

Изъ области сравнительнаго богословія ¹⁾

Ученіе западныхъ исповѣданій о причинахъ оправданія.

(О добрыхъ дѣлахъ. Отношеніе ихъ къ процессу оправданія. О внутренней природѣ добрыхъ дѣлъ: качественная и количественная стороны достоинства добрыхъ дѣлъ. Отношеніе добрыхъ дѣлъ къ вѣрѣ и обуславливаемое этимъ отношеніемъ положительное значеніе ихъ въ дѣлѣ спасенія человека. О любви, какъ началѣ добродѣлянія).

Соборъ Тридентскій, при исчисленіи причинъ оправданія, относитъ дѣла оправданныхъ къ формальной причинѣ (Sess. VI, cap. VII, цитов. выше). По опредѣливъ грѣхъ, какъ лишеніе или утрату первобытнаго дара праведности (*amissio justitiae originalis*), и вслѣдъ затѣмъ—оправданіе, какъ обратное полученіе этого утраченнаго чрезъ грѣхъ дара, соборъ не могъ указать добрымъ дѣламъ оправданныхъ надлежащаго мѣста и значенія въ этомъ процессѣ полученія. Если благодать оправданія или, что то же, праведность²⁾, сооб-

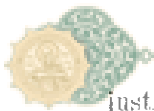
1) См. Тр. К. Д. А., 1910 г., февраль.

2) Смѣшеніе благодати оправданія (*gratia justificationis*) съ праведностью (*justitia*), силы оправдывающей съ результатами ея воздѣйствія на природу человека, проходитъ чрезъ все опредѣленія Тридентскаго собора, вслѣдствіе чего выраженія: *accipere, obtinere, consequi, augere, conferre gratiam justificationis*

дается (conferitur) человѣку непосредственно въ таинствахъ, для дѣйственности же таинствъ отъ приступающаго къ нимъ требуется лишь *consensio* (*assentio*¹⁾, то остается добрыя дѣла или поставить въ качествѣ прецедента къ самому акту получения дара благодати, или же отнести къ послѣдствіямъ пребыванія этого дара въ человѣкѣ. Вотъ почему въ католициствѣ добрыя дѣла или предшествуютъ оправданію, или же слѣдуютъ за нимъ, но ни въ какомъ случаѣ не мыслятся въ понятіи самого оправдательнаго процесса, какъ одинъ изъ его существенныхъ моментовъ или факторовъ, назначеніе котораго, по православному образу представленія, состоитъ въ усвоеніи благодати оправданія и въ обновленіи съ помощію ея поврежденной грѣхомъ нравственной природы человѣка. Для католиковъ, отвергнувшихъ третью, нравственно-психологическую сторону въ понятіи оправданія (*rectificatio*), добрыя дѣла не могли быть ничѣмъ инымъ, какъ заслугами (*merita*), при чемъ дѣла, предшествующія оправданію (*opera gratiae actualis*), по ихъ воззрѣнію, являются заслуживающими *приращеніе* благодати (*augmentum gratiae*), а дѣла, слѣдующія за оправданіемъ (*opera gratiae habitualis*),—вѣчную жизнь (*vitam aeternam*). Значеніе дѣлъ перваго рода исчерпывается въ понятіи *dispositio, praeparatio ad recipendam, consequendam, obtinendam etc.*

являются совершенно равнозначными выраженіямъ: *accipere* или *recipere in se, adipisci, augere, infundere justitiam* или даже *justificationem*. См. Sess. VI, cap. 7, 10, 14, 16; cap. 3, 4, 9, 22, 24, 29, 30 et. 32. См. также Sess. VII, can. 6, гдѣ *gratia* и *justitia* явно отождествляются („*gratiae vel justitiae*“).

¹⁾ Sess. VII, can. 6: „*Si quis dixerit, sacramenta... gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel justitiae... anathema sit*“.



justitiam (расположенія, предуготовленія къ принятію, наследованію, достиженію праведности), значеніе дѣлъ второго рода—въ понятіи *сохраненія* уже принятой праведности (*conservatio receptae justitiae*), а также соблюденія самого оправданнаго къ вѣчной жизни или, что же, въ состояніи спасенія (*in statu salutis*). Введеніемъ новыхъ терминовъ: *dispositio*, *praeparatio*, *conservatio* (последняго особенно въ соединенія съ выраженіемъ: *in statu salutis*), а также усвоеніемъ значенія заслугъ (*merita*) лишь дѣламъ, совершаемымъ съ помощію благодати ¹⁾. Тридентскій соборъ нѣсколько сгладилъ крайне одностороннія юридическія воззрѣнія схоластиковъ на добрыя дѣла, какъ на заслуги (*desongruo* и *desonfigno*, хотя въ опредѣленіяхъ собора эти новые отбѣнки въ ученіи о добрыхъ дѣлахъ и остаются безпочвенными, какъ плохо вяжущіеся съ общимъ юридическимъ характеромъ католической системы воззрѣній на оправданіе.

Протестанты отнесли добрыя дѣла къ послѣдствіямъ оправданія. При этомъ лютеране, признавъ вѣру и инструментальною и формальною причиною оправданія, тѣмъ самымъ лишили добрыя дѣла всякаго значенія въ дѣлѣ послѣдняго. Формула Согласія рѣшительно отрицаетъ какое-либо отношеніе добрыхъ дѣлъ къ догмату объ оправданіи и спасеніи, хотя и отказывается признать ихъ пагубными (*perniciosa, poxia*) для спасенія, ссылаясь на Аугсбургское Исповѣданіе и его Апологію, которыя неоднократно настаиваютъ на необходимости добрыхъ дѣлъ для возрожденных ²⁾. Какого рода была эта необходимость, утверждаетъ

¹⁾ Sess. VI, cap. 16, цитов. выше. Срв. тамъ же, cap. 8 и cap. 7, гдѣ отрицается значеніе заслугъ за дѣлами, совершенными виѣ оправданія, за дѣлами такъ называемаго естественнаго добра.

²⁾ Form. Conc., P. I, art. IV, affirm. 2; P. II, art. IV,—§§ 14, 22, 38. Пагубнымъ признается здѣсь лишь упованіе человека на свои добрыя дѣла. Ibid. P. II, art. IV, § 37.

мая относительно добрыхъ дѣлъ болѣе ранними символическими книгами лютеранъ, объ этомъ будетъ идти рѣчь ниже, при выясненіи вопроса объ отношеніи добрыхъ дѣлъ къ вѣрѣ; теперь же замѣтимъ только, что Аугсбургское исповѣданіе въ позднѣйшей редакціи, равно какъ и Формула Согласія, приближаясь къ католическому образу выраженія, не только говорятъ о необходимости добрыхъ дѣлъ вообще, но и *о заслугѣ* ихъ, хотя и употребляютъ этотъ терминъ въ смыслѣ несобственномъ, поставляя предметомъ указанной заслуги не оправданіе и не спасеніе, а особлиіа награды въ этой и будущей жизни, посылаемыя отъ Бога всѣмъ истинно вѣрующимъ въ Него¹⁾.

Реформаты пошли далѣе въ опредѣленіи отношенія добрыхъ дѣлъ къ жизни оправданія. Отвергну свободу выбора въ возрожденномъ человѣкѣ, они тѣмъ самымъ лишили вѣру значенія инструментальной причины оправданія, какое значеніе усвоится ей лютеранами. Но съ другой стороны возстановленіе свободы дѣйствія въ возрожденномъ человѣкѣ даю имъ возможность указать вѣрѣ и добрымъ дѣламъ мѣсто и значеніе, которыхъ они не имѣютъ ни въ католической, ни въ лютеранской системѣ воззрѣній на оправданіе. Переставъ быть прецедентомъ оправданія, какъ его заслуги, добрыя дѣла въ то же время и не подвергаются у реформатовъ тому неестественному отдѣленію отъ вѣры, которое составляетъ исключительную особенность лю-

¹⁾ „Docemus etiam, quomodo haec inchoata obedientia placeat Deo. Nam in hac tanta infirmitate et immundicie naturae sancti non satisfaciunt legi... Quamquam igitur haec nova obedientia (exigua et imperfecta) procul abest a perfectione legis, tamen est justitia et meretur praemia, ideo quod personae reconciliatae sunt“. Conf. Var., De bon. oper. (см. Haze, p. XXV). Срв. Form. Cone. P. II, art. IV, §§ 8, 38, гдѣ въ сущности проводится та же мысль, только безъ употребленія термина „meretur“.

теранскаго вѣроученія, но въ соединеніи съ нею составляютъ одинъ внутренній нераздѣльный принципъ обновленной жизни, являются необходимыми *принадлежностями* (*proprieta-tes*) возрожденной природы человѣка, и въ этомъ смыслѣ служатъ прецедентомъ спасенія, какъ форма обнаруженія освящающихъ дѣйствій св. Духа и въ то же время форма общенія обновленной природы человѣка съ Творцомъ. Отсюда реформаты, отрицая значеніе добрыхъ дѣлъ для оправданія, въ то же время рѣшительно утверждаютъ ихъ необходимость для спасенія человѣка, какъ выраженій внутреннѣхъ свойствъ обновленной природы человѣка, безъ которыхъ для него невозможно участіе въ вѣчной жизни¹⁾.

¹⁾ Кальвинъ осуждаетъ бл. Августина за то, что онъ *gratiam ad justificationem refert, qua in vitae novitate per spiritum regeneramur*“ (*Inst. l. III, cap. II, § 15.* цит. у Мелера въ *Symbol. p. 141, n. I* — въ имѣющемъ у насъ изданіи *Institutio, 1846,* вмѣсто *justificationem* стоитъ *sanctificationem*; срв. *ibid. cap. IX, § 6 in fin.*), а также католиковъ за то, что они часть праведности въ дѣлахъ полагаютъ (*Antidot. in conc. Trid.*; см. *Möhler, Symb, 182, not.*); но въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ же говоритъ, что безъ добрыхъ дѣлъ спасенія вѣчнаго наследовать невозможно (*Antidot. in Conc. Trid.*; см. *Möhler, Symb., 140, n. 1*), и что Богъ, *quos sua misericordia aeternae vitae haereditati destinavit, eos ordinaria sua dispensatione per bona opera inducit in ejus possessionem.* *Inst. lib. III, c. XIV, s. 21* Срв. *Conf. fidei Purit., c. XIII, § 1,* содержаніе котораго изложено нами выше. Изъ реформатскихъ символовъ, составленныхъ на континентѣ, только въ Галльскомъ исповѣданіи отчасти проскальзываетъ мысль о необходимости добрыхъ дѣлъ для спасенія (*Conf. Gall: art. XXIII: „Quamvis Deus, ut nos plene servet, regeneret nos et ad sanctam vitam formet: tamen profiteamus bona opera, quae duce ipsius spiritus edimus, non respici a Deo, ut per ea justificemur“.* См. *Corpus et syntagma confess. P. I, p. 82*); въ другихъ же исповѣданіяхъ вѣры континентальнаго реформатства вопросъ объ отношеніи добрыхъ дѣлъ къ спасенію человѣка или совершенно обходится молчаніемъ, или же



Далѣе, такъ какъ назначеніе каждой вещи въ физическомъ или духовномъ мірѣ обуславливается ея сущностью, то и ученіе о значеніи добрыхъ дѣлъ въ процессы оправданія и спасенія человѣка стоитъ въ тѣсной связи съ такими или иными воззрѣніями на ихъ внутреннюю природу. Соборъ Тридентскій въ основаніе своего взгляда на добрыя дѣла, какъ на заслуги оправданія, вездѣ указываетъ на качественное достоинство, присущее дѣламъ, совершаемымъ съ помощью благодати Христовой (въ чемъ полагается эта сторона добрыхъ дѣлъ въ католичествѣ — увидимъ ниже), и осуждаетъ протестантское воззрѣніе на добрыя дѣла, какъ на грѣхи, которые только въ силу заслугъ Христовыхъ не вмѣняются въ осужденіе оправданнымъ. (Sess. VI, cap. 16 et cap. 25, 26, 31). Но поскольку оправдывающая сила добрыхъ дѣлъ, съ юридической точки зрѣнія, должна покоиться не на качественной только, но и на количественной сторонѣ ихъ, на исполненіи всего евангельскаго закона, то и эта послѣдняя сторона добрыхъ дѣлъ положительно утверждается соборомъ. Правда, онъ допускаетъ неизбѣжность грѣха въ жизни праведныхъ, но лишь грѣха ничтожнаго, простибельнаго (*levia et quotidiana peccata, quae etiam venialia dicuntur*), не нарушающаго общей гармоніи праведной жизни (Sess. VI, cap. 11). Въ постоянно присущей истинно вѣрующимъ мысли о благодати Божіей, пожелавшей сдѣлать ихъ заслугами свои же собственные дары, а также о строгости суда Божія, предъ которымъ даже не сознающій за собою никакой вины можетъ оказаться грѣшникомъ, достойнымъ осужденія, по-

рѣшается въ смыслѣ отрицательномъ (см., напр., *Conf. et Expos. Chr. fidei, cap. XVI, в. Corp. et. Syntagma, P. I, p. 29, 30*). Такъ велико было у реформатовъ оцасеніе снова возвратиться къ католическому ученію о добрыхъ дѣлахъ, какъ заслугахъ оправданія, и возникшимъ на основѣ этого ученія практическимъ злоупотребленіямъ римской церкви, вызвавшимъ реформацію.

сколько всё мы во многомъ согрѣшаемъ въ этой смертной жизни, соборъ видитъ достаточную гарантію противъ горделиваго самопревозношенія праведнахъ своими добрыми дѣлами (Sess. VI, cap. 16)

Что касается, теперь, протестантовъ, то въ своемъ стремленіи лишитъ добря дѣла оправдывающей силы и значенія, усвоенныхъ имъ въ католичествомъ, они главнымъ образомъ опирались на внутреннее несовершенство добрыхъ дѣлъ въ качественномъ и количественномъ отношеніи. Лютеръ въ своихъ сужденіяхъ о природѣ добрыхъ дѣлъ, какъ и во многихъ другихъ отношеніяхъ, былъ строже другихъ реформаторовъ. Для него каждое доброе дѣло по своей природѣ было смертнымъ грѣхомъ, который только по милости сердію Божию является прощительнымъ¹⁾. Меланхтонъ называетъ грѣхами лишь дѣла, предшествующія оправданію и направленныя къ его достиженію. Тѣмъ не менѣе онъ весьма далекъ былъ отъ мысли о внутренней благости, присутствующей дѣламъ, слѣдующимъ за оправданіемъ; напротивъ, признавая источникомъ этихъ дѣлъ благодать Духа Святаго, овладѣвающаго сердцами оправданныхъ, онъ однако считаетъ ихъ нечистыми, какъ совершающіеся еще въ плоти нечистой, т. е. въ поврежденной грѣхомъ природѣ²⁾. Тѣ же возраженія на качественную сторону добрыхъ дѣлъ проходятъ и чрезъ всё символическія книги лютеравъ³⁾. И немалъ

1) См. Möhler, Symbolik, s. 203, n. 1.

2) Ibid. S. 203, n. 1.

3) Apol. Conf. Aug., III, 39: „Deinde illa legis impletio, seu obedientia erga legem, est quidem justitia, cum est integra, sed in nobis est *exigua et immunda*“. Form. Conc. P. II, art. III, § 32: „Cum enim inchoata illa justitia seu renovatio in nobis, propter carnem, in hac vita imperfecta sit et impura: ejusque justitiae ratione persona coram Dei judicio consistere non potest“ (Срв. Conf. Aug. var., Haze p. XXX, цитов. выше) гдѣ *exigua* является колл-

не видѣть, что возрѣнія эти стоятъ въ полномъ соотвѣтствіи съ основными началами лютеранской системы вѣроученія, чрезъ отрицаніе свободы дѣйствія въ возрожденномъ человѣкѣ и чрезъ низведеніе внутренняго процесса обновленія на степень лишь вышшняго impulsio отъ Духа отнимающей у добрыхъ дѣлъ наличность внутренняго нравственно-добраго мотива, или побужденія, безъ которой они не могутъ имѣть надлежащей нравственной цѣны, или достоинства.

Реформаты, допустивъ свободу дѣйствія въ возрожденномъ человѣкѣ и понявъ обновленіе, какъ процессъ внутренняго пересозданія человѣческой природы дѣйствіемъ Духа Божія, естественно должны были придти и къ болѣе возвышенному представленію о природѣ добрыхъ дѣлъ, по сравненію съ лютеранами. Если воля челоука, по реформатскому возрѣнію, одаряется или снабжается новыми способностями или качествами; если она подвергается дѣйствію отъ Бога затѣмъ, чтобы *и самой* потомъ дѣйствовать (*ut ipse agat*), т. е. по собственному внутреннему влеченію къ добру, а не по вышнему только побужденію отъ Духа,—то и добрыя дѣла, какъ результатъ дѣйствія такой воли, будучи совершаемы по внутреннимъ добрымъ мотивамъ, должны имѣть положительную нравственную цѣну и достоинство. Таковыми они и были признаны первымъ родоначальникомъ реформатства, Цвингли, который все дѣла, совершаемыя по вѣрѣ и изъ вѣры, положительно считаетъ богоугодными, разумѣя подъ вѣрою всю область нравственно-добрыхъ мотивовъ, протекающихъ изъ нея¹⁾. Кальвинъ,

чественнымъ, а *impura et immunda*—качественнымъ опредѣленіемъ несовершенства добрыхъ дѣлъ, совершаемыхъ челоукомъ въ состояніи возрожденія.

1) Zwingli. *Expositio chr. fidei. Fides et opera*: „Quis enim rerum tam imperitus est, ut non dicat, opus *ex consilio* proficisci debere? Aut, opus sine consilio non esse opus, sed casum? Sic *i-*

повидимому, нѣсколько уклоняется отъ указаннаго воззрѣнія Цвингліи, когда говоритъ, что „добрымъ дѣламъ вѣрующихъ всегда недостаетъ *величайшей* чистоты (*summa puritate*), которая бы могла устоять предъ очами Божиими; напротивъ, они нѣкоторымъ образомъ даже запятнаны“ (*imo etiam quodammodo inquinata esse*)¹⁾. Соединеніе предложеніи чрезъ *imo etiam*, выражающее противоположеніе и вмѣстѣ усиленіе мысли, показываетъ, что отсутствіе „величайшей чистоты“ въ дѣлахъ чеовѣка есть нѣчто иное, менѣе значительное, чѣмъ ихъ „запятнанность“, съ чѣмъ гармонируетъ и употребленіе выраженій: „*summa*“—въ повышеніи и *quodammodo*—въ пониженіи періода. Различіе это еще яснѣе высказывается Кальвиномъ въ одномъ мѣстѣ его *Institutio*. „*Duobus his*, говоритъ онъ здѣсь, *fortiter insistendum, nullam unquam exstitisse pii hominis opus, quod, si severo Dei iudicio examinaretur, non esset damnabile. Adhaec si tale aliquod datur (quod possibile homini non est), peccatis tamen, quibus laborare auctorem ipsum certum est, vitiatum ac inquinatum gratiam perdere*“²⁾. Здѣсь Кальвинъ различаетъ двойкаго рода несовершенство добрыхъ дѣлъ а) одно—всегда присущее дѣламъ, независимо отъ того или другаго состоянія ихъ со-

des in mente humana est perinde atque consilium in rebus gerendis... Nam et nos, homines, in quovis opere fidem magis spectamus, quam opus.. Fidem oportet esse fontem operis. Si fides adsit, iam opus gratum est Deo: si desit, perfidiosum est, quicquid fit, et subinde non tantum ingratum, sed et abominabile Deo... Et ex nostris quidam παραδόξως adseruerunt, omne opus nostrum esse abominationem. Quae sententia nihil aliud voluerunt, quam quod iam diximus... Fides autem, ut supra monuimus, a solo Dei Spiritu est. Ubiunque ergo vera fides est, ibi et opus est, non minus, quam ubi ignis isthuc et calor est“ (§§ 27, 99, 108). Niemeyer, Coll. confess., P. II.

¹⁾ Calvin. de necess. reform. eccl., цитовъ въ Mühler's Symbolik, 204, n. 2.

²⁾ Calv. Instit., lib. III, cap. XIV, s. 11.

вершителей (inquam въ связи съ дальнѣйшимъ adhaere), совершенство, истекающее изъ ограниченности человеческой и обнаруживающееся только чрезъ приложеніе къ нимъ *strigio* суда Божія; это совершенство добрыхъ дѣлъ есть то, что въ первомъ изъ цитованныхъ мѣстъ опредѣляется, какъ всегда присущій имъ недостатокъ величайшей чистоты; б) второй родъ несовершенства проистекаетъ изъ грѣховности человеческой природы, *iniquorum образъ* (quodammodo первого изъ цитованныхъ мѣстъ) оскверняющей и то, что есть добраго въ этой природѣ, и лишаящей его той нравственной цѣны, которую оно должно было бы имѣть предъ судомъ Божественнаго милосердія (gratiam perdere). Несовершенство послѣдняго рода существенно отличается отъ лютеранскаго *imunditia* или *impunitas*, состоящаго, какъ показано выше, въ совершенномъ отсутствіи внутреннихъ нравственно-добрыхъ мотивовъ въ дѣлахъ, слѣдующихъ за оправданіемъ. Для реформатовъ, при ихъ взглядѣ на обновленіе, какъ на дѣйствительное, хотя и несовершенное (неполное), пересозданіе поврежденной грѣхомъ нравственной природы человека, такое полное отсутствіе внутреннихъ нравственно-добрыхъ мотивовъ въ дѣятельности возрожденнаго человека было не мыслимо; а потому и источникъ несовершенства добрыхъ дѣлъ, съ реформатской точки зрѣнія, должно (искать) полагать не въ отсутствіи соответствующихъ имъ мотивовъ, но лишь въ недостаточной степени чистоты послѣднихъ, какъ слѣдствіе незаконченности процесса внутреннего обновленія человеческой природы,—въ недостаткѣ того, что самъ Кальвинъ въ одномъ мѣстѣ своего *Institutio* обозначаетъ терминомъ: *sinceritas voluntatis* (lib. III, cap. XIV, s. 4). (Смѣшанный характеръ мотивовъ, при отсутствіи свободы выбора въ возрожденномъ человѣкѣ, неизбежно отражается и на его дѣятельности, вслѣдствіе чего грѣхи составляютъ столь же неизбежную принадлежность жизни возрожденія,

какъ и добрыя дѣла, и этимъ, такъ сказать, сосуществованіемъ съ послѣдними естественно лишаютъ ихъ того значенія, которое они могли бы имѣть, взятые въ своей отдѣльности, и которое выше было названо количественною стороною совершенства добрыхъ дѣлъ. Таковъ смыслъ *quodammodo vitata ac inquinata* въ отличіе отъ меланхтоновскаго „*imputanda*“. Ясно, что это несовершенство относится не къ самой природѣ добрыхъ дѣлъ, по существу своему остающихся благими, какъ протекающихъ изъ внутренно-добрыхъ мотивовъ, а привносится въ нихъ лишь чрезъ отношеніе ихъ къ ихъ виновникамъ, которые, совершая ихъ, въ то же время оскверняютъ себя грѣхами. Но, съ другой стороны, не менѣе ясно также и то, что это несовершенство добрыхъ дѣлъ, протекающее изъ ихъ совмѣстности съ грѣхами, еще не лишаетъ ихъ того значенія, которое имъ усвоено въ католичествѣ. Соборъ Тридентскій допускаетъ эту совмѣстность и однако признаетъ добрыя дѣла заслугами оправданія, правда, не единственными, такъ какъ заслуживающая сила этихъ дѣлъ, по мысли собора, сообщается имъ благодатію, подаваемою ради искупительныхъ заслугъ Христовыхъ. Кальвинъ и самъ признаетъ, что католики усволяютъ оправданіе не всецѣло дѣламъ, но лишь отчасти, отчасти же милосердію Божію, и что, приписывая имъ оправдывающую силу, они въ тоже время считаютъ ихъ дарами Божіими и плодами возрожденія¹⁾. Чтобы устранить всякую мысль о добрыхъ дѣлахъ, какъ заслугахъ, чтобы слѣдатель невозможнымъ самое допущеніе этой мысли вѣрующими, онъ рѣшается, вопреки началамъ своей системы, по-

¹⁾ Calv. Antidot. in Cone. Trid., цит. у Mōhler'a въ Symbolik, 182, n. 1. Срв. Institut. lib. III, c. XI, s. 14: „Ita secundum eos tam fide quam operibus justificatur homo, modo ne sint propria ipsius opera, sed dona Christi et regenerationis fructus“.



сягнуть и на качественную сторону совершенства добрых дѣлъ и для этой цѣли развиваетъ теорію о двойкомъ судѣ Божиѣмъ: судѣ правды и судѣ милосердія. Съ точки зрѣнія перваго суда всѣ дѣла человѣческія оказываются несовершенными, поскольку абсолютное совершенство недостижимо (*possibile non est* второй изъ разсмотрѣнныхъ цитатъ) для человѣка, какъ существа ограниченаго, а потому они и не могутъ имѣть цѣны предъ лицомъ строгаго правосудія Божія. Это ученіе Кальвина о двойкомъ несовершенствѣ добрыхъ дѣлъ усвоено и нѣкоторыми изъ реформатскихъ символовъ, хотя и не въ чистомъ его видѣ, а съ значительнымъ наклономъ къ лютеранству ¹⁾.

¹⁾ Такъ въ Conf. Belg., art. XXIV, читаемъ: „Nullum opus facere possumus, quod non sit carnis vitio pollutum, ac proinde poenis dignum. Et quamvis vel unum ejusmodi opus proferre possemus, unius tamen peccati recordatio ad illum rejiciendum coram Deo sufficeret“. Corpus et Syntagma; P. 1, p. 139. Въ св. Писаніи различается двойкій судъ Божій: судъ строгаго правосудія и судъ правды, срастворенной милостью, или судъ милосердія. Но это различіе имѣетъ отношеніе не къ дѣламъ, взятымъ въ самихъ къ себѣ, но лишь къ лицамъ, ихъ совершающимъ и нуждающимся для своего оправданія въ милосердіи, не вѣняющемъ грѣху. Добрыя же дѣла сами по себѣ не нуждаются въ милосердіи для признанія своей благости на судѣ Божиѣмъ: будучи добрыми по своей внутренней природѣ, они не могутъ быть иными и съ точки зрѣнія правды Божіей. Здравая мысль возмущается противъ представленія о правдѣ, предъявляющей требованія абсолютнаго совершенства къ дѣйствіямъ ограниченаго существа: такое представленіе, будь оно согласно съ истинною, низводя всѣ добрыя дѣла на степень дѣлъ, заслуживающихъ осужденія (*damnabile* вышеприведенной цитаты изъ Кальвина) въ корнѣ подрывало бы всякую положительную основу человѣческой нравственности. Въ указанномъ смыслѣ понимаетъ это различіе двойаго суда Божія и Тридентскій соборъ (Sess. VI, c. XVI, in fin.).

Въ тѣсной связи съ общими воззрѣніями западныхъ вѣроисповѣданій на существо оправданія находится и ихъ ученіе объ отношеніи добрыхъ дѣлъ къ вѣрѣ и о *положительномъ* значеніи ихъ въ процессы оправданія, обусловливаемомъ этимъ отношеніемъ. Во вѣрѣ трехъ разсматриваемыхъ системахъ указанное отношеніе исчерпывается въ понятіи *необходимаго* слѣдованія дѣлъ изъ вѣры, при чемъ вѣра въ этомъ случаѣ опредѣляется, какъ живая, оживляющая и дѣятельная (*viva, vivifica, efficax*)¹⁾.

¹⁾ Conf. et Expos. chr. fidei. c. XV: „Loquimur in hac causa (*in causa justificationis per fidem*) non de ficta, fide, de inani et otiosa, aut mortua, sed de fide *viva, vivificanteque*, quae propter Christum... *viva est et dicitur, ac se vivam esse vivis declarat operibus*“; *ibid.* c. XVI: „Idem ille Apostolus fidem vocat *efficacem* et sese exerentem per dilectionem... *Opera necessariò ex fide progignuntur*“ (Corp. et. Synt., P. I, pp. 27, 28, 29). Срв. Form. Conc., P. 1, art. II, aff. 8: „Postquam homo per fidem estustificatus, tum veram illam et *vivam* fidem esse per charitatem *efficacem* et bona opera *semper* fidem justificantem sequi, et unicum ea, si modo vera et *viva* fides est, *certissime* deprehendi (docemus)“. *Ibid.* P. II, art. IV, § 14: Quod igitur ad necessitatem aut libertatem bonorum operum attinet, negari non potest, quod in Augustana Confessione ejusdemque Apologia haec verba saepe usurpentur atque repetantur: bona opera esse necessaria; et, quod incesse sit bona opera facere, quia necessariò fidem et reconciliationem cum Deo sequi debent, et quod necessariò ea opera, quae Deus praecepit, a nobis sit facienda“ (Срв. Apol. Conf. Aug. II, 114, III, 15, 93 и др.). Въ постановленіяхъ Тридентскаго собора не говорится прямо о необходимомъ слѣдованіи дѣлъ изъ живой и дѣйственной вѣры, такъ какъ соборъ имѣлъ въ виду главнымъ образомъ противопоставленіе добрыхъ дѣлъ вѣрѣ, а не объединеніе ихъ. Тѣмъ не менѣе католики не могли имѣть что-либо противъ протестантской формулы: „bona opera ex fide *viva* necessariò progignuntur“, и въ другихъ случаяхъ, когда они имѣли въ виду сближеніе съ протестантами,—о добрыхъ дѣлахъ, какъ о самостоятельномъ началѣ жизни оправданія, при *fides*



Но понимаются указанные положенія въ каждой системѣ различно.

Триденскій соборъ отличаетъ истинную вѣру отъ живой и признаетъ возможнымъ существованіе первой въ возрожденныхъ безъ того, чтобы она была непременно и послѣднею. То, что истинную вѣру дѣлаетъ живою, есть любовь, какъ принципъ дѣятельный, въ отличіе отъ вѣры, какъ интеллектуальнаго, созерцательнаго принципа, хотя и тотъ и другой имѣютъ своимъ источникомъ одну и ту же благодатную силу Духа¹⁾. Вѣра не причина любви, но лишь одно изъ условій ея существованія въ человѣкѣ; любовь не послѣдствіе вѣры, такъ какъ сама дѣлаетъ ее живою и оправдывающею,—по крайней мѣрѣ, не необходимое слѣдствіе ея, такъ какъ истинная вѣра можетъ существовать и безъ любви²⁾. Любовь невозможна безъ вѣры, такъ какъ нельзя любить, не зная предмета любви, каковое познаніе дается вѣрою; послѣдняя же не можетъ быть живою и объединять человѣка въ живомъ общеніи со Христомъ, въ своей отдѣльности отъ любви. Вѣра обуславливаетъ собою (но не причиняетъ) бытіе любви въ человѣкѣ, возводя его къ Источнику любви; любовь же сообщаетъ вѣрѣ жизненность и оправдывающее значеніе. Отсюда вѣра живая есть

viva et efficax, они находятъ возможнымъ и не упоминать совѣмъ. См., напр., согласительный членъ о вѣрѣ, составленный въ 1541 году въ Регенсбургѣ. Möhler, *Symbol.*, 155, n. 1.

1) Sess. VI, can. 28; *ibid.* c. VII: „In ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem“.

2) Sess. VI, cap. VIII: „Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis“; can. 28: „si quis dixerit amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse *veram fidem*, licet non *sit viva*; aut eum, qui fidem *sine caritate* habet, non esse Christianum; anathema sit“.

то же, что и дѣятельная, или, точнѣе, вѣра потому и бываетъ живая, что она дѣятельна (*viva, quia efficaх*, т. е. *quia per charitatem operatur*): *vera fides* становится *viva fides* чрезъ посредство *fides efficaх*¹⁾

Въ лютеранскихъ символахъ указаннаго опредѣленія вѣры представляются въ иномъ сочетаніи. По формулѣ Символа, „истинная вѣра *никогда* не бываетъ одна, но всегда имѣетъ съ собою любовь и надежду“. Пѣсколько выше характеръ этой связи выясняется подробнѣе. „*Посль того какъ* человекъ чрезъ вѣру оправданъ, тогда истинная та и живая вѣра становится дѣятельною чрезъ любовь, и добрыя дѣла всегда слѣдуютъ за оправдывающею вѣрою и неизмѣнно мыслятся вмѣстѣ съ нею, если только она есть истинная и живая вѣра“²⁾. Такимъ образомъ, по лютеранской системѣ, истинная вѣра съ одной стороны представляется *неразвѣльною* съ любовью, съ другой—предшествующею ей и слѣдовательно отличною отъ нея, при чемъ даже *въ качествѣ послѣдней* она мыслится и какъ живая вѣра. Отсюда жизненность вѣры есть нѣчто отличное отъ дѣятельнаго элемента въ ней, поскольку она предшествуетъ и, такъ сказать, привноситъ съ собою этотъ элементъ въ понятие истинной вѣры. Вѣра не отдѣлима отъ любви въ порядкѣ мысленнаго воспріятія, но она предшествуетъ послѣдней въ процессѣ жизненной реализаціи³⁾. Моментъ, съ котораго истинная вѣра становится

1) Ibid. cap. VII: „Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis Ejus vivum membrum efficit. Qua ratione *verissime* dicitur (а не improperly, какъ въ протестантскихъ символахъ) *fidem sine operibus mortuam et otiosam esse, et in Christo... valere... fidem, quae per charitatem operatur*“.

2) Form. Conc. P. I, art. II. affirm. 8 et 11.

3) Ibid., P. II, art. III, § 41: „Cum vero persona jam est justificata, tum etiam per Sp. Sanctum renovatur et sanctificatur,

дѣятельною, есть актъ оправданія; отсюда *viva fides* есть *fides justificans*,—вѣра, которая оправдываетъ. Итакъ, по лютеранскому образу представленія, вѣра сначала оправдываетъ, а потомъ уже становится любящею, т. е. дѣйствующею чрезъ любовь, и притомъ такъ, что дѣятельная сила вѣры есть какъ бы слѣдствіе ея оправдывающей силы (*vera fides* сначала бываетъ или становится *viva=justificans*, а послѣ того и, вмѣстѣ, чрезъ то—*efficax*),—соотношеніе сторонъ въ понятіи вѣры, совершенно отличное отъ того, какое указывается имъ въ католической системѣ¹⁾.

По реформатской доктринѣ, наконецъ, всѣ три стороны въ понятіи вѣры представляются нераздѣльно существующими, такъ какъ, будучи слѣдствіемъ освящающихъ дѣйствій Духа Святаго на природу человѣческую, безъ всякаго посредства, въ смыслѣ согласія или согласія на эти дѣйствія, со стороны послѣдней, они представляютъ собою одинъ цѣлостный принципъ обновленной жизни. Если и можно говорить о раздѣльности въ отношеніи этихъ сторонъ, то лишь о раздѣльности мысленной, а не реальной, фактической, по скольку бытіе вѣры (*vera fides*) лежитъ въ основаніи ея жизненности (отношеніе субстанціи къ свойствамъ), а жизненность въ основаніи дѣятельности (отношеніе силы къ ея проявленіямъ). Въ дѣйствительности же вѣра никакимъ образомъ не можетъ существовать безъ

ex ea vero renovatione et sanctificatione deinceps fructus, hoc est, bona opera sequuntur. Et haec non ita divelluntur, quasi vera fides aliquando et aliquandiu stare possit cum malo proposito: sed ordine causarum et effectuum, antecedentium et consequentium ita distribuuntur.

1) Form Conc. P. 1, art. IV, aff. 1: „(Nostra confessio est), quod bona opera veram fidem (si modo ea non sit mortua, sed *viva fides*), certissime atque indubitato sequuntur“, гдѣ sit употреблено вмѣсто est для обозначенія возможности мысленнаго обособленія *fides vera* отъ *viva*, а не раздѣльнаго существованія ихъ въ дѣйствительности.



любви, какъ слѣдствія того же самаго процесса освященія, который производитъ и вѣру¹⁾. Въ реформатскихъ символахъ оправдывающая вѣра называется „живою“ и „оживляющею“ (*viva et vivificans*, гдѣ *vivificans* соотвѣтствуетъ термину *efficax* лютеранскихъ исповѣданій вѣры) и притомъ безъ всякаго разграниченія этихъ опредѣленій вѣры въ отношеніи къ акту оправданія²⁾. Такое разграниченіе немислимо съ реформатской точки зрѣнія, такъ какъ вѣра реформатовъ, какъ мы выше видѣли, есть, собственно говоря, вѣра не оправдывающая, но лишь спасающая и въ качествѣ таковой она не отдѣлима отъ любви и добрыхъ дѣлъ.—Такимъ образомъ въ то время, какъ въ католичествѣ *vera fides* есть нѣчто отличное отъ *viva fides* и становится таковою лишь чрезъ посредство *fides efficax*, а въ лютеранствѣ *fides efficax* есть лишь слѣдствіе *fides vera et viva*, или, что то же, *fides justificans*,—въ реформатствѣ всѣ три стороны вѣры существуютъ въ нераздѣльномъ единствѣ, какъ необходимая форма обновленной жизни, которую творить въ оправ-

¹⁾ *Calv. Inst. lib. III, c. II, s. 8.* цит. выше. Срв. *Ibid cap. III, s. 1*: „*Non capite probe cognito, melius patebit, quomodo sola fide et mera venia justificetur homo, neque tamen a gratuita justitiae imputatione separetur realis (ut ita loquar) vitae sanctitas*“.

²⁾ *Conf et expos. chr. fidei, c. XV*, цит. выше. Это *vivificatio fidei* Кальвинъ строго отличаетъ отъ того процесса „оживленія“, который приписываютъ своей вѣрѣ лютеране, исчерпывая весь результатъ этого процесса пассивнымъ состояніемъ радости, успокоенія, утѣшенія (*laetitia, consolatio*), смѣняющимъ въ душѣ оправданнаго предшествующее акту оправданія состояніе сокрушенія о грѣхѣхъ (*contritio et terrores conscientiae*). По Кальвину же, наоборотъ, *vivificatio* скорѣе *sanctae vitae vivendi studium significat, quod oritur ex renascentia* (*Inst. lib. III, c. III, s. 3 in fin*), каковое пониманіе стоитъ въ полномъ соотвѣтствіи съ болѣе глубокими воззрѣніями реформатовъ на существо оправданія, по сравненію съ лютеранскими.

данныхъ Духъ Святый. Отсюда реформатская формула, опредѣляющая отношеніе добрыхъ дѣлъ къ вѣрѣ: „opera ex fide necessario progignuntur“ можетъ удовлетворить католиковъ и лютеранъ лишь послѣ нѣкоторыхъ существенныхъ добавочныхъ опредѣленій вѣры—для католиковъ чрезъ efficax, для лютеранъ чрезъ justificans или, точнѣе, чрезъ „postquam homo per fidem justificatus est“.

То, что объединяетъ собою вѣру и дѣла и, такъ сказать, обуславливаетъ собою необходимость слѣдованія послѣднихъ изъ первой, по общему признанію католиковъ и протестантовъ, есть любовь. Но въ самомъ пониманіи любви они значительно расходятся между собою, откуда происходитъ и существенное различіе въ представленіи о характерѣ той необходимости, съ какою любовь обуславливаетъ возникновеніе добрыхъ дѣлъ изъ вѣры. Понявъ оправданіе, какъ чисто внѣшній актъ (или, точнѣе, рядъ актовъ) полученія дара благодати, вмѣсто процесса внутренняго обновленія поврежденной грѣхомъ природы человѣческой съ помощію послѣдней, католики логически должны были и любовь, какъ основное начало практической жизни оправданныхъ, лишитъ характера *внутренняго* принципа этой жизни. И въ актѣ любви, какъ и вообще въ духовной жизни возрожденнаго человѣка, католики различаютъ только двѣ стороны: съ одной стороны любовь представляется какъ даръ благодати, съ другой—какъ актъ формальной свободы, которымъ принимается этотъ даръ и дается согласіе на дѣйствіе его. Любовь, разсматриваемая въ первомъ отношеніи, обозначается терминомъ charitas, во второмъ—dilectio. Charitas есть то, ради чего мы любимъ,—чѣмъ объектъ любви возбуждается любовь къ себѣ. Это сила, сообщаемая Христомъ (virtus Christi), но не съ цѣлію утвержденія въ насъ внутренней склонности къ добру, а лишь для сообщенія совершенному нами добру *заслуживающаго* значенія предъ Богомъ: иными словами—это даръ милости Божіей, въ силу кото-

раго всё наши дѣла, совершаемыя по требованію закона Божія и въ соотвѣтствіи съ нимъ, пріобрѣтаютъ характеръ заслугъ предъ Богомъ, и въ то же время сила, нѣкоторымъ образомъ располагающая человѣка къ совершенію этихъ дѣлъ, именно посколькѣ представленіе объ указанномъ дарѣ или, что тоже, о заслуживающемъ значеніи добрыхъ дѣлъ можетъ служить для человѣка побужденіемъ къ совершенію ихъ ¹⁾. *Dilectio* же есть актъ свободнаго избранія этихъ дѣлъ, управляемый представленіемъ ихъ заслуживающаго значенія предъ Богомъ ²⁾. Ясно, что ни та ни дру, гая изъ указанныхъ сторонъ не исчерпываетъ внутренней сущности любви, какъ прирожденнаго влеченія человѣка къ своему совершенству, какъ безотчетнаго, но свободно усиливаемаго или ослабляемаго въ актахъ сознательной жизни тяготѣнія человѣческой души къ ея Первообразу-

¹⁾ Conc. Trid. Sess. VI, cap. VII: *Quaquam enim nemo potest esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Sp. S. caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem*“, гдѣ образное выраженіе Апостола *diffunditur* (Римл. V, 5) обратилось въ механическое: *infusa*. Срв. *ibid.*, cap. XVI: *„Quae virtus (—Christi) bona eorum opera semper antecedit .. et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent“*.

²⁾ *Ibid.* Sess. VI, c. VI: *„Disponuntur autem ad ipsam justificationem... credentes... atque illud impium, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quae est in Christo Jesu; et dum peccatores se esse intelligentes, a divinae justitiae timore, que utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium ali-quod et detestationem*.



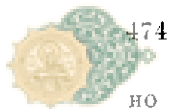
Безъ этого же внутренняго влеченія къ добру ради самого добра любовь теряетъ свой нравственный характеръ, какъ *созвѣстїи совершенства* (Кол. III, 14); безъ этого внутренняго элемента въ любви исчезаетъ всякое различіе между словами ап. Іоанна: „будемъ любить Его, потому что Онъ прежде возлюбилъ насъ“ и изреченіемъ Спасителя, что и язычники любить любящихъ ихъ (1 Іоан., IV, 19; см. Мато. V, 46, 47). Если же благо, служащее объектомъ любви, является внѣшнимъ для насъ, а не нашимъ внутреннимъ совершенствомъ, то столь же внѣшними и чуждыми нашей природѣ должны быть и средства къ достиженію этого блага, т. е. добрыя дѣла, равно какъ столь же внѣшними должны быть и побужденія къ совершенію этихъ дѣлъ: первыя суть не болѣе, какъ договорныя условія, не имѣющія никакого отношенія къ природѣ нижней изъ договаривающихся сторонъ; вторыя же (любовь, какъ принципъ дѣятельности) граничатъ съ простымъ расчетомъ. До какой степени въ католичествѣ игнорируется внутренняя сторона добрыхъ дѣлъ, это можно видѣть изъ того, что Тридентскій соборъ совершенно уклоняется отъ признанія положительнаго нравственнаго достоинства за дѣлами такъ называемаго естественнаго добра, отказываясь лишь назвать ихъ грѣхами-въ собственномъ смыслѣ (*vere peccata*)¹⁾.

Чисто внѣшнее отношеніе благодати къ природѣ характеризуетъ собою и лютеранскую систему воззрѣній на оправданіе, съ тѣмъ однако различіемъ отъ католической, что тамъ имѣется въ виду природа первозданная, а здѣсь—поврежденная грѣхомъ, и потому то, что тамъ рассматри-

1) Sess. VI, cap. 7. Съ этимъ внѣшне-формальнымъ взглядомъ католиковъ на дѣла, какъ на *opus operatum*, нашедшимъ себѣ наиболѣе полное выраженіе въ іезуитскихъ нравственныхъ системахъ и въ практикѣ индульгенцій, мы еще встрѣтимся при разсмотрѣніи вопроса о значеніи грѣха въ жизни возрожденія.



нается, какъ постоянное, вѣчное отношеніе, здѣсь является лишь отношеніемъ временнымъ, земнымъ. Признавая необходимость возстановленія поврежденной грѣхомъ природы человѣческой къ ея первоначальной цѣлости (или, что то же, нужду въ *rectificatio*), какъ *требованіе*, но отрицая его, какъ *фактъ* земной жизни оправданныхъ, лютеране естественно поняли и объективную сторону въ понятіи любви (объективное содержаніе ея) не въ смыслѣ положительнаго дара благодати, при помощи котораго совершалось бы обновленіе человѣческой природы, а въ смыслѣ отрицательнаго дара невмѣненія грѣховъ, усвояемаго вѣрою. вмѣстѣ съ тѣмъ существенно измѣнилось у нихъ и понятіе о *dilectio*. Правда, и у нихъ, также какъ и у католиковъ, на долю самого человѣка оставлена лишь свобода выбора, по католическому образу представленія обнаруживающаяся, какъ положительный актъ *consensio* (*assensio*) на дѣйствіе благодати, по лютеранскому—какъ отрицательный актъ *непротивленія* этому дѣйствію, что въ сущности одно и то же, такъ какъ различіе въ обозначеніи одного и того же акта относится здѣсь не къ самой природѣ свободы выбора, а лишь къ ея обнаруженію въ процессѣ оправданія и проистекаетъ отъ того, что католики приурочиваютъ оправданіе къ наиболѣе активному элементу духовной жизни человѣка, къ дѣламъ, а лютеране къ наиболѣе пассивному, къ вѣрѣ. Но какъ скоро отношеніе между вѣрою и дѣлами измѣнилось въ лютеранствѣ чрезъ усвоеніе оправдывающаго значенія только первой, измѣнилось и представленіе о любви, какъ субъективномъ принципѣ дѣятельности. По католической системѣ воззрѣній, человѣкъ руководится въ своей дѣятельности представленіемъ блага внѣшняго, но еще только ожидаемаго (точнѣе, составляющаго лишь предметъ надежды) и обусловливаемаго этою самою дѣятельностью; любовь же лютеранская имѣетъ своимъ предметомъ благо, хотя также внѣшнее, но уже полученное или, точнѣе, такое благо, полученіе котораго уже обезпече-



но предшествующимъ актомъ вѣры ¹⁾, вследствие чего добрыя дѣла лишаются здѣсь значенія средствъ или условий получения этого высшаго блага, перестаютъ быть *заслугами* оправданія,—единственное значеніе, которое имъ можетъ быть усвоено при томъ одностороннемъ пониманіи процесса оправданія, которое было первоначально развито въ католичество, а отсюда перешло къ лютеранамъ. Итакъ, какъ католикъ любитъ *изъ-за ожидаемаго* блага, такъ лютеранинъ *благодаря* блага, *уже оказаннаго*: тамъ любовь, какъ внутренній принципъ дѣятельности (*dilectio*), граничитъ съ расчетомъ, выгодой, пользою; здѣсь переходитъ въ формальное чувство благодарности за полученное благодѣяніе ²⁾. О внутреннемъ

¹⁾ *Non diligimus, nisi certo statuunt corda, quod donata sint nobis remissio peccatorum*. Такимъ образомъ любовь, по лютеранскому ученію, рождается изъ третьяго момента оправдывающей вѣры (изъ *certitudo*) и есть по своей внутренней сущности не иное что, какъ пассивное чувство успокоенія или радости (*consolatio aut laetitia*), истекающей изъ увѣренности въ своемъ личномъ спасеніи и тѣмъ самымъ располагающей оправданнаго къ чувству благодарности и долгу повиновенія въ отношеніи къ Богу. См. *ibidem* art. II, § 62, 114, 115, 118; art. III, §§ 3, 8, 128, 129 etc.

²⁾ *Ibid.* art. III, § 68: „*Sunt enim facienda opera propter mandatum Dei, item ad exercendam fidem, item propter confessionem et gratiarum actionem*. Здѣсь на ряду съ другими побужденіями къ добродѣланію (*mandatum Dei, confessio=declaratio fidei* и *gratiarum actio*) указывается и упражненіе въ вѣрѣ. Ниже (art. IV, §§ 153, 154, 155). Апологія подробнѣе выясняетъ, въ чемъ состоитъ это упражненіе, указывая на то, что добрыя дѣла оправданныхъ, будучи знаками, показателями (*externa signa, testimonia*) усвояемаго вѣрою обѣтованія о прощеніи грѣховъ, тѣмъ самымъ содѣйствуютъ большей твердости вѣры, подобно тому, какъ это дѣлаютъ, напр., таинства крещенія и евхаристіи. Однако отсюда ошибочно было бы заключать о готовности лютеранъ усвоить какое-либо значеніе добрымъ дѣламъ въ процессѣ оправ-



влеченіи къ добру ради самого добра, какъ основаніи и источникѣ добродѣланія, здѣсь, очевидно, какъ же мало можетъ быть рѣчи, какъ и въ католичествомъ ¹⁾ И только въ реформатствѣ, появившемъ оправданіе, какъ процессъ внутренняго возстановленія поврежденной грѣхомъ природы человека къ первоизданной нормѣ, возникаетъ болѣе истинный взглядъ на любовь, какъ на внутреннее влеченіе человека къ своему совершенству. Заблужденіе реформатовъ заключается лишь въ томъ, что, отвергнувъ участіе человеческой свободы выбора или самоопредѣленія въ процессѣ обновленія, они по необходимости должны были отвѣтъ у любви характеръ влеченія свободнаго: съ ихъ точки зрѣнія, любовь есть необходимое влеченіе, аффектъ, страсть, хотя объектомъ этой страсти и служить высшее благо—самъ Богъ ²⁾.

данія. И въ данномъ мѣстѣ Апологіи (см. конецъ § 153 и начало § 154) и съ еще большею рѣшительностью въ другихъ символическихъ книгахъ значеніе это отвергается ими. Формула Согласія, какъ было указано выше, отрицаетъ всякое отношеніе добрыхъ дѣлъ къ вопросу объ оправданіи и спасеніи человека и, говоря о побужденіяхъ, по которымъ христіанинъ долженъ совершать ихъ, уже умалчиваетъ о значеніи ихъ, какъ средства упражненія въ вѣрѣ, хотя и признаетъ ихъ свидѣтельствами (*testimonia, indicia*) присутствія въ оправданныхъ Духа Святаго и ихъ вѣчнаго спасенія (*Form. Conc.*, P. I, art. IV, §§ 7, 8, 15, 16, 18; P. II, art. IV, §§ 22, 35, 38).

1) *Form. Conc.*, P. II, art. II, § 7: „*Docemus, quod ea non sint vore bona opera, quae quisque bona intentione ipsemet excogitat., sed ea, quae Deus ipse in verbo suo praescrpsit.*“

2) *Calv. Inst. lib. III, c. II, s. 8 in fin.*, гдѣ начало практической жизни въ возрожденныхъ опредѣляется, какъ *pius affectus*, и разсматривается, какъ слѣдствіе освященія, совершаемаго въ душѣ человека Духомъ Св.

Такимъ образомъ ни одно изъ разсматриваемыхъ западныхъ вѣроисповѣданій не возвысилось до истиннаго представления о любви, какъ о внутреннемъ и въ то же время свободномъ стремленіи человѣка къ своему совершенству, какъ о внутреннемъ органическомъ единствѣ *affectus* съ *charitas*, посредствуемомъ чрезъ *dilectio*.

Различіе въ пониманіи любви повело и къ неодинаковому представлению о той необходимости, съ какою любовь обуславливаетъ происхождение добрыхъ дѣлъ изъ вѣры. Въ католициствѣ и лютеранствѣ эта необходимость является чисто внѣшнею и условною, въ реформатствѣ—внутреннею и безусловною. Для католиковъ эта необходимость есть необходимость пользы, разчета, формальнаго условия, предшествоующаго полученію выгодъ отъ союза, для лютеранъ—необходимость долга, обязательства, слѣдующаго за полученіемъ этихъ выгодъ и вытекающаго изъ формальнаго чувства благодарности за полученное благодѣяніе, для реформатовъ, наконецъ, эта необходимость есть не юридическая и даже не нравственная, а чисто физическая, причинная необходимость,—необходимость, съ какою мыслится отношеніе силы къ ея обнаруженіямъ или причины къ дѣйствию ¹⁾ Католикъ можетъ сказать о себѣ только „люблю,

¹⁾ Conc. Trid. Sess. VI, cap. XI De observatione mandatorum, deque illius *necessitate* et possibilitate. Ibid., can. 9. 20, 24 etc., Form. Cone., P. II, art. IV, § 16 „Per vocabulum *necessitatis* intelligenda est (sit) *necessitas ordinis, mandati et voluntatis Christi ac debiti nostri*“ Calv. Instit. lib. II, cap. III, § 13 „Imprimis obtinere volumus, non *offerr* tantum a Domino *gratiam*, quae libera cujusque electione aut recipiatur, aut respuatur, sed ipsam esse, quae in corde et electionem et voluntatem formet: ut quicquid deinde sequitur boni operis, fructus sit ipsius ac effectus, nec aliam habet sibi obsequentem voluntatem, nisi quam fecit“



потому что *нужно* любить“, лютеранинъ:— „потому что *дол- жно* любить“, реформатъ— „потому, что *не могу не* лю- бить“, и ни одинъ изъ нихъ, оставаясь вѣрнымъ началамъ своей системы, не можетъ сказать о себѣ „люблю, потому что *хочу* любить“, понимая хотѣніе, какъ внутренній сво- бодно избранный мотивъ.

А. Рождественскій.