступающаго къ таинству не только прежде и послѣ, но и въ самый моментъ принятія таинства, въ томъ, впрочемъ, единственномъ случаѣ, когда участникомъ таинства является избранный, или предопредѣленный къ спасенію¹⁾. Иными словами, Кальвинъ допускаетъ возможность субъективнаго²⁾ присутствія благодати въ таинствѣ *in usu*, но именно только возможность, такъ какъ актъ принятія таинства ни въ какомъ случаѣ не мыслится имъ, какъ необходимый моментъ для дѣйствія благодати на предопредѣленныхъ къ спасенію³⁾. Возврънн

1) *Calv. Institut. L. IV, c. XIV, s. 9.* Въ отношеніи къ таинству евхаристіи Кальвинъ отказывается, повидимому, даже отъ послѣдняго ограниченія. *Ibid. L. IV, c. XVII, s. 33.*

2) Субъективность эта обуславливается не вѣрою, какъ въ первоначальномъ лютеранскомъ воззрѣніи на отношеніе *res significata* къ *signum* таинства, а избраніемъ (точнѣе, внѣшнею свободою избраннаго, обнаруженіемъ которой служитъ актъ приступающаго къ таинству); вѣра же (не *similitudo* только *fidei*, допускаемое имъ и въ отверженныхъ, но *vera fides*) служитъ только признакомъ, или показателемъ (*indicium*) избранія, какъ необходимое слѣдствіе дѣйствія *gratiae irresistibilis*.

3) Кальвинъ идетъ такъ далеко въ своемъ стремленіи приблизиться къ католическому образу представленія о связи *res significata* съ *signum* таинства, что ничего не находитъ несогласнаго съ началами своей системы въ положеніи: „*ss. conferunt gratiam*“; онъ отвергаетъ только выраженіе: „*per se conferunt gratiam*“. *Inst. L. IV, c. XIV, s. 17.*

Кальвина съ различною степенью ясности воплощены въ большинствѣ реформатскихъ вѣроизложеній 1). *)

А. Рождественскій.

1) Наилучшимъ символическимъ выраженіемъ реформатскихъ возрѣній на таинства въ послѣдней, кальвиновской стадіи ихъ развитія служить *Consensio Tigurina*, составленное Кальвиномъ и его единомышленниками въ 1549 году въ цѣляхъ сближенія послѣдователей Цвингли съ лютеранами по вопросу объ евхаристіи (подробнѣе о происхожденіи и назначеніи сего исповѣданія см. въ ст. С. В. Назаревскаго: „Іоаннь Кальвинъ—реформаторъ XVI вѣка“, помѣщенной въ „Прав. Обзор.“ за 1879 г., декабрь, стр. 675), вмѣстѣ съ приложеннымъ къ нему *Consensionis capituli expositio*, написаннымъ самимъ Кальвиномъ (помѣщены у Niemeyer'a въ *Collectio confessionum*). Это *Consensio* содержитъ въ себѣ 26 членовъ, изъ коихъ въ первыхъ пяти раскрывается идея духовнаго и въ то же время реального общенія вѣрующихъ со Христомъ, а въ остальныхъ выясняется назначеніе таинствъ въ дѣль такового общенія. Вопросъ объ отношеніи *res significata* къ *signum* таинства съ особенною ясностью излагается въ XII, XIII, XVI—XX членахъ, изъ коихъ первый приводимъ дословно: (*Sacramenta per se nihil efficiunt*). *Praeterea, si quid boni nobis per sacramenta confertur, id non fit propria eorum virtute, etiam si promissionem, qua insignantur, comprehendas. Deus enim solus est, qui Spiritu suo agit. Et quod sacramentorum ministerio utitur, in eo neque vim illis suam infundit, neque Spiritus sui efficaciae quicquam derogat: sed pro ruditatis nostrae captu ea tanquam adminicula sic adhibet, ut tota agendi facultas maneat apud ipsum solum*“. Содержаніе остальныхъ членовъ ясно уже изъ самыхъ заглавій ихъ: XIII—*Deus organo utitur, sed ita ut omnis virtus ejus sit*; XVI—*Non omnes sacramento participantes re quoque participant*; XVII—*Sacramenta non conferunt gratiam*; XVIII—*Omnibus offeruntur Dei dona, fideles duntaxat percipiunt*; XIX—*Fideles ante et extra sacramentorum usum Christo communicant*; XX—*Adeo non alligatur gratia actioni sacramentorum, ut fructus eorum percipiatur aliquando post actionem*.

*) Продолженіе слѣдуетъ.