

II. *Догматъ о благодати* у древнихъ отцовъ церкви не былъ предметомъ тщательнаго изслѣдованія; въ частнѣйшее раскрытіе ученія о дѣйствіяхъ благодати и ея отношенія къ свободѣ они не входили, ограничиваясь тѣмъ общимъ положеніемъ, что въ дѣлѣ спасенія все совершается дѣйствіемъ благодати Божіей, но въ то же время ничего не бываетъ независимо и помимо воли человѣка; при этомъ они болѣе останавливались на раскрытіи понятія о свободѣ, выдвигая его на первый планъ какъ въ противоположность фатализму язычества и натурализму гностицизма (болѣе древніе отцы), такъ и въ виду чисто практическихъ интересовъ (позднѣйшіе). Болѣе подробное раскрытіе ученія о благодати получило въ церкви западной, поводомъ къ чему послужило появленіе въ нач. V в. пелагианства.—Признавая, что человѣкъ и послѣ грѣхопаденія сохранилъ полную свободу самоопредѣленія (*liberum arbitrium*) и потому имѣетъ «возможность не грѣшить», пелагиане отрицали безусловную необходимость благодати для добродѣланія, а видѣли въ ней только вспомогательное средство (*adjutorium*), даруемое для того, чтобы человѣкъ могъ *легче* исполнять то, что онъ *могъ бы* сдѣлать и самъ по себѣ, причемъ, подѣ благодатію разумѣли преимущественно содержаніе бож. откровенія, въ особенности христіанскаго, и отпущеніе грѣховъ, подаваемое въ крещеніи.—Въ противоположность такому воззрѣнію, бл. Августинъ, утверждая, что послѣ паденія грѣхъ въ человѣкѣ сталъ господствующимъ началомъ, что свобода къ добру утрачена и на мѣсто ея явилась *necessitas peccatum habendi*, понималъ благодать какъ силу внутреннюю (*interna potestas*), которая производитъ въ душѣ грѣшника самое желаніе добра независимо отъ его воли и помимо всякихъ заслугъ (*sine nobis*),—опредѣлялъ ее поэтому какъ *inspiratio bonae voluntatis*, и, поскольку воля опредѣляется познаніемъ, поскольку,—другими словами,—мотивъ къ добродѣланію дается вѣрою, усваяя благодати и самое произведеніе вѣры, какъ прин-

ципа, которымъ обусловливается все то, что благодать производитъ въ человѣкѣ (отсюда августиновское: *Omne quod non ex fide peccatum*). Понятнымъ слѣдствіемъ такого воззрѣнія являлось у Августина то положеніе, что благодать дѣйствуетъ непреодолимо (*indeclinabiliter et insuperabiliter*), препобѣждаетъ даже и противоборствующую волю; а на естественный въ этомъ случаѣ вопросъ, почему же вѣруютъ и спасаются не все,—прямымъ и послѣдовательнымъ отвѣтомъ явилось ученіе о безусловномъ предопредѣленіи.—Протестъ противъ крайностей такого ученія заявленъ былъ со стороны такъ называемаго полупелагианства. Представители послѣдняго (какъ преп. Кассіанъ, Фаустъ, еп. Рейійскій) стояли вообще на точкѣ зрѣнія древнихъ отцовъ, т. е., допуская въ человѣкѣ свободу—хотя и ослабленную—творить добро (*pia desideria, pia studia, provida cura salutis*), принимать или отвергать благодать, признавали необходимость бож. благодати, какъ внутренней силы, и все дѣло спасенія представляли результатомъ взаимодействія обѣихъ силъ (*utraque concordant*), хотя нѣкоторые изъ нихъ утверждали, что начало вѣры зависитъ только отъ самого человѣка, и благодать, слѣдовательно, дается въ силу нѣкоторой заслуги (*secundum aliqua merita humana*).—Дальнѣйшее развитіе ученія о благодати на Западѣ представляетъ повтореніе съ нѣкоторыми видоизмѣненіями или августиновскаго воззрѣнія, или пелагианскаго. Въ періодъ схоластики типъ августиновскаго ученія выразился у Томы Аквинскаго, типъ пелагианскаго — у Дунсъ-Скота. По Томѣ Акв. человекъ даже и въ первоначальномъ своемъ состояніи, а тѣмъ болѣе уже въ состояніи грѣховности, не можетъ творить добра, достойнаго вѣчной жизни. Принципомъ добродѣланія, заслуживающаго человѣку блаженство (*principium operis meritorii*), является даръ обитающей—освящающей благодати (*gratia habitualis*). Хотя полученіе этого сверхъестественнаго дара посредствуется волей человѣка,

но самое расположеніе воли къ его принятію, въ свою очередь, опредѣляется ничѣмъ инымъ, какъ внутреннимъ же дѣйствіемъ на нее со стороны Бога, такъ что, слѣдов., свобода есть только форма, въ которой Богъ дѣйствуетъ на человѣка. Послѣдовательно Θома Акв. допускалъ и безусловное предопредѣленіе. — Въ противоположность этому детерминистическому воззрѣнію, Дунсъ-Скотъ чисто пелагиански признавалъ абсолютную свободу воли. Послѣдній, на его взглядъ, является какъ самъ по себѣ вполне достаточный принципъ добродѣлянія, такъ что человѣкъ и въ естественномъ своемъ состояніи, ex puris naturalibus, можетъ любить Бога болѣе всего. Д. Скотъ признаетъ однако и оправдывающую благодать (gratia gratificans) какъ сверхъестественную силу. Но этой послѣдней у него не усвоится даже и того значенія вспомогательнаго для свободы средства, какое придавали благодати пелагиане. Все ея значеніе полагается лишь въ томъ, что она сообщаетъ дѣйствіямъ человѣка характеръ заслугъ, дѣлаетъ поведеніе человѣка богоугоднымъ; дѣйствіе ея, слѣдовательно, чисто вѣншее, и нужна она оказывается лишь постольку, поскольку поступки и дѣйствія человѣка ставятся въ отношеніе къ Богу. Это воззрѣніе было преобладающимъ до конца схоластики. — Въ новое время воззрѣніе бл. Августина усвоено было протестантствомъ, — въ болѣе рѣзкой формѣ — реформатствомъ, признающимъ безусловное предопредѣленіе, въ болѣе смягченной — лютеранствомъ. По ученію послѣдняго, въ человѣкѣ послѣ грѣхопаденія не осталось и частицы духовныхъ силъ, потребныхъ для совершенія «правды духовной» (justitia Dei seu spiritualis — въ отчичіе отъ justitia civilis); поэтому человѣкъ рѣшительно ничего не можетъ сдѣлать для своего обращенія — ни приготовить себя къ благодати (applicare se ad gratiam), ни содѣйствовать благодати, ни — даже самодѣтельно принять ее. Его отношеніе къ благодати можетъ быть только чисто-пассивнымъ. Тѣмъ не менѣе благодать resistibilis, и если

человѣкъ отвергаетъ ее, то вина падаетъ на него самого (Непослѣдовательность, допускаемая съ цѣлью избѣжать вывода о безусловномъ предопредѣленіи). По возрожденіи, благодать дѣйствуетъ совмѣстно съ свободой (gr. cooperans). Въ новѣйшее время почти всѣ лютеранскіе богословы (какъ еще и Меланхтонъ) допускаютъ синергизмъ благодати и свободы и въ моментъ обращенія. — Чистое пелагианство въ новое время возобновлено въ соцініанствѣ и раціонализмѣ. — Въ римско-католицизмѣ августиновское воззрѣніе возобновлено янсенизмомъ; пелагианствующій образъ представленія напелъ выраженіе въ молинизмѣ — иезуитизмѣ. Оттѣнки пелагианскихъ воззрѣній сохраняются въ римско-католическомъ ученіи и доселѣ (въ ученіи о заслугахъ).

III. *Ученіе православной Церкви* въ болѣе частныхъ чертахъ, хотя не вполне опредѣленно, излагается въ «Посланиі восточныхъ патріарховъ». Послѣднее (членъ 3) различаетъ два вида евангельской благодати: а) благодать предваряющую — просвѣщающую (χαρίς προκαταρκτική — φωτιστική) и б) благодать особенную (ιδική) — оправдывающую. Дарованіе первой не зависитъ ни отъ какихъ заслугъ со стороны человѣка (ἢ ἢ προηγουμένων ἔργων παρέχει [Θεός]). и потому ей приписывается въ посланіи характеръ всеобщности: она «путеводитъ всѣхъ» (πάσι χορηγοῦμένη). Эта всеобщность предваряющей благодати неоспоримо должна быть понята въ смыслѣ неограниченности ея дарованія одними только предопредѣленными ко спасенію (въ кальвинистическомъ смыслѣ) и ея возможной доступности для всѣхъ людей, — возможной, но не фактической, въ томъ смыслѣ, что 1) не всѣмъ людямъ приводится слышать слово Христова благовѣстія, поскольку распространеніе Евангелія имѣетъ свою исторію; 2) не всѣ пользуются ею, поскольку дѣйствіе ея обусловливается свободой тѣхъ, кому она предлагается (чрезъ слово благовѣстія о Христѣ). — Дѣйствіе предваряющей благодати, по ученію «Посланія», заключается въ томъ, что она «доста-

вляеть челоѡѡку познаіе божественной истины» и указываетъ «повелѣнія, необходимо нужныя для спасенія» (или, какъ въ другомъ мѣстѣ: «учить дѣлать добро, угодное Богу»); дѣйствіе благодати особенной — въ томъ, что она, «содѣйствуя, укрѣпляя и постоянно совершенствуя (вѣрующихъ) въ любви Божіей, оправдываетъ ихъ и дѣлаетъ предопредѣленными». Иными словами — и точнѣе — дѣйствіе той и другой благодати можно опредѣлить такимъ образомъ: дѣйствіе первой, совершающееся черезъ орудіе Слова Божія (Евангельской проповѣди), состоитъ въ образованіи вѣропокаянныхъ движеній въ душѣ грѣшника, совокупность которыхъ составляетъ то, что называется обращеніемъ; дѣйствіе второй, орудіемъ которой служатъ таинства, заключается а) въ оправданіи челоѡѡка, какъ дѣйствительномъ внутреннемъ очищеніи его отъ грѣховъ, и б) въ освященіи, какъ искорененіи всѣхъ грѣховныхъ набыковъ и склонностей, и возведеніи вѣрующаго на высшую ступень нравственнаго совершенства (Подробнѣе см. подъ словомъ «возрожденіе»).

«Посланіе» признаетъ синергизмъ благодати и свободы, но точно не опредѣляетъ, какъ нужно понимать его. Подробнаго раскрытія и вполнѣ точнаго опредѣленія по этому вопросу не даютъ и существующія догматич. руководства. Послѣднія обычно ограничиваются формулой отрицательнаго характера, какъ бы направленной противъ воззрѣнія, уничтожающаго всякое значеніе свободы. Признавая необходимость участія свободы, они не опредѣляютъ, какъ должно представлять взаимодѣйствіе обѣихъ силъ, — въ смыслѣ ли совмѣстно-одновременнаго ихъ дѣйствія, или послѣдовательно-перемѣннаго, и во всѣхъ-ли безъ исключенія моментахъ процесса усвоенія спасенія эти силы дѣйствуютъ въ зависимости другъ отъ друга. Признавая вообще зависимость дѣйствій благодати отъ свободы, порою однако допускаютъ, — именно относительно самаго начальнаго момента въ обращеніи, — что благодать предваряетъ свободу и дѣйствуетъ въ челоѡѡкѣ независимо отъ

послѣдней, производя въ душевныхъ силахъ челоѡѡка такіе измѣненія, въ силу которыхъ онъ и становится только способенъ къ принятію и уразумѣнію еванг. проповѣди, а чрезъ это и къ покаянной вѣрѣ (ср. въ «Прав.-Догм. Богосл.» м. Макарія начало § 194 и § 187 кон. пкт. II, а также кон. п. IV. Полнѣе этотъ взглядъ раскрытъ въ соч. Протопр. І. Л. Янышева: «Правосл.-христ. ученіе о нравственности» § 61). Болѣе точнымъ однако можно бы считать то рѣшеніе, что благодать и свобода дѣйствуютъ *всегда* совмѣстно и въ зависимости одна отъ другой. Это вполнѣ справедливо въ частности и относительно самаго начальнаго момента обращенія. Неоспоримо, что возникновеніе вѣропокаянныхъ движеній не возможно безъ оживленія силъ челоѡѡческаго духа дѣйствіемъ благодати. Но едва ли можетъ подлежать сомнѣнію и то, что такое оживленіе совершается не *до* образованія этихъ движеній, а *вмѣстѣ* съ ними, въ самый моментъ ихъ возникновенія подъ впечатлѣніемъ слышанія евангельской проповѣди, какъ орудія дѣйствія благодати. Въ противномъ случаѣ необходимо пришлось бы или допустить особое магическо-мистическое воздѣйствіе благодати на духовныя силы челоѡѡка, или же, — разъ признается, что благодать дѣйствуетъ черезъ орудіе Слова Божія и однако производитъ измѣненія въ душ. силахъ независимо и помимо воли челоѡѡка, — допустить, что при данномъ дѣйствіи благодати есть нѣкоторый моментъ, когда проповѣдь спасенія не воспринимается челоѡѡкомъ, поскольку силы его еще не способны къ такому воспріятію и въ этотъ моментъ только что подготавливаются къ послѣднему, т. е., допустить нѣчто немыслимое. Кромѣ того, допущеніе помимовольныхъ дѣйствій благодати приводитъ къ неразрѣшиму вопросу, какъ можно представить состояніе оживленія душ. силъ въ тѣхъ случаяхъ, когда слово проповѣди встрѣчается со стороны слушающаго упорнымъ и окончательнымъ невѣріемъ и ожесточеніемъ, и для чего можетъ совершаться въ такихъ случаяхъ не только уже помимовольное,

но и насильственное благодатное оживленіе духа. Гдѣ нѣтъ ни малѣйшихъ проявленій оживленія душевныхъ силъ, тамъ нѣтъ никакого и оживленія. Отсюда неизбѣжный выводъ тотъ, что оживляющее дѣйствіе благодати возможно только подѣ условіемъ дѣйствія свободы самого человѣка,—иначе причина такого благодатнаго дѣйствія (являющагося, какъ сказано, необходимымъ условіемъ возникновенія покаянной вѣры) могла бы лежать только въ божествен. предопредѣленіи. — Дѣйствуя чрезъ орудіе Слова, благодать возбуждаетъ энергію всѣхъ душ. силъ—просвѣщаетъ умъ познаніемъ истины, углубляетъ сочувствіе и усиливаетъ стремленіе къ опознанному, но все это не иначе, какъ подѣ условіемъ участія въ этомъ свободы; безъ свободы не можетъ быть ни самаго опознанія истины, ни возбуждаемыхъ послѣднимъ чувствъ и расположеній. «Просвѣщающая благодать, говорится въ «Посл. вост. патр.», споспѣшествуетъ ищущимъ ея» (τοὺς θέλοντας ὀφρλεῖ). Это не значитъ, однако, что человѣкъ самъ, своими свободными усиліями привлекаетъ благодать, а значитъ лишь то, что благодать въ моментъ дѣйствія на человѣка, находитъ въ немъ согласующуюся съ ней свободу и дѣйствуетъ на почвѣ именно этого согласія; но самое желаніе свободы согласоваться съ благодатью, въ свою очередь, возникаетъ именно въ тотъ же самый моментъ дѣйствія благодати. Такимъ образомъ ни свобода не предваряетъ благодати, ни благодать—свободы; и та и другая дѣйствуютъ совмѣстно—одновременно, въ органическомъ единствѣ, находясь въ зависимости другъ отъ друга. Благодать дѣйствуетъ въ свободѣ и свобода въ благодати; онѣ, по выраженію преосв. Теофана, «взаимновходны». — Сказанное относительно начальнаго момента вполне примѣнимо и ко всѣмъ послѣдующимъ. Какъ начало содѣванія спасенія полагается совмѣстнымъ дѣйствіемъ благодати и свободы, такъ и весь дальнѣйшій процессъ его до самаго послѣдняго момента совершается неразлучнымъ дѣйствіемъ обѣихъ силъ,—при господственномъ, од-

нако, положеніи благодати (1 Кор. 15, 10).

IV. Отъ дѣйствій благодати возрождающей отличаются *особы дарованія благодати*, которымъ преимущественно усвоется названіе *χαρίσματα*. Подѣ этими дарованіями разумѣются особенныя силы и способности, представляющія или усиленные и возведенныя на особенную высоту естественныя предрасположенія въ человѣкѣ, или силы совершенно новыя, въ самой природѣ основанія для себя не имѣющія и сообщаемыя Св. Духомъ непосредственно ¹⁾. Отличительный характеръ этихъ дарованій въ томъ, что они даются ни на личную пользу получающаго (какъ дары благодати оправдывающей и освящающей), а на пользу общую, на служеніе церкви (1 Кор. 12, 5). Нѣтъ ни одного дарованія, которое давалось бы не для служенія; равнымъ образомъ какъ нѣтъ ни одного служенія въ церкви, для котораго не нужно было бы соотвѣтствующее особенное дарованіе.—Сообразно двоякаго рода потребностямъ церкви—постояннымъ и временнымъ, можно различать и двухъ родовъ дарованія: неизмѣнно пребывающія въ церкви и проявляющіяся только временно. Къ первымъ принадлежатъ тѣ, которые необходимы для всегда пребывающихъ въ церкви служеній дѣла распространенія вѣры и созиданія спасенія людей, т. е., служеній слову проповѣди и таинствамъ (указываемые ап. Павломъ дары пастырства и учительства Еф. 4, 11; 1 Кор. 12, 28; Римл. 12 7; 1 Тим. 4, 14 — 16); ко вторымъ — дары исключительные и необычайные,

¹⁾ *Χαρίσματα* употребляется кромѣ того и въ смыслѣ, равнозначущемъ съ *χαρίς*, для обозначенія проявленій свойства божеств. благодати, когда, напр., Рим. 11, 29 этимъ словомъ называются планы бож. домостроительства, въ частности—обѣтованія народу Израильскому, Рим. 5, 15. 16—даръ оправданія чрезъ Христа, Рим. 6. 23 — вѣчная жизнь, дарованная чрезъ Него. Иногда *χαρίσματα* употребляется для означенія вообще духовнаго блага (Рим. 1, 11), а равно и нешественнаго, когда, напр., ап. Павелъ называетъ этимъ словомъ неожиданное избавленіе свое отъ смерти (2 Кор. 1, 11).

каковы, напр., неповторяемый въ церкви даръ апостольства и другія чрезвычайныя дарованія первенствующей церкви: даръ языковъ и истолкованія языковъ, дары исцѣленій, чудотвореній, пророчества, различія духовъ (1 Кор. 12, 9—10, 28—30). Впрочемъ, справедливѣе и эти послѣдніе (за исключеніемъ дара языковъ и ихъ истолкованія), на ряду съ упоминаемыми Рим. 12, 7, 8, причислять къ дарованіямъ, которыя постоянно существуютъ въ церкви. И теперь въ таинствѣ миропомазанія «каждому (вѣрующему) дается на пользу (1 Кор. 12, 7), т. е., для служенія общему дѣлу, какое-нибудь особенное дарованіе Духа, подобно тому какъ въ первенствующей церкви носилось чрезъ возложеніе рукъ апостольскихъ, — только дарованія эти теперь не такъ видны въ каждомъ, какъ въ членахъ церкви первенствующей... Но коль скоро кто займется дѣломъ спасенія, какъ должно, и потрудится надъ очищеніемъ сердца, особенность дара его тотчасъ обнаруживается: онъ начинаетъ дѣйствовать симъ даромъ—воочію всѣхъ» (Еп. Теофанъ, «Толкованіе Посланія св. Ап. Павла къ Ефесянамъ» [Москва. 1879] стр. 246).

У. Явленіемъ въ міръ благодати Христовой положено основаніе «царству благодати», которое лежитъ какъ бы въ срединѣ между царствомъ природы и царствомъ славы. Такъ какъ Духъ Св. обитаетъ въ церкви, и въ ней совершаетъ спасеніе людей чрезъ Слово Божіе и свв. таинства, то царство благодати есть то же, что и церковь. Конецъ этого царства для всего міра — послѣдній судъ, когда оно перейдетъ въ царство славы. Что касается каждаго человѣка въ частности, то нельзя указывать на смерть, какъ на общій для всѣхъ предѣлъ, за которымъ нѣтъ уже мѣста для дѣйствія благодати Христовой. Если для праведниковъ по смерти предначинается уже царство славы (церковь торжествующая), то для вѣровавшихъ во Христа, но не успѣвшихъ совершить достодолжнаго покаянія, не заключается еще окончательно царство благодати. Церковныя молитвы за усопшихъ не имѣли бы опредѣленнаго

смысла, если бы церковь признавала смерть такимъ предѣломъ, за которымъ невозможны никакія измѣненія въ судьбѣ человѣка. Она отвергаетъ молитву только за ожесточившихся въ невѣріи грѣшниковъ (Мф. 12, 31, 32; 1 Иоан. 5, 16), справедливо усматривая въ ихъ ожесточеніи конечный предѣлъ ихъ пребыванія подъ временемъ благодати и признавая частный посмертный судъ для нихъ судомъ послѣднимъ. — Нельзя высказать съ такою же опредѣленностью сужденія о загробной участи неслышавшихъ Евангелія втеченіе земной своей жизни. Но если имѣть въ виду, что какъ оправданіе, такъ и осужденіе не можетъ совершиться окончательно безъ явленія «Мужа», предопредѣленнаго Богомъ праведно судить вселенную (Дѣян. 17, 31), что именно Христосъ «лежитъ» какъ «на возстаніе», такъ и «на паденіе» людей (Лук. 2, 54), если принять, далѣе, во вниманіе апост. ученіе, что Христосъ «и находящимся въ темницѣ духамъ, сошедши, проповѣдалъ» (1 Петр. 3, 19), что «и мертвымъ было благовѣствуемо, чтобы они, подвергшись суду по человѣку плотію, жили по Богу Духомъ» (тамъ же, 4, 6), — то едва ли можно рѣшительно ограничивать время возможнаго для нихъ вступленія въ царство благодати предѣлами только земной жизни.

См., помимо трактатовъ о благодати въ догматич. руководствахъ, Еп. Теофана, «Письма къ одному лицу въ Цетербургъ по поводу повсюденія тамъ новаго учителя вѣры» (Спб. 1881), особ. письмо 3-е; Протопр. И. Л. Янышева, «Православно-христіанское ученіе о правдивности» (Москва, 1887) §§ 52 и сл.; по исторіи догмата: А. Л. Катанского, «Ученіе о благодати Божіей» (напечат. въ «Христ. Чт.» за 1900 и 1901 гг., и отд. изд.); изъ иностранныхъ: Fr. Wörter, «Die christl. Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus» (Freib. iB, 1856—1860), Chr. Ernst Luthardt, «Die Lehre von freien Willen u. seinem Verhältniss zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt» (Leipz. 1863).

П. Лепорскій.

БЛАГОСЛОВЕНІЕ. На языкѣ Св. Писанія этотъ терминъ имѣетъ значеніе освященія и благодѣянія и нерѣдко переносится на самые дары, полученные