«Камень веры» митрополита Стефана Яворского

протоиерей Иоанн Морев

Глава I

Русская богословская литература XVI–XVIII вв. по вопросам полемики между православием и протестантством, решаемым в «Камне веры». Суждения отечественных писателей-полемистов о лютеранах. Апология православных догматов: о свв. иконах, кресте, мощах, Евхаристии, призывании святых, молитве за умерших, преданиях, литургии, постах и об оправдании. Замечание по вопросу о наказании еретиков. Заключение.

«Камень веры», как мы видели выше, в свое время пользовался большим уважением и выдающимся успехом среди читающего русского общества. Эту почетную известность творения митрополита Стефана Яворского должно объяснять отчасти тем, что решаемый в нем вопрос – об отношении православной церкви к протестантам – имел великое жизненное значение для всего русского народа в царствование императора Петра I и ближайших его преемников; но главным образом – действительными – внутренними и внешними – достоинствами самого «Камня веры».

Можно справедливо сказать, что он своим появлением на свет составил эпоху в истории нашей богословской литературы против протестантов. Отечественная полемика с ними никогда не принимала таких широких размеров, никогда не захватывала такой массы вопросов – догматических, канонических и церковно-исторических, а вместе с тем никогда не велась с теми научными средствами, равно и с одушевлением и страстностию, с какими свойствами проявилась в «Камне веры».

Чтобы выяснить значение, которое принадлежит последнему в ряду отечественных богословских произведений одинакового с ним направления, необходимо обратить внимание на предшествовавшую борьбу православия с протестантством, сделать обзор того, что создано было русскою богословскою мыслию на поприще полемики с протестантами до времени митрополита Стефана Яворского. Взгляд на отечественную литературу против протестантов прежнего времени откроет нам, с какою постепенностию выступали в православном русском сознании особенности догматического учения протестантства; объяснить, насколько верно и глубоко русские богословы понимали и опровергали протестантское учение и какими пользовались приемами полемики. Таким образом, чрез изучение отечественной полемики против протестантов будут положены основания для сравнения «Камня веры» с другими отечественными полемическими сочинениями этого рода, чрез это характеристические особенности его выступят яснее и определение, и обозначится его место в ряду произведений нашей полемической антипротестантской литературы.

Приступая к обзору древнерусской полемической литературы против протестантов, мы считаем долгом предупредить читателя, что мы не намерены делать здесь каких-либо новых изысканий и открытий. В виду того, что означенная литература, как в целом своем объеме, так и в отдельных частях, не раз служила предметом исследования отечественных писателей, мы ставим себе задачу более скромную: изложить учение отечественных богословов-полемистов XVI–XVIII вв. по тем догматическим вопросам, которые возбуждались и решались в «Камне веры», и таким образом, привести в известность ту сумму полемического материала против протестантов, которая образовалась в нашей письменности до времени митрополита Стефана Яворского.

При этом в объем противопротестантской литературы мы вносим и те произведения древне-русской богословской мысли, которые, хотя и не были направлены непосредственно против протестантов, но имели своею целию бороться с религиозным рационализмом, проповедывавшимся в учении наших домашних еретиков: жидовствовавших, Матвея Башкина и Феодосия Косого, т. е. «Просветитель» преп. Иосифа Волоколамского, «Истины показание»... Зиновия, инока отенской пустыни, и догматико-полемические сочинения преп. Максима Грека.

I. Суждения отечественных богословов-полемистов о лютеранах

Относительно лютеран в древнерусской полемической литературе составился взгляд крайне суровый и строгий: нашим предкам они представлялись злыми еретиками и самовольными отступниками от церкви Христовой. Когда заходила о них речь, отечественные писатели не стеснялись в выборе резких и сильных выражений и не скрывали своего гнева и нерасположения к ним. Так, царь Иоанн Васильевич Грозный именует лютеран «врагами истинны», «поборниками нечестия», «людьми антихристовыми»[33]. Особенно резко отзываются наши богословы-полемисты о родоначальниках протестантства – Лютере и Кальвине: царь Грозный сравнивает Лютера и его учеников с сатаною и его слугами[34], свящ. Наседка прямо называет «духами нечистыми, исшедшими из уст сатаниных»[35], а ученые братья Лихуды отзываются так: «Мартин Лютер и Иоанн Кальвин, два прелестника, чрева слуги, антихристовы слуги и предтечи, отчуждившиеся, по Давиду (Пс.57:4), ради предзнавших дел их богомерзких и всескверных, от ложесн, и прелстившиеся от чрева, и подвигшиеся от отца их диавола»[36].

Как общее и тяжкое обвинение против лютеран в отечественной полемической литературе выставляется их самовольное выступление в мир с проповедию нового религиозного учения. «Люторская вера – новозаконение христиано-хулника Лютора Мартина еретика, что он по своей самохотной прелести узаконил, что ему от Бога и ученик Его, святых апостол и от святых отец и учителей и от вселенских седми соборов не предано»[37]. «Вашего лютора и вас кто на се поставил?» – спрашивает Иоанн Грозный Рокиту. «А что лютор будто от собора християнского выбран на тот уряд, и ты б нам о том ведомо учинил, от кого он выбран, и кто его ставил, и в каком он урядстве был: апостол ли, или епископ. Апостол бо Павел пишет о самоволном учении, яко ваше: Всяк бо, аще призовет имя Господне спасется, како же убо призовут, иже в него же не вероваша, како же веруют, его же не услышаша, и яко услышат бес проповедующего, и како проповедуют, аще не послани будут (Рим.10:13–14). А вы убо от кого послани, сице прелщаете человеки, развращающе истинну». Лютеране, по мнению царя, совершенно неосновательно и своевольно восхищают себе звание учителей и проповедников истины. «Вы через перегради божественного учения прелезше и на учительском месте ставше, и своим учением христовы словесные овца их же искупи своею честною кровию, яко татие крадете и разбиваете, понеже убо дверми не внидосте ни коим повелением». Поэтому к лютеранам справедливо могут быть отнесены все свойства тех лжепророков и отступников от веры, от которых предостерегают нас Христос и Апостолы (Мф.7:15–16; Ин.10:1–3; Ин.2:19, 4:3; Лк.10:16, 3:35)»[38].

По поводу самозванного учительства лютеран старец Артемий предлагает вниманию «нынешних самозаконников», как он называет лютеран[39], следующие наставления.

Проповедывать и учить других должно не по своему произволу и желанию, а только по избранию и повелению Божию. В Ветхом Завете пророки (Моисей, Исаия, Иеремия, Даниил и другие) были посылаемы на служение Богом; св. апостол Павел сделался проповедником Евангелия также после чудесного призвания[40]. Притом, же должно прежде самому выполнить все заповеди Божии и приобрести опытность в жизни духовной, а потом уже решаться учить других. «Ако же и священник», говорит Артемий, «причащается прежде сам Пречистого Тела и Крове Агнеца Божия, потом и иных призывает и проповедает, сице несть из смети кому иным проповедати, иже

сам не створи. Како бо иным покажет путь, его же никогда же шествова, или слепец поведет?»[41].

На эти суждения Артемия лютеране делали такое возражение: если кто уразумел истину, тот и должен проповедывать ее другим, чтобы не быть осужденным в небрежении и невнимании к своему таланту[42]. На это Артемий отвечает, что «еже о сокрившем талант притча различна разумеваема ко всякому дару Божию. Яко имея кое-либо дарование должен подати ближнему без зависти, а не о едином учителстве. Не всем бо есть учителства дар, а не якоже вы неищуете»[43]. Если кто получил от Бога богатые способности, но тратит их на «прибытки мира сего», а нерадит о добродетельной жизни, тот, действительно, зарывает свой талант в землю. Точно также поступает человек, много знающий и поучающий других, но самым делом не исполняющий заповедей Божиих[44]. Хотя знающий божественную истину и имеет долг объяснять и открывать ее другим людям, но делать это может не в качестве законного учителя, а в качестве советника и благожелателя своим ближним. При том же возвещать другим Слово Божие должно с большею осторожностию, с мудрым приспособлением к слушателям, с молитвою и с единственною целию ради славы имени Божия[45]. А если мы заметим, что учительство других вредно для нашей души, «бегаем в уединениа, в нем же живот душевный хранится», говорит Артемий. «Несть бо добро разорити кому своя храмина и создати другого. Иных бо спасти не вси истязаемся»[46].

Как появившиеся в сравнительно позднее время, лютеране проповедуют учение новое, «слабое и лехкое»[47], благоприятное для жизни плотской и чувственной[48]. Правда, они выдают это учение за Евангельское, говорит Артемий, и называют себя евангеликами[49], но на самом деле «наука» их исходит не от Христа, не от апостолов и св. мужей[50]; они учат и проповедуют вопреки повелению и установлению Спасителя и Его учеников[51]. Если лютеране и произносят имя Христа и выражают свою веру в Его Евангелие, то делают это лицемерно и неискренно, только на словах и для виду; в действительности же они далеко отступают от заветов Христовых и апостольских и стремятся установить свою религиозную жизнь на особых новоизмышленных ими началах и «неправых учениях»[52]. Слово Божие они искажают своим «злоумием» и не во что считают святоотеческое предание. «О, друзи», говорит Артемий, «неправе разумеюще писаниа, развращаетеся помыслы своими человеческими, божественная рассуждающе, и богоносных отец толкований от сих не приемлете»[53]…; «толкуют все богодухновенно писание неправе по своему злоумию, якоже отец лжи подлагает им. Того ради всех святых богоносных отец книг но приемлют, иже, яко чадолюбивые отцы написавше, оставиша нам сказание ветхого и нового завета, не просто, но Святым Духом храняще нас от неправых сказаний спротивного духа»[54].

В том же недостатке – в дерзком искажении св. Писания ложным и произвольным толкованием – особенно часто и настойчиво обличает лютеран и царь Иоанн Васильевич Грозный: «всякое божественное писание неистинно исповедуете»; «вся божественная писания развративше и отвергосте»; «самое христово повеление развращаете всипропинающе в себе христа исуса»[55], – говорит православный царь лютеранам.

Что касается догматического учения лютеран, то в своих ложных мнениях они, по словам Артемия, возобновили многие еретические заблуждения древних времен. В «послании ко князю» Артемий говорит про лютеранскую ересь: «многоглавна бо

суть, а не единственна, многи прежде бывшая проклятые ереси в собе сзатворяющи, обновляти начинает»[56]. В частности, до десяти древних ересей, осужденных христианскою церковию, открывает Артемий в лютеранском учении[57]. Точно также священник Иоанн Наседка видел в лютеранстве возобновление древних ересей: ариан, мессалиан, василиан и павликиан. Кроме того, от римлян лютеране заимствовали догмат об исхождении Св. Духа и от Сына, о котором о. Иоанн замечает, что «сие злое размышление всем ересем глава, от негоже вся иные ереси прозябают»[58].

Понятно, что при изложенном взгляде на догматы лютеранства, последнее представлялось нашим полемистам исповеданием, весьма далеким от истинного христианства. По мнению священника Наседки, в нем нет самых первых и самых существенных принадлежностей истинной христианской веры: ни правильно поставленной иерархии, которая бы преемственно сохранялась от времен апостольских, и которая бы служила источником благодатного освящения для народа, ни таинств, ни богослужебного культа. «Кто их ставил во священство и священное действо всякое над народом, кто им дал творить?» – спрашивал о. Иоанн Наседка о лютеранских священниках. «А все у вас люди воинские и простые, и что они не делают у вас, то все мерзость пред Богом творят, а вас только во веки губят»[59]. «У них архиепископ на площади бродит, лише толко на себе имя носит архиепископье, а церкви Божии не предстоит, а как потому женитца, и он будет солдат и имя свое потеряет. И о том у них же чин повелся, что ево в то время нихто не назовет архиепископ; и как же ему благословить, а он сам не благословен»[60]. «А свой чин священнический вы похваляете, иже недостоин так нарещися, понеже архиерея началного над собою не имеете; аще и мнитеся имети глаголемая вами бискуны, но тии суть ни от кого же поставлени, точию мирскими человеки, и сего ради не суть освящении, и творимыя ими вся вещи никакоже освящатися могут»[61]. «У вас несть ни церкви», говорит тот же о. Наседка лютеранам, «ни святителя, ни священника, ни крещения ни освящения, откуда же вам взяти причащение?»[62]. Лютеранское крещение не сообщает принимающему его благодати Св. Духа[63], и есть «всех еретик сквернавее»[64]. При отсутствии таинств нет у лютеран и богослужебного культа: «ни святым иконам поклонения с крестным воображением, ни кадила… ни церковного пения, вечерни и навечерни, и утрени, и часов, ни святой литургии… ниже поста, ниже коленопреклонения и всякого чина и действа церковного, его же прият восточная церковь соборная апостолская»[65]. Все чины и уставы у лютеран отвергнуты «слабого ради и прелестного жития суетного сего света»[66].

По причине отсутствия у лютеран законной иерархии, храмы их не имеют священного значения: для того, чтобы последний был жилищем Божиим, требуется освящение его от истинного архиерея»[67]. Если в области догматического учения, исповедуемого лютеранством, оно представлялось нашим предкам опасным и вредным еретичеством, то не высоко стояло в их глазах и в отношении нравственной жизни его последователей. В сборнике священника Наседки есть целые главы, где в весьма мрачных чертах изображаются нравы и обычаи лютеран. Так, в 15 главе автор обличает лютеран в том, что они отправляют свою службу в простых домах и ведут не целомудренную жизнь. По словам о. Иоанна, на плотские грехи лютеране смотрят весьма снисходительно: как миряне ходят у них в церковь, «не омыв тела своего от скверны блуда», так и пасторы не стесняются служить в нечистоте; людей, блудивших в предшествующую ночь, их священники принимают

на исповедь и допускают к святым тайнам[68]. Если среди лютеран миряне не сохраняют целомудрия, то не лучше живут и их пасторы. «Откуду приясте се вы лютеране», говорит о. Иоанн Наседка, «еже попы ваши не токмо второю женою, но и третиею женився, да поповствуют у вас, и в сем убо деле, явнии есте еретики»[69].. «И то не явнии ли есте агаряне, что попы у вас треми женами женаты бывше, да поповствуют, а буде четвертую поимет, то будет судия, или воем каким началник»[70]…

На основании всего того, что отечественные богословы – полемисты знали о догматах и правах лютеран, они приходили к тому общему заключению, что лютеранская вера ниже и хуже веры католической. По словам о. Наседки, «Лютор утвердил учение, еще и злейши папина»… «И римскую прелесть обличают, а сами злейши того иные ереси многия держат»[71]. «Да аще римляне и еретики и от святых отец прокляты, но к вашей вертячей худой вере прикладывая, от греческия же отменяя, у них вашего лучше. И сие мы не к похвале им говорим, но хотяще вашу еретическую веру явно обличити. Аще бо и еретическое в них учение и проклято, толке у них еще поставление есть от папы кардиналом и арцыбискуном, а у вас и того худого несть ничего, ни именуется»[72].

Но этого мало: в древнерусской полемической литературе высказывались о лютеранах суждения более резкие и крайние. Так, царь Иоанн Васильевич Грозный отказывал Роките даже в христианском звании: «ты нес християнин, понеже христова учения развращаеши, а святых апостол и святых отец учения отметаеши»[73]. Точно также братья Лихуды лишали лютеран и кальвинистов христианского имени: «Лютеры же и Кальвины именующиеся, христиане имяноватися не можете. Понеже бо яже Лютера и Кальвина мудрствуете, и тезоименитства их наследницы бысте. Благословно бо вам явися, яко ихже злословие имеете, сих имети и наименование»[74]. А священник Наседка, отметивши в своем сборнике легкость и снисходительность взгляда лютеран па плотские грехи, приходит к тому печальному и крайне резкому выводу, что лютеранская церковь «несть церковь Божия, но дом бесовский, и мерзость запустения»[75].

II. Учение о св. иконах

Догмат о почитании св. икон в предшествовавшую митрополиту Стефану Яворскому эпоху подвергался возражениям с двух сторон: во-первых, со стороны отечественных вольнодумцев, во-вторых, со стороны протестанТов.По словам Иосифа Волоколамского, еретики жидовствовавшие совершенно отрицали поклонение иконам Спасителя, Божией Матери и святых[76]. Лютеране, по свидетельству острожского священника Василия, ненавидят иконы[77] и кощунственно относятся к церковному украшению, подобно туркам в святых местах Палестины, «обдираючи и пустошачи храмы, в имя Господне на молитву украшенные и свою мерзость становят[78]. Если они и пишут иконы, то «почести ради, а не поклонения»[79].

Основаниями, на которых утверждались еретики, как домашние, так и иноземные, в своем отрицании икон, служили: ложно понимаемая вторая заповедь закона Моисеева (Исх.20:4, 23), запрещение Божие относительно поклонения чему-либо, кроме Бога (Втор.6:13)[80], мнимая опасность обоготворения икон[81] и отсутствие положительных узаконений о почитании икон в св. Писании[82]. Кроме того, лютеране не находили возможным изображать Бога в чувственном виде по тому соображению, что считали Его не видимым и не постижимым[83]. Начало иконопочитания они относили к позднейшему времени: по их мнению, иконные изображения появились в христианской церкви не ранее VI вселенского собора[84]. В частности, лютеране с особенною силою вооружались против изображений св. угодников Божиих[85], против внешних знаков чествования икон: поклонения пред ними, каждения, возжения свечей, надписания именем первообразного и названия чудотворными[86], а еретики жидовствовавшие учили, что не следует изображать на иконах Св. Троицу в том виде, в каком Она представляется православными иконописцами, так как Аврааму являлся один Бог с двумя ангелами, а не Св. Троица[87]. Они же не признавали св. храмов на том основании, что сам человек составляет собою церковь, по слову св. апостола Павла (1Кор.3:16; 2Кор.6:16)[88].

В виду такого отрицательного отношения к иконам как наших домашних еретиков, так и протестантов, отечественные богословы-полемисты имели сильные побуждения всеми имевшимися в их распоряжении средствами защищать православный догмат иконопочитания. Разумеется, в своих апологетических опытах они должны были прежде всего принимать во внимание те или другие мнения противников, сообразоваться с их отрицательными доводами, взвешивать и опровергать их на основании начал православного учения.

Поэтому-то предшественники митрополита Стефана Яворского по полемике с протестантами прежде всего старались опровергнуть тот аргумент иконоборцев, что догмат об иконопочитании стоит в противоречии с второю заповедию закона Моисеева. Все они настойчиво утверждали, что эта заповедь не имеет никакого отношения к православному учению об иконопочитании, так как запрещает создание идолов, а не священных изображений в честь и славу Божию[89]. По этому поводу отечественные богословы-полемисты старались установить различие между языческими идолами и христианскими иконами с одной стороны и между идолопоклонством и иконопочитанием с другой. Лютеране, по словам старца Артемия, смешивали христианские иконы с языческими идолами. «Толика ваша премудрость», говорит он лютеранам, «яко не взмогосте рассудити от прочих идол Христова образа!»[90]. «Пытал бых вас; кторы в христианех кумир языческих идол

именуется Ермиев или Аполосов и прочих лжеименных? А не убо ли Спаса нашего истинного Бога образ Иисуса Христа и прочих святых от века угождших Богу? Не Диев образ, но Предтечев, ни Иры злобесныя, но пречистыя Мариа Богородицы и прочих святых!»[91]. Как же определяется нашими полемистами это различие?

1) «Божественных икон и прьвообразное свято есть и честно, идольское же прьвообразное сквернейша суть и не чиста и бесовьскаа изобретениа»[92]. Идолы создавались язычниками в честь непотребных и низких людей; иконы же в православной церкви существуют в честь Спасителя, Божией Матери, св. апостолов и угодников Божиих[93]. Виновником идолопоклонства, к которому так склонны были Евреи, был исконный враг рода человеческого – диавол[94]. Он же возбуждает и нынешних еретиков против св. икон[95]. Хотя есть некоторое сходство между христианскою церковию и церковию ложных богов (по материалу, из которого они могут быть сделаны), но первая устрояется «во имя Господне к пребыванию имени святого его, от благочестивых почитаема и покланяема» (Пс.5:8, 25:8), вторая же – «занедбаваема и безчествуема, зане во имя ложных богов, сиречь бесов и растленных человек от ложных басней съставлена» (Пс.25:5)[96]. Это различие между христианскою святынею и языческими идолами особенно ясно проявилось в истории обношения кивота Господня по городам Филистимльским и гибели языческого идола бога Дагона (1Цар.гл. 4–5). На основании только что указанных Ветхозаветных событий священник Иоанн Наседка делал такой вывод. «Рцыте убо к нам, ненавидящеи икону христову. Не явно ли се вам открыто в древнем законе, яко не смешена слава господня со идолы. Се убо сей ковчег не от вещей ли тленных соделан бысть, и руками человеческими тако же и дагон руками человеческими. И киот убо и дагон древо суть злато и сребро. Но киот не от бесов устроися, дагон же от бесов. Того ради и господь, на дагона надеющихся обличил безумных человек, киотом своим светлым»[97].

2) Иконы суть изображения лиц действительных – живых, или когда-либо живших; идолы же – ничто иное, как произведения человеческого вымысла, не имеющие основания и соответствия в действительности[98].

Если христианские священные изображения не должны быть смешиваемы с языческими идолами, то и иконопочитание не может быть отождествляемо с идолопоклонством. Язычники признавали своих идолов за богов и приносили им кровавые жертвы, а православные не боготворят икон и не совершают жертвоприношений, а возносят пред ними свои молитвы Богу и святым[99], приписывают иконам честь, только относительную, «токмо почитателне и подражателне славят и почитают»[100], а *латрию* воздают одному только Богу и «обоженному Богочеловека телу»[101].

Чрез созерцание видимых изображений мы скорее и живее возводимся своею мыслию к предметам невидимым и духовным. Так как человек состоит из души и тела, то и восприятие предметов мира духовного совершается путем чувственных внешних впечатлений; «духовная бо от телесных ражаются, яко от нагого зерна клас», говорит Артемий[102]. Поэтому-то, воздавая почитание иконе, мы не боготворим ее и не в ней полагаем свою надежду[103], а благоговейно возносимся умом своим к первообразу и его почитаем. «И почитаяй икону, того самого почитает, его же образ написан есть. И покланяяйся образу Христову, самому поклоняется седящему одесную Бога Отца, купно с Святым Духом»[104]. Если любящий земного царя не бесчестит его изображения, то тем более должно почитать чрез видимый образ царя небесного[105]. Хотя православные, кроме иконы Господа Бога, имеют у

себя изображения и святых людей, но чрез прославление и почитание святых они чтут Самого Бога[106].

Таким образом, православное иконопочитание совершенно отлично от идолопоклонства. Поэтому, как последнее было запрещено в Ветхом Завете особою заповедию Божиею, так первое получило начало от Самого Бога. Известно, что у Ветхозаветных Евреев в скинии были золотые изображения херувимов над кивотом завета, на стенах скинии и завесе[107]. Эти изображения Сам Бог повелел устроить Моисею в славу Своего имени и для украшения скинии (Исх.25:18–20, 26:1). Устройство и украшение последней, о котором говорит св. Писание (Пс.25:18, 12), совершено было по повелению Божию[108]. Поэтому несправедливо лютеране видят в Ветхом Завете (главным образом во 2-й заповеди Закона Моисеева) запрещение иконопочитания. Бог, давший эту заповедь и повелевший Моисею устроить указанные священные предметы, не мог Себе противоречить, и Моисей и пророки не могли быть законопреступниками[109]. А Ветхозаветные священные изображения существовали не «почести ради» (в каком смысле допускают их и лютеране[110]), но составляли предмет религиозного почитания и поклонения для иудейского народа[111]. И Сам Господь Бог благоволил в Ветхом Завете являться людям в видимом телесном образе (Быт.3:8, 18:1–2); (Ис.6:1; Иез.1:26; Дан.7:9), и в этом чувственном виде покланялись Ему, как своему владыке и Творцу Ветхозаветные праведники и пророки[112].

Если в Ветхом Завете, существовали свящ. изображения, то тем более они уместны в церкви Новозаветной, после того, как Сам Бог явился на земле в видимом образе, во плоти человеческой[113]. «Аще ли Бог явися в теле», говорит Артемий, «то уже добре смотривше святии апостоли и богоноснии отци Духом Святым преда[ша] Церкви Божии написан образ имети Господа нашего Иисус Христа и Пречистыя его Матере по плоти на въспоминание неложного его въчеловечениа, такоже и святых угодников его въспоминание доброго житиа их»[114]. Естественно, что дело вочеловечения и искупления чрез Сына Божия должно было послужить предметом христианских изображений, хотя чрез них не описуется не видимое и не постижимое Божество, а только изображается «плоти подобие» и «неложное въчеловечение Бога Слова нашего ради спасения»[115]. И если в Ветхом Завете были почитаемы некоторые священные вещи, то тем более достойны чести и поклонения Новозаветные святыни: образ Христа Спасителя, Божией Матери, Крест Христов, св. Евангелие, Пречистые Тайны Христовы, священные сосуды, мощи святых и христианские храмы[116]. Вместо скинии Моисеевой мы имеем «церковь в славу Божию, вместо херувимов шитых образ Христов и святых Его, вместо ручки, имущей манны, святый хлеб и чаша, еже есть в тело и кровь Христову совершается, и вместо жезла ааронь жезл Христов, животворящий крест пречистый и прочая»[117].

Ветхозаветные священные вещи имели временное символическое значение; и если они составляли предмет благоговейного почитания Евреев, то тем более заслуживают последнего христианские священные изображения, по причине великих совершенств и преимуществ Нового Завета пред Ветхим[118].

Основаниями к почитанию св. икон служат: во-первых, святость и близость к Богу изображаемых на них лиц[119]. Во-вторых, чудеса, совершающиеся силою св. икон. Хотя сами по себе иконы бездушны и бесчувственны, но ради святых Божиих через них дивным образом проявляется и действует невидимая благодать Божия (Пс.67:36, 88:8)[120]. Подобно тому как плодовые деревья и зимою, при всей своей

видимой сухости и мертвенности, сохраняют в себе жизненную силу, так точно сильна действовать и проявляться благодать Божия чрез бесчувственные материальные вещи. Доказательством этого служат: кости пророка Елисея, воскресившие мертвого (4Цар.13; Сир.48), милоть Илии, открывшая путь елисею чрех реку Иордан (4Цар.2), убрузцы св. Апостола Павла, исцеляющие больных и бесноватых (Деян.зач. 42) и чудодейственные жезлы Моисея и Аарона[121]. Известно также, по церковному преданию, чудо исцеления едесского князя Авгаря от нерукотворенного образа Спасителя[122]. В-третьих, основанием к почитанию св. икон служит их нравственно-воспитательное значение: св. иконы живо напоминают изображаемых ими лиц, воскрешают в нашей памяти их жизнь, учение, их нравственные труды и подвиги и тем побуждают нас к подражанию и соревнованию[123].

Поэтому среди православных христиан иконы, по словам св. Иоанна Златоуста, существуют «от начала веры»[124]: «от самого Христа Бога нашего начало прияша святии апостоли иконы почитати и покланятися в славу Божию»[125]. И св. церковь приняла догмат об иконопочитании от св. апостолов и отцев в числе других «писанных и неписанных тайноучений их»[126]. Свидетельства о существовании свящ. изображений в церкви относятся к самым первым векам христианства.

Так, Евсевий и Симеон Метафраст повествуют о нерукотворенном образе Христа Спасителя, чрез который совершались многие чудеса[127]: эта великая христианская святыня сохранялась в городе Едессе до времен персидского царя Хозроя[128]. Кроме того, предание свидетельствует о бывшем в Панеаде медном изображении Спасителя, сделанном кровоточивою женою и разрушенном императором Юлианом[129], а также о нескольких иконах Божией Матери. Одна из них находилась в Лидском храме, другая в церкви, построенной бывшим расслабленным Енеем, и третья была написана евангелистом Лукою[130]. О существовании икон во времена св. апостолов свидетельствует современник их, св. Дионисий Ареопагит, который говорит об изображениях ангелов и символах евангелисТов.К первому веку по Р. Х. относится также жизнь Евстафия Плакиды, который был обращен к христианской вере чрез чудесное явление ему образа распятия Христова между рогами оленя[131]. Евсевий и Сильвестр, папа римский, сохранили свидетельства о существовании св. икон в III и IV вв.: первый пишет, что в III веке во многих восточных монастырях были священные изображения[132], а второй свидетельствует об обращении в христианство царя Константина В. чрез образ св. апостолов Петра и Павла[133]. Сохранились также свидетельства о св. иконах в творениях св. отцев церкви: Василия В., Григория Богослова, Кирилла Иерусалимского и Иоанна Златоуста[134]. При этом св. отцы церкви не только «писанием, но и мужеством своим против иконоборцев ополчалися»; так как многие из них пострадали за почитание св. икон: Иоанн Дамаскин, Андрей Критский, патриарх Герман, Никифор, Тарасий и др.[135]. Наконец, св. иконы были приняты на всех вселенских соборах, что видно из определения об иконах, составленного на VII вселенском соборе[136].

Кроме изложенного учения об иконах, в предшествовавшей «Камню веры» противоеретической и противопротестантской литературе решались некоторые частные вопросы, связанные с догматом иконопочитания и возбуждавшиеся разного рода отрицаниями и сомнениями домашних наших еретиков и протестантов. Так, Иосиф Волоколамский в опровержение заблуждений жидовствовавших писал в

защиту православного изображения Пресв. Троицы и частных предметов христианского благоговения и поклонения.

«Просветитель» на основании прямого и буквального смысла библейского повествования о явлении Бога Аврааму (Быт.18), доказывает, что праведный Авраам видел и принимал у себя именно трех Божественных Лиц, а не Бога и двух Ангелов: все посетившие Авраама три Путника представляются имеющими одинаковое достоинство и равную честь между собою[137].

Но такими равными и «сопрестольными» Богу Лицами могут быть не Ангелы – служебные духи, а только Сын Божий (Евр.8:1, 10:11, 13, 1:7–9; Пс.109:1, 3) и Дух Св. (2Пет.1:21; 1Кор.2:10, 11; Пс.103:30; Иов.33:4: Иоил.2:28; Ис.48:16, 64:14). Поэтому и Авраам беседует с явившимися ему странниками то как с одним Богом, то как с тремя Божественными Существами, чрез что доказывается и единство Божества и троичность составляющих Его Лиц[138].

В связи с приведенным толкованием увязанного библейского события, как доказательства Троичности Лиц в Боге, стоит рассуждение «Просветителя» по поводу различного понимания св. отцами церкви того же события (явления Бога Аврааму): по словам одних, Авраам видел Св. Троицу, других – Бога с двумя Ангелами, третьих – трех Ангелов[139]. Но, по мнению «Просветителя», между св. отцами церкви нет несогласия и взаимного противоречия[140]. Подобно тому, как и в Слове Божием встречаются кажущиеся противоречия (Лев.1:1; ср. Иер.7:22; Ис.56:6–7; ср. 1:11, 14; Пс.28:1; ср. Пс.39:7; 49:9; Еккл.3:19; ср. 6:8; 9:10; Прем.3:1; 5:15, 6; 5:5; Еккл.11:9; ср. 11:10: Еккл.5:17; ср. 7:3; Ин.5:22; ср. Ин.8:15, 8:14; ср. 5:31; Деян.10:34–35; Рим.2:10; ср. Деян.4:11, 12, 10:43; Мф.28:19–20; Мк.16:16), но они устраняются правильным толкованием[141]; так и св. отцы церкви, хотя учат о Св. Троице в различных словах, «но в всем зело едину мысль и един разум имут»[142]. Поэтому, если они и говорят о явлении Аврааму двух Ангелов (вместе с Богом) или трех, но под ними разумеют Лиц Божественных, так как св. Писание и Бога именует иногда Ангелом (Ис.9:6; Быт.22:11–12, 32:24, 30–31; Суд.13:3, 6, 8–9, 15–16)[143].

Как на частные предметы христианского поклонения, «Просветитель» указывает: образы Христа Спасителя и Божией Матери, св. Евангелие, свящ. сосуды и храмы.

Образ Иисуса Христа должно почитать ради Самого Господа и совершенного Им дела нашего спасения. Желая оставить в людях память о Своем земном пребывании, Христос чудесно изобразил Свое пречистое Лице на урбусе и послал его Едесскому князю Авгарю: от этого нерукотворенного образа совершались многие чудеса. Так как с образом Спасителя «неразлучно пребывает» Божество Его[144], то и поклонение образу есть как бы поклонение и служение Самому Богу, хотя икона Христа и не изображает Его по Божеству, а только по человеческой Его природе[145].

После образа Христова предмет нашего почитания составляет икона Божией Матери: в ней (иконе) мы почитаем Пресвятую Богородицу за Ее величайшее достоинство и чистоту душевную. Подобно образу Христову и иконы Божией Матери прославлены особенными чудесами и благодатными силами: чрез них даруется людям как благополучие временное, так и добрая кончина и прощение грехов в будущей жизни[146].

Св. Евангелие должно почитать наравне с иконою Иисуса Христа, так как оно изображает то же искупительное служение Спасителя на земле, о котором повествует и Его икона[147].

Вследствие великого значения таинства св. Причастия достойны почитания и священные сосуды, употребляемые при его совершении: от прикосновения Тела и Крови Христовой и они освящаются и исполняются благодати Божией[148].

Святые церкви также должны пользоваться благоговейным почитанием верующих. Ветхозаветный храм был устроен по повелению Божию (Исх.25:9; 3Цар.5:5), а христианские церкви ведут свое начало от времен апостольских[149].

По поводу речи о церквах «Просветитель» решает следующих два возражения: 1) церквам и иконам должно кланяться только тогда, когда они находятся на восток и 2) церкви не нужны, потому что сам человек – церковь, по слову св. апостола Павла (1Кор.3:16; 2Кор.6:16).

На первое недоумение «Просветитель» отвечает, что св. храмами иконам должно кланяться на все четыре стороны: «на запад, на север, и на юг, яко егда прилучится»[150]. Хотя восточная сторона и имеет особенное значение в богословском смысле, но мы кланяемся по ее направлению только тогда, когда нет пред нами св. иконы или церкви[151].

На второе отвечает, что у Апостола Павла в означенных местах его посланий идет речь о людях святых и исполненных Духа Святого, а не вообще о человеке. Если в подтверждение возражения указывают еще на слова св. Иоанна Златоуста («церковь не стены, но народ верных и благочестивых людей»), то истинное понимание их не оправдывает указанной неправильной мысли[152].

Кроме Иосифа Волоколамского о значении христианского храма писал священник Василий острожский. По учению св. Писания, храм есть место молитвы и славословия Богу (Мф.21:13; Пс.5:8, 25:12, 67:27). В этом высоком и священном назначении храма заключается его отличие от всех других зданий и обыкновенных жилищ человеческих. Между тем еретики не имеют у себя храмов, и «на свое богохулное набожество събираются» в обыкновенных домах, «где з жонами обцуют, и всяко празно слово глаголется»[153]. Но такое молитвенное собрание – самочинное и незаконное; оно порицается Словом Божиим (Пс.25:4).

В заключение речи о храмах православный полемист в обличение еретиков приводит свидетельства св. Писания: Пс.115:9, 121:1, 134:1; Мф.23:17–21; Исх.25; 2Пар.5; 3Цар.8[154].

Зиновий отенский в опровержение того еретического мнения, что нет в св. Писании прямой заповеди о почитании св. икон, указывает на Исх.25:40, 1:2, 9–11, 17:22; Пс.17:11, 79:2; Иез.10:18; Лк.20:21, 25; Евр.9:1–5[155]. При помощи тщательного и подробного разбора приведенных цитат Зиновий приходит к выводу, что православное иконопочитание имеет для себя прямые и положительные данные в св. Писании Ветхого и Нового Заветов.

Другое, не менее важное и твердое основание рассматриваемого догмата, находится в предании православной церкви[156].

Наконец, священник Иоанн Наседка и инок Пафнутий в своих сочинениях дают ответы на некоторые частные возражения лютеран против учения об иконопочитании. Так, 1) на то мнение своих противников, что Бог не видим, не постижим и потому не подлежит чувственному изображению, свящ. Наседка отвечает: «сами лютеране, вопреки своему умствованию, изображают Бога в телесном виде на листах, на стенах и в книгах»[157].

В Ветхом Завете Господь Бог благоволил являться людям в видимом телесном образе (Быт.3:8, 18:1–2; Ис.6:1; Иез.1:26; Дан.7:9), и в этом чувственном виде

покланялись Ему, как своему Владыке и Творцу, Ветхозаветные праведники и пророки[158].

2) В опровержение мысли лютеран, что иконы в христианской церкви появляются только на VI вселенском соборе, автор замечает, что св. отцами названного собора запрещены были изображения Христа в образе агнца и повелело писать Его в образе человеческом[159].

3) В защиту изображений св. угодников Божиих православный апологет указывает на свидетельства св. Писания (Зах.14:5; Мф.19:28), в которых святые представляются имеющими прийти на землю вместе с Христом для суда над миром[160].

4) В опровержение лютеранского возражения против православного обычая поклонения пред иконами во время молитвы Пафнутий приводит свидетельства св. Писания: Чис.20:6; Пс.27:2, 137:2, 98:5; 1Пар.28:2; 1Ездр.10:1; 3Цар.8:54–55; Дан.6:10[161]. Правда, лютеране существовавший у Евреев обычай поклонения пред скиниею и храмом объясняли тем, что они привязывали присутствие Божие к одному месту; но инок Пафнутий, указывая на Пс.138:7–12; 2Пар.6:18, справедливо замечает, что народу еврейскому не чужда была мысль и о вездесущии Божием[162].

Что же касается каждения фимиамом пред св. иконами, возжения светильников, названия икон чудотворными и ношения их в крестных ходах, то все эти обычаи православной церкви имеют для себя основания в соответственных примерах и практике церкви Ветхозаветной[163].

5) Наконец, против того опасения лютеран, что для людей простых иконы могут служить предметом обоготворения и потому не должны иметь места в христианской церкви. Пафнутий замечает, что и в Ветхом Завете пророки учили народ истинному Богопочтению, однако, несмотря на это, Евреи иногда предавались идолопоклонству. «А еже нецыи малии безумия ради своего и лености неправо о иконах умствуют: то сему не церковь виновна, но их леность. Яко ниже бог виновен безумию некиих, иже яко сотвори солнце, луну и звезды, ихже нецыи обоготвориша»[164].

III. Учение о св. Кресте

Почитание в православной церкви св. Креста Христова служило предметом соблазна и пререкания как для отечественных еретиков-вольнодумцев, так и для лютеран. По свидетельству Зиновия отенского, Феодосий Косой говорил, что Крест ненавистен и неприятен Богу-Отцу, как орудие позорной смерти Его Сына: какой отец будет любить «палицу», послужившую в руках врага к убийству его сына[165]? Замечательно, что такое же возражение против чествования св. Креста делали и лютеране в эпоху Императора Петра I. По словам инока Пафнутия, они умствовали, «яко бы ему (Кресту) наипаче гаждению, а не чести подлежати, понеже виновен бысть бесчестия и смерти господа моего, якоже и друга твоего убивша оружие никогда же восхощеши чествовати»[166]. Поэтому-то, лютеране считают делом бесчестным почитать Крест: «врази же креста Христова ныне тому купно с неверными жиды и татары ругаются, мняще и глаголюще: яко срамотная рече крест»[167]. По словам старца Артемия, они не употребляют крестного знамения и, подобно бесам, избегают и ненавидят его[168]. Главнейшим основанием, на котором утверждались лютеране в своем отрицании Креста и его почитания, служило отсутствие в св. Писании прямых повелений Божиих относительно этого почитания. «Крест не от Божия повеления есть (говорили они), но от умышлении человеческих. И никтоже от вас святого писания о сем показати не может, когда господь бог крест творити бы повелел»[169].

Кроме этого основного довода против православного учения о Кресте лютеране делали некоторые частные возражения. Так, 1) когда православные указывали, как на свидетельство о Кресте, Флп.3:18–19, лютеране возражали: «киими бысть срам креста ради сребряного, или древяного, друзии же от них глаголют, яко не о том кресте апостол пишет сие», а о кресте терпения»[170]. 2) Если указывался лютеранам, как прообраз Креста в Ветхом Завете, медный змей, сооруженный Моисеем в пустыне (4Цар.18:4; Ин.3:14), они говорили: «царь Иезекия сокрушая и разоряя идолы языческие, и ону змию медную сокрушити повеле. Аще бы се было угодно Богови, не бы сего Иезекия сотворил»[171]. 3) Если православные почитают Крест, то они должны почитать и иудеев, «яко они крест сотвориша»[172]. 4) Како Христос врага победи Крестом?»[173].

В ответ на изложенные мысли о Кресте домашних религиозных вольнодумцев и лютеран отечественные богословы-полемисты прежде всего старались доказать важное значение Креста Христова в деле нашего спасения. На Кресте благоволил пострадать Господь наш Иисус Христос добровольно, из послушания и по воле Бога-Отца (Флп.2:5–9)[174].

Для Христа Крест послужил орудием силы, славы и победы над врагами нашего спасения (1Кор.1:17–18, 21–25; Гал.6:14; ср. Ин.12:23, 13:31, 12:32, 7:37–39; Мф.25:29–30). Об этой славе и чести св. Креста предвозвещалось еще в Ветхом Завете (Пс.131:7, 98:5; Ис.60:13)[175]. Как освященный Кровию распятого на нем Спасителя[176], Крест имеет великую цену в глазах христиан: чрез него даровано нам отпущение грехов, возвращена потерянная прародителями невинность и святость, открыт вход в небесное царство (Еф.2:13–18; Кол.1:12–15, 19–23, 2:13–15)[177]. Поэтому-то для истинных христиан Крест Господень не только не бесчестие, но слава[178], победное знамение, щит и оружие против диавола[179]: последний страшится его, вспоминая свое поражение чрез Крест Христов[180]. Кроме того, знамение крестное служит видимым и внешним отличием христиан от неверных.

«Аще ли кто», говорит Артемий, «от гордым или, паче рещи, от прельщенных, незнаменав лица своего животворящего креста знамением, якоже имать предание церковное – просто поклонитися, молясь Богови, – аще и мнится христианин быти, таковый не – христиански, но жидовски или погански молится, ругается паче, нежели молится Христу»[181]. Уже в Ветхом Завете св. Крест и крестное знамение пред‧изображались в различных прообразах, пророчествах и изречениях. Прообразом их служили: дверные перекладины еврейских жилищ, помазанные кровию пасхального Агнца, благословение Иаковом сыновей Иосифа, возложение Авраамом дров на рамена Исаака, поднятие Моисеем рук при сражении Евреев с Амаликитянами, дерево, которым Елисей извлек «сечиво» из воды[182], змий, сооруженный Моисеем в пустыне и исцелявший уязвленных (4Цар.18:4; Ин.3:14)[183]. Пророчества о Кресте находятся: в Ветхом (Пс.4:7, 5:13, 59:6, 67:19, 85:17; Прем.14:7; Исх.60:13, 66:19; Иер.11:19; Иез.9:4; Зах.12:10) и Новом (Мф.24:30; Ин.3:14; Апок.7:3; 1Кор.1:18; Гал.6:14; Еф.3:18; Флп.3:18–19) заветах[184].

Кроме свидетельств св. Писания о Кресте, другим аргументом в пользу его почитания служат свидетельства христианской древности. По сказаниям св. отцев церкви, апостолы благоговейно почитали св. Крест, причем, некоторые из них имели в нем орудие своей смерти. Благочестивый христианский обычай употреблять крестное знамение сохраняется в православной церкви также от времен апостольских. Крестом совершены многие чудеса: обращение к христианской вере, победа над диаволом, исцеление от болезней. Поэтому св. отцы церкви многими похвалами почтили св. Крест и его спасительную силу для верных[185]. Особенно же почитание Креста в христианской церкви началось со времен Императора Константина Великого, одержавшего многие победы силою св. Креста[186].

Если почитание Креста есть дело богоугодное, согласное с св. Писанием и преданием церковным, то, напротив, отвержение и презрение к Кресту есть знак вражды и ненависти к самому Иисусу Христу. Поэтому, если лютеране не знаменуют себя крестным знамением, то чрез это они причисляют себя к врагам Христовым и полагают на себя печать антихристову, которая, по словам преп. Ефрема Сирина, и состоит в том, «еже не знаменатися кому образом животворящего креста, имже знаменахуся вси святии»[187]. Обличением для всех противников Креста – жидов и еретиков – послужит знамение Сына Человеческого при втором пришествии Христа на землю для суда над миром[188].

Кроме изложенного положительного учения о св. Кресте, являющегося ответом на основные доводы лютеранства против сего христианского знамения, именно, – что не следует христианам почитать Крест, как орудие позорной смерти Христа и что в св. Писании нет повеления Божия о чествовании Креста, – в древнерусской полемической литературе решались некоторые частные возражении против данного православного догмата.

Так, 1) на то возражение Феодосия Косого, что Крест ненавистен Богу-Отцу за убийство на нем Сына, Зиновий отвечал, что Христос на Кресте пострадал добровольно и потому последний не может вызывать ненавистного и враждебного чувства в Боге-Отце, притом, свойственного только греховной человеческой природе[189]. На подобное же возражение лютеран инок Пафнутий говорил: «не приличествует сей припоказ на отвержение чести креста святого понеже друга смерть и мне и ему бысть вина неизбежной печали. Христова же смерть бысть самому Христу во славу, мне же во избавление. И яко же оное оружие другу и мне ненавистно, тако и крест Христу и мне честно»[190].

2) Когда лютеране в оправдание своих отрицательных взглядов на Крест указывали на пример царя Езекии, разрушившего поставленного Моисеем в пустыне медного змея, свящ. Наседка опровергал их тем толкованием, что так поступил благочестивый царь по причине идолопоклонства Евреев пред указанным изображением змея[191].

3) На возражение лютеран, что православные, почитая Крест, должны почитать и иудеев, его сотворивших, Пафнутий отвечал: подобно тому как в Ветхом Завете было в чести оружие, которым Давид умертвил Голиафа, а не был почитаем этот последний, «тако иудеи со диаволом сотворивше на Христа крест не почитаеми, крест же почитаем. Яко самым крестом самого того врага до конца победи, и нас свободны от него сотвори»[192].

4) Недоумение лютеран: «како Христос врага крестом победи»? – Пафнутий разрешал таким образом. «Аше бы кто на тя во лжи состави вину писанием к смерти и обретшейся истине то уже писание оно бысть ти в славу и крепость на врага, врагу же в конечную погибель. Подобне и крест употреби враг на Христа да имать его яко писанием в клятве, писано бо есть яко проклят всяк висяй на древе. Но Христос не подлежаще сей крестной клятве, яко греха не сотвори. Того ради оную клятву обрати господь на самого того диавола и его самого порази, и нас свободны от того сотвори по апостолу. Яко Христос ны искупил есть от клятвы законныя быв по нас клятва... и сицевая видевше о кресте глаголем со апостолом мне же не буди хвалитися точию о кресте господа нашего Иисуса Христа»[193].

Но нельзя сказать того, чтобы на все лютеранские возражения отечественными полемистами давались ответы удачные и основательные. Так, на слова лютеран, что апостол Павел в Флп.3:18–19 говорит не о видимом Кресте Христовом, а о духовном – о терпении скорбей и обид, свящ. Наседка дает такой ответ: «не веси еретиче яже глаголеши, но воистину ради честного креста нарицает вы апостол враги креста христова. И приложи сего ради враги вы нарицает, понеже вам бог есть чрево, и слава в срам ваш. И сего ради слыши яве ко угождению бо богу своему чреву, святыя церкви благолепие разграбил, еже есть честныя кресты, и всяко украшение церковное собрал»[194]. Очевидно, в этих словах нет опровержения вышеприведенного лютеранского мнения. Точно также на мысль своих врагов, что «не требует Бог в храме сем ни злата ни сребра», дается такой весьма общий и резкий ответ: «яко не токмо бог не требует сих, но и погубляет смеющих таковая творити (т. е. расхищать украшения храма)»[195].

IV. Учение о св. мощах

Учение о почитании св. мощей в древнерусской богословской литературе против лютеран не было раскрыто подробно: некоторые из отечественных полемистов, вооружавшиеся в своих писаниях против разных заблуждений лютеранства, вовсе не касались означенного вопроса. По-видимому, и возражения против св. мощей со стороны еретиков домашних и лютеран слышались реже, чем против других догматов православной веры. По крайней мере в отечественной литературе мы встречаем только два нападения противников православия на истину почитания св. мощей: в сочинении Зиновия отенского и в сборнике священника И. Наседки. По свидетельству Зиновия, клирошане возражали против почитания св. мощей словами Христа Спасителя: «горе вам, книжницы и фарисеи, лицемеры, яко зиждете гробы пророческие и красите раки праведных» (Мф.23:29)[196]; а по словам Наседки, лютеране «ругаются церкви божии в том, еже телеса и кости святых божиих угодников такоже и миро еже из гробов или от костей святых, еже есть в чести велице хранит».[197]

Как основания к почитанию св. мощей в древнерусской полемической литературе выставлялись: во-первых, то, что тела святых при жизни последних служили жилищем Духа Св.[198], во-вторых, присутствие в них особенной благодати Божией, подающей исцеления и благодеяния людям[199]; в-третьих, – чудеса, совершающиеся в христианской церкви силою св. мощей[200]. Кроме того, в св. Писании Ветхого и Нового Заветов отечественные полемисты находили некоторые доказательства в пользу защищаемого ими православного догмата, именно, указывали на библейские примеры почитания и благоговения к телам святых (Деян.8:2; ср. 5:10; Мф.26:10, 12; Быт.25:9–10, 50:7, 13; 4Цар.23:17–18; Исх.13:19; Сир.49:17)[201] и на свидетельства о чудесах от св. мощей (4Цар.13:20–21; Сир.48:14, 46:14)[202].

К изложенным доказательствам пользу догмата о св. мощах в отечественной литературе присоединяемо было краткое замечание об истечении мира из св. мощей. В объяснение этого чудесного факта указывалось на: 4Цар.13:20–21; Лк.8:43–44; Суд.15:19; и Чис.20:11[203] и отсюда делался вывод по отношению к доказываемому явлению. «Аще бо от ослия челюсти сампсону силному воду источи и жидом искамени воду же испусти, а от мученических костей миро благовонное, не может ли благодатию божиею изыти, еже ныне сами явственне в церкви божии видим»[204].

V. Учение о св. Евхаристии

С протестантским (кальвинским) мнением о таинстве Евхаристии мы впервые встречаемся в сборнике священника Иоанна Наседки. Здесь говорится, что «любящии пря и раздоры… не исповедают быти во спасении жертве истинного тела и крове Христовы…, помнят быти подобие некое, инии же иная различная блядут»[205]. Инок Пафнутий в своем «Рожнеце духовном» указывает и основание для этого мнения: «паки не веруют плоти и крови Христовой быти под видом хлеба и вина чувством своим внимающе паче нежели словеси Господню и силе»[206].

Вопреки кальвинскому заблуждению названные отечественные полемисты утверждают, что в таинстве св. Евхаристии под видом хлеба и вина мы вкушаем истинное тело и истинную кровь Христову. Доказательством этого православного догмата служат следующие свидетельства св. Писания Нового Завета.

1. Ин.6:51. Прямой и ясный смысл этих слов Спасителя говорит за то, что «неподобенство», но хлеб претворяется истинным телом его еже дал Господь наш за живот мира, тако же и вино кровию того, еже за многи на кресте пролия, во оставление грехов. Не убо оное тело возшедшее на небеса сходит, но тои хлеб и вино по словеси Христову прелагается в тело и кровь его святую»[207]. В противном случае, при кальвинском толковании указанных слов Спасителя, следовало бы сделать заключение, что и спасение наше на Кресте Христовом совершено чрез простой хлеб и вино, а не чрез тело и кровь Господа. «И аще речеши, яко прост хлеб и вино Христос учеником даде, то уже не исповедуеши яко Христовою кровию избавление получил, но вином простым. Понеже тогда Христос рече: оную чашу излияти во оставление грехов: юже ты вином нарицаеши. Аще же сего не можеши рещи то приими оную чашу за самую кровь и о плоти потомужде»[208].

2. 1Кор.11:23–25. По толкованию инока Пафнутия, эти слова св. Апостола имеют такой смысл: «а глаголет приях от Господа, да покажет: яко и ныне тояжде есть плоть и кровь и тойжде даяй даже и до века все тожде будет»[209].

3. 1Кор.11:27–29. Здесь выражается мысль, что вкушающий св. Евхаристию недостойно, делается повинным телу и крови Христовой, а не простому хлебу и вину[210].

4. Ин.6:53–54. В этих словах говорится о вкушении истинного тела и крови Христовой, «а не образа плоти и крови»[211].

По замечанию Иосифа Волоколамского, Господь для спасения нашего принял на Себя как плоть человеческую, так и благоволил даровать нам Свое тело и кровь под видом хлеба и вина. Чрез это Христос снисшел к человеческой немощи, соединив Свое Божество с обычными предметами нашего питания. Хлеб и вино в таинстве св. Причастия не суть только образы и подобия плоти и крови Христа: силою Духа Св. они претворяются в истинное Его тело и кровь. Поэтому к св. Причастию следует приступать с верою и покаянием во грехах и не должно смущаться греховностию и недостоинством священника («не умалитбося Святого Духа дар недостоинством священническим»)[212], если только он не будет состоять в еретичестве и в отлучении от церкви[213].

Что касается основания, на котором утверждаются кальвинисты в своем мнении об Евхаристии, то иноком Пафнутием оно опровергается тем доводом, что более должно верить Слову Божию, нежели нашим чувствам, которые могут вводить нас в заблуждение. В доказательство этого положения приводятся примеры: Товия, хотя и был свят, но принимал своего спутника за человека; между

тем это был Ангел Божий (Тов.12:15); апостолы па пути в Еммаус долго беседовали со Христом, но узнали Его только по преломлении хлеба (Лк.24:13–32); Евреи не замечали тьмы египетской, равно как Египтяне не видели бывшего у Евреев света (Исх.10:21–23). Поэтому-то Апостол Петр свидетельствует, что относительно Христа он склонен более верить Слову Божию, чем тому, что он видел и слышал (2Пет.1:19–21)[214]. Если лютеране возражали: «видяще огнь не глаголем, свойство воды в себе имети. Такожде и воде свойство огня. Потомужде и хлеба и вина свойства плоти и крови в себе содержати»[215], то Пафнутий опровергал их также на основании Слова Божия. Когда три отрока в Вавилоне были ввержены в раскаленную пещь, огонь имел в себе «дух росы шумящ» (Дан.3:50); когда огонь спал с неба на жертву пророка Илии (3Цар.18:38), вода, возлитая на последнюю, «тогда предложенная возгореся и пламень испусти». Манна по естеству своему была одного и того же вида, и вкуса; однако по воле Божией, не изменяя своего вида, она имела вкус и по желанию всякого человека (Прем.16:20)[216].

Помимо разрешенного Пафнутием возражения против истины тела и крови Христовой в Евхаристии кальвинисты ставили ему вопрос: «еда мнози суть Христа оная части или во всякой части един и той же цел и совершен?»[217]. На этот вопрос инок-полемист отвечал своим противникам аналогиею человеческого слова. «Всяко слово еже аще человек произносит и произносящие е слышать и обстоящии аще и мнози слышащии, обаче разчастно не слышат е но цело и совершенно вси слышат е. Подобне требует известитися и о теле Христове еже седит из десных отца оно святейшее тело Христово обретается еще и в хлебе и чрез иереа освящается и прелагается, во истинное тело Христово божественною силою чрез наитие святого духа. Аще же и раздробляется на многие Христовы части но цело и совершенно Христово тело пребывает во всякой части святого хлеба. Якоже и слово цело и совершенно слышится от произносящего е и от всех слышащих»[218]. Несмотря, однако, на приведенный «припоказ» в разъяснение св. Евхаристии, последняя представлялась священнику Наседке глубоко непостижимым для ума человеческого таинством: «превыше рожденого разума, и слова, и мысли, его же не может никто разумети, точию едина вера. Паче же сего вопрошати не подобает, точию веруй, а не испытуй»[219] – говорит он.

VI. Учение о призывании святых

Православное учение о *призывании святых* служило предметом многочисленных нападений и возражений со стороны домашних русских еретиков и протестанТов.Последние обращение с молитвами к ангелам и святым людям считали не согласным св. Писанию, так как те и другие не могут знать наших нужд и не могут оказать нам никакой помощи[220]. В доказательство этого положения лютеране приводили следующие соображения: 1) представляли святых умершими и говорили: «что нам помощь в молитве святых умерших?»[221]. 2) думали, что святые по смерти подобны спящим и находятся в состоянии бесчувственности[222]. 3) в Ветхом Завете почитания святых не существовало[223] и 4) до времени последнего суда Божия нельзя отличить праведника от грешника[224]. Кроме этих общих возражений против догмата о призывании святых лютеране делали и многие частные возражения.

Соответственно протестантским мнениям по вопросу о призывании святых ангелов и святых людей вели защиту означенного догмата и православные полемисты.

Почитание св. ангелов имеет для себя основание в том, что они знают все, бываемое с нами (Лк.15:7; Мф.18:10; 1Кор.4:9), помогают нам в разных трудных случаях нашей жизни (Пс.33:8, 90:10–11) и ходатайствуют за нас пред Богом (Тов.12:12). Мы видим, что и люди святые воздавали поклонение ангелам (Нав.5:14)[225].

Если на последние слова протестанты делали возражение, что святые потому поклонялись ангелам, что видели их лицом к лицу, а мы не видим их, то встречали такой ответ со стороны инока Пафнутия: хотя мы и не видим ангелов телесными глазами, но «зрим умне» и веруем в их присутствие, знание наших нужд и ходатайство за нас пред Богом. А если не видим ангелов чувственными глазами, то это происходит от наших грехов и не препятствует тому, чтобы мы им молились и кланялись[226].

В учении *о святых* православные полемисты раскрывали главным образом две мысли: 1) о долге прославления святых со стороны людей и 2) о молитвенном к ним обращении.

В доказательство первой мысли указывалось на то, что Самому Богу угодно было прославить снятых великими похвалами и чудотворениями (1Цар.2:30; Исх.7:1: Быт.17:1–2, 22:17–18; 2Цар.7:12; Пс.138:17, 32:1, 111:6, 81:6; Прем.3:1, 4:7, 5:15; Мф.28:20; Ин.22:17; Мф.10:20; Ин.5:24; Апок.11:6)[227]. О должной с нашей стороны похвале святых свидетельствуют также: Лк.1:48; Пс.150:1; Быт.12:3; Притч.10:7; Сир.45:1, 49:1, 15; Ин.17:22[228]. Святые по смерти находятся в славе, хотя и несовершенной, царствуют со Христом и наслаждаются ближайшим общением с Богом (Пс.149:5–9: Апок.2:26–27; Пс.22:4, 138:8, 94:4; Иов.12:10; Дан.5:4)[229].

В доказательство второй мысли приводились многочисленные доводы. Сам Бог хочет, чтобы мы обращались с молитвами к святым (Иов.42:8)[230]. Он обещает милости Соломону и Езекии ради святого царя Давида (3Цар.11:12–13; 4Цар.20:6)[231]. И действительно, ради людей праведных Господь прощал и миловал даже великих грешников (Быт.18:16–32, 19:18–22)[232]. Начало молитвенного воспоминания святых мы видим в Ветхом Завете: три отрока в пещи вавилонской умоляют Бога именем патриархов Авраама, Исаака и Иакова (Дан.3:35)[233]. Святые

при жизни своей как сами молились за других людей (Исх.32:11–13; Быт.18:23–33; 2Цар.24:10; 4Цар.19:16–19; Иов.42:8; Вар.3:4; 2Пет.1:15: Ефес.1:16; Рим.15:30; Кол.4:3)[234], так и просили других молиться за них (Еф.6:18; Флп.1:4)[235].

Святые могут знать наши нужды, слышать наши прошения и исполнить их, так как они живы по смерти (Лк.20:38; Пс.5:12, 13; 1Сол.4:14–15; Быт.12:2–3[236]; Рим.8:11, 8:13–14, 16–17; Лк.16:19–31[237]; Мф.10:40–42, 18:19–20, 16:18; Рим.8:28–30, 8:26; 2Кор.5:8, 6)[238] и находятся в прославленном состоянии (Быт.12:3; Пс.36:21–22; 1Цар.8:7; Пс.138:17–18, 8:5–6, 32:1–4, 110:1–2, 10[239]; Пс.88:17, 5:12–13, 111:6, 3:9–10)[240]. О славе святых на небе свидетельствуют бесчисленные чудеса, совершенные ими как при жизни на земле, так и по смерти[241]. С этим прославленным состоянием святых соединяется и то их преимущество, что они удостаиваются особенных откровений от Бога, больших, чем какие получают даже ангелы[242].

Напрасно утверждают лютеране, что святые по смерти находятся в состоянии сна и бесчувственности. Этой мысли противоречат данные св. Писания: Пс.43:24; 3Ездр.4:35; Сир.46:23, 48:15; Мф.17:3; Апок.4:2–4, 5:5, 6:10–11, 7:9, 7:14–17, 11:16–18; 2Кор.12:2–4[243].

Еще при жизни св. угодники Божии, просвещенные Духом Святым, «яко зерцалом в гадании зряху божественная, по разлучении же тела лицем к лицу. Темже и по отшествии отсюду святых душа де(й)ственны в Дусе Святем, и молятся о нас, аще и мы сами поспешествуем, а не съпротивная творим»[244].

Почитание святых установлено в православной церкви св. апостолами, отцами и вселенскими соборами[245]; св. апостолы в XVII правиле своем установили времена памяти святых, а ученики апостольские записали для вечной памяти жития их[246].

Кроме изложенных положительных доказательств в пользу догмата о прославлении и призывании святых, в отечественной полемической литературе решались возражения противников против означенного догмата. Так, 1) на мнение их, что в Ветхом Завете не существовало почитания святых людей, инок Пафнутий отвечает: Ветхозаветные святые были причастны греху прародительскому и за не совершенное сохранение закона Моисеева находились под клятвою и по смерти нисходили в ад, из которого освобождены только чрез Христа, а потому и чествование их могло начаться ранее крестной смерти Христовой[247].

Если на это объяснение протестанты говорили, что Ветхозаветные святые в аду не были, а находились, как и теперь, в присутствии у Бога, то Пафнутий отвечал свидетельствами св. Писания: Пс.88:49; Иов.10:21; Быт.37:35; 3Ездр.4:35; Рим.5:14; Гал.3:10–14, 2:21; Рим.3:22–25, 5:8–11; Еф.2:14–18; Кол.2:13–14; Рим.8:1–2; Исх.53:4–5[248].

2) В опровержение того возражения, что до последнего страшного суда Божия нельзя отличить праведника от грешника, тот же инок Пафнутий указывал на: Пс.138:17–18; Евр.11:4–40; Сир.гл. 44–4 9, 11:26[249].

3) По поводу обвинения, возводимого протестантами на православных в том, что они воздают такую же похвалу святым, какую и Богу, православные полемисты старались установить различие между первою и последнею: «церковь божия хвалит бога хвалою вышшею славящи и честь воздающи ему, не яко твари, но яко богу всех творцу, святым же божиим угодником такову хвалу творим, в ней же сам бог хвалим есть»[250].

4) Протестанты упрекали православных в том, что они, вопреки повелению Божию, установили многие праздники в честь святых[251]. В ответ на это священник

Наседка указывал на пример Ветхозаветных святых мужей, которые кроме праздников, заповеданных Богом, учредили и другие в честь и славу Божию, напр., праздники Есфирин или пурим (Есф.9:19, 22, 26–29), в память победы над Никанором (1Мак.7:49; 2Мак.15:36–37), в память обретения огня небесного (2Мак.1:18)[252].

5) По мнению протестантов, «противно есть во имя святых церкви созидати»[253]. По поводу этих слов Пафнутий делал замечание, что православными все храмы строятся во имя Божие, «а еже глаголется церковь Петра, или Павла, тако разумеем, яко в той церкви собственно Петру память с похвалою бывает»[254].

6) Протестанты отрицали чествование святых, именуемых преподобными: «те за грехи за свои вплакалися пред богом, а они какие святые, и того им много, что их самех бог помиловал, да от грехов очистил»[255]. На эти слова своих противников священник Наседка замечал, что святые обитают на небе в славе (Апок.14:1–5, 20:4), а впоследствии имеют быть судиями мира (1Кор.6:2; Зах.14:5). Святые, как прославленные Богом, не нуждаются в нашем прославлении, и «аще убо хвалим ничтоже творим достойно им, но токмо сами освящаемся памятию их. Аще ли не хвалим, и песней и славословия не принесем, то всяко убо связани будем гневом Божиим»[256].

7) Протестанты признавали не возможными явления святых по смерти и говорили, что «явна есть то бредня и ложъ составляема, еже святым по смерти являтися и возвещати хотения Божия»[257]. В опровержение этого возражения священник Наседка ссылался на библейские и церковно-исторические повествования о явлениях святых людей по смерти: пророка Самуила царю Саулу (1Цар.гл. 28), св. великомученика Феодора Тирона императору Юлиану, апостолов Петра и Павла царю Константину В., приводил рассказ о воскресении 7 отроков ефесских в царствование греческого императора Феодосия, а также евангельские повествования о явлении Моисея и Илии на горе Фаворе во время преображения Господа (Мф.17:3: Мк.9:4; Лк.9:30) и о воскресении многих усопших святых после крестной смерти Христовой (Мф.27:52–53)[258].

Наконец, протестанты делали возражения против тех доводов, которые приводили православные в защиту догмата о призывании святых. Так, когда православные в доказательство необходимости обращаться с молитвами к святым указывали на Дан.3:34–35; Исх.32:13, протестанты говорили: Бог оказывал милосердие *только* ради Авраама, а не вообще ради всех святых. В ответ на такое толкование библейских мест противниками православный апологет замечал, что Бог оказывал Свою милость людям ради Давида, Иеремии и иных многих[259].

Когда в доказательство мысли, что святые молятся за людей по смерти, указывалось протестантам на 2Мак.15:13–14, они возражали, что Маккавейские книги не приняты церковию. Вопреки такому мнению, православный полемист утверждал подлинность и каноническое достоинство Маккавейских книг, хотя и не представлял тому доказательств[260].

Кроме апологии догмата о призывании святых в отечественных противопротестантских сочинениях возбуждалась отдельная речь о *почитании Божией Матери*. Поводом к тому служили неправые мнения о лице IIресв. Богородицы как наших домашних еретиков, так и протестанТов.Жидовствовавшие, по словам Иосифа Волоколамского, отказывали Божией Матери в почитании и прославлении: «дерзнуша ко инем сквернии ти язы́цы, великое се и лукавое провещати. И самую ту Деву Богородицу похулити»[261]. По свидетельству Зиновия

отенского, Феодосий Косой и его товарищи учили: «не подобает много почитати рожшую Христа. Глагола бо Христос – кто суть мати моя и братиа моя, иже створит волю пославшего мя, сей брат [мой] и сестра, и мати ми есть, и по сему мати христова несть честна, но якоже и вси жены тако и она, честна егда име христа в утробе, а повнегда родити ей христа не имеет святости, ибо черес внегда полн сребрениц, тогда съблюдаем есть, егда испразнится сребрениц, тогда тои же черес яко ничтоже презираем бывает, сице и мати христова повнегда роди яко и вси жены бысть»[262]. Точно также лютеране и кальвинисты, как утверждали братья Лихуды, держались ложных мыслей о Божией Матери, думали о Ней «нечестиве и злославне»[263], не признавали Ее истинною Богородицею[264] и сомневались в Ее приснодевстве[265].

В виду таких хульных и нечестивых мнений еретиков о Божией Матери Максим Грек и братия Лихуды находили необходимым в своих сочинениях касаться вопроса о почитании Божией Матери.

Как основания к почитанию IIресв. Девы указывались: 1) прообразы Ее в Ветхом Завете. Как воплощение и крестная жертва Спасителя мира были предвозвещены некоторыми Ветхозаветными событиями, так и Лице Божией Матери преобразовалось Мосеевою скиниею, и различными ее принадлежностями. Кроме того, пророки созерцали IIресв. Деву во многих образах: лестницы, рупа, купины, горы, осеняемой благодатию и др.[266] Священным вещам, имевшим преобразовательное значение по отношению к Пресв. Деве, Евреи, по повелению Божию, воздавали благоговейное почитание[267]: тем более достойна высочайшей чести и прославления Сама Матерь Божия[268].

2) Неизъяснимое достоинство Пресв. Девы Марии, как Матери Божией: Она родила истинного Сына Божия и есть истинная Богородица[269]. Чрез это рождение дарованы неисчисленные благодеяния миру[270]. Притом, же вместе с Сыном Она разделяет небесную славу и непрестанно молится о нашем спасении[271].

3) Ее величайшая нравственная чистота и совершенство. IIресв. Матерь Божия была преисполнена благодатию Св. Духа более всех творений Божиих – не только людей, но и сил небесных. Все добродетели нашли себе воплощение и исполнение в жизни Божией Матери: «неприкладная чистота и равноангельно девство, смиренномудрование, кротость, тихость, безлобивый, нелестный нрав, благолюбное, человеколюбное и елицы ины сицевые добродетели украшают созданного человека по образу и по подобию Божию, ими же всеми украшашеся всехвальная сия дщи небесного Царя»[272]... Своим нравственным величием Матерь Божия превосходила всех жен в мире[273]. И если обыкновенные святые люди за свои добродетели именуются в св. Писании богами и детьми Божиими (Пс.81:6, 1), то тем более достойна чести Матерь Божия, высшая и славнейшая сил небесных и освященная Духом Святым в жилище Бога-Слова[274].

К тому же заключению ведет и человеческий опыт: земная царица, родившая детей царю, не только при жизни мужа пользуется царскими почестями, но и навсегда сохраняет за собою достоинство и звание царицы. «Аще же о маловременных и тленных царех сей добрый праведный чин соблюдается, како избранная от всех родов Богом, на честнейшее жилище всех Царя Христа Бога, яже по рождестве Дева, и по смерти жива, како, акы едина от прочих жен, вменяется у вас богоборных бесславна и бесчестна и бессильна?»[275].

4) Чудеса, совершавшиеся силою Божией Матери. Начало чудес совпадает с дивною кончиною Пр. Богородицы. В это время Сам Господь, явившись в

сопровождении бесчисленного сонма ангельского, принял на Свои руки чистейшую Душу IIресв. Богородицы и призвал Ее к наследию и участию в Своей божественной славе[276].

В виду указанных оснований Матери Божией всегда воздавалось подобающее поклонение от всех народов, «не токмо от православных, но и от всех вкупе зломудренных еретик латынян и армян, начен от лет блаженных апостол»[277].

VII. Учение о молитве за умерших

Молитву за умерших лютеране отрицали на том основании, что будто бы «по смерти затворися о них всякое милосердие Божие»[278]. Вопреки этому отрицанию православные полемисты защищали пользу и благотворность поминовения умерших и в доказательство своей мысли приводили основания прежде всего из св. Писания: 2Мак.12:43–46; Тов.4:17; Вар.4:5[279]; Сир.7:36, 38:23, 44:13; Суд.11:40[280]. Ради молитв Бог не только оказывал Свою милость умершим, но и снова возвращал их к жизни (3Цар.17:19–22; 4Цар.4:32–35; Деян.9:40–41, 20:9–12[281]: даже ради умерших праведников Бог воскрешал мертвых (4Цар.13:20–21)[282]. Кроме данных св. Писания в доказательство той же истины в отечественной полемической литературе делались ссылки на апостольское правило, повелевающее молиться за умерших п творить за них милостыню, а также на свидетельства св. отцев церкви[283].

Но при этом пользу поминовения умерших отечественные апологеты признавали только в отношении душ людей благочестивых: «о нечестивых же, аще и всего мира богатство отдаси убогим, ничтоже ползуеши...»[284]. «Еже о *верных* отшедших мира сего молитися и милостыня творити древнего и нового закона святое писание заповедует»[285].

Кроме догматического обоснования истины о молитве за умерших в отечественной противопротестантской литературе велась довольно подробная речь о днях поминовения умерших, а также о коливе и елее, употребляемых при молитве о них[286].

Наконец, в опровержение вышеуказанного лютеранского аргумента против догмата поминовения умерших утверждалось, что, если Слово Божие отрицает возможность перемены в состоянии душ, заключенных в аде (Лк.16:19–31), то это говорится о времени после второго пришествия Христова; до него же полезна и благотворна помощь умершим со стороны живых людей[287].

VIII. Учение о свящ. предании

Лютеране отрицательно относились к свящ. преданию и не придавали значения писаниям св. отцев церкви. «Ты несь християнин», обличал царь Иоанн Васильевич Грозный Рокиту, «понеже христова учения развращаеши, а святых апостол и святых отец учения отметаеши»[288]. «Вы сами что учите, то и разоряете, понеже убо вси уставы святых отец развратисте и отвергосте»[289].

Только в св. Писании видели лютеране истинный и надежный источник религиозного знания. «Кроме бытейских книг и евангелия и апостола, где что ни писано, а тому нечѣ̀ко верити»[290]. «Не подобает иного писания приимати в церковь токмо яже обдержит в себе священная библиа», –[291] говорили они.

Соответственно с такими мнениями противников вели апологию свящ. предания и отечественные православные полемисты. Так, они утверждали, что Библия сама по себе не есть полный и совершенный источник религиозной истины: она сама свидетельствует нам о некоторых священных книгах, не дошедших до нашего времени (Иуд.1:14; Чис.21:14; 3Цар.15:7, 16:5, 22:39; 2Пар.12:15, 28:26; 3Ездр.14:44; 3Цар.15:23, 31; 1Пар.29:29; 4Цар.24:5; 1Мак.16:24). По причине господствовавшего по временам идолопоклонства между Евреями, войн их с соседними народами, а также благодаря злому умыслу самих Евреев, отступников от отеческой веры (1Мак.1:41–57), многие древнейшие свящ. книги погибли[292]. Поэтому-то о многих Ветхозаветных лицах и событиях в Библии мы не находим более или менее подробных повествований. Так, не все сказано о Мелхиседеке, праведном Иове, о произведениях мудрости Соломона, о некоторых событиях во времена судей и пророков[293]. Точно также и в Евангелии мало записано о родителях Божией Матери, Иоанне Крестителе, Симеоне Богоприимце; не писано о жизни Божией Матери в храме Иерусалимском, о пребывании Ее с младенцем Иисусом в Египте, о жизни Спасителя до крещения; не указано о статире, «откуду бысть» (Мф.17:27); не написано о сооружении кровоточивою женою статуи Христу; не обозначены имена праведников, воскресших после смерти Господа (Мф.27:52–53); не сказано о имени отрока, которого поставил И. Христос посреди учеников (Мф.18:3), о юноше, одетом в плащаницу (Мк.14:51–52), об именах многих учеников Христовых, о ризах Господа, о том, кто жена, сказавшая: «блаженно чрево, носившее тя…» (Лк.11:27); что́ писал Христос на земле, когда была приведена к Нему жена прелюбодейная (Ин.8:6, 8)[294].

Вообще – не все дела и слова нашего Спасителя записаны в Евангелии (Ин.21:25; Деян.1:3; Ин.16:12–13)[295], равно как не все учение св. Апостолов нашло себе изложение в их посланиях, а многое выражено устно (Деян.20:31; 2Ин.1:12; 3Ин.1:13; 1Кор.11:2, 3:1–2, 11:34, 12:28; Тит.1:5)[296]. Поэтому-то св. Апостол Павел внушает христианам одинаково хранить как писанные, так и устные его наставления (2Сол.2:15)[297].

Но кроме догматического учения, многое в своих учреждениях и порядках содержит церковь со времен апостольских на основании свящ. предания: «ниже бо церковнаа зданиа писано во евангелии и по части чинов их указаниа»[298].

Все эти устные церковные предания угодны Богу (Иер. гл.35), заслуживают нашей веры и не только не стоят в противоречии и несогласии с писанными, но и подтверждают и способствуют их пониманию[299].

Таким образом, по учению отечественных полемистов, в священных книгах как Ветхозаветных, так и Новозаветных, не обо всем повествуется в достаточной полноте и подробности. Этим необходимым заключением из всего сказанного о Библии ясно дается понять нужда в другом вспомогательном источнике нашего религиозного знания – свящ. предании.

Но что такое предание и какое его значение, этот вопрос иногда не был ясен для отечественных полемистов: об источниках предания они имели сбивчивое и смутное понятие. Так, священник Наседка, заметив, что в Евангелии не указаны имена Ветхозаветных святых, воскресших после смерти Христа, говорит, что «инде обретается о них писано»; точно также о некоторых благовестнических трудах св. Апостола Павла, по его мнению, подробнее писано в «беседах апостольских»[300]. О крещении Апостолов повествуется у Дионисия Ареопагита и Епифания Кипрского[301]. По поводу других не достающих в писаниях апостольских сведений о. Иоанн замечает: «и о сем во ином божественном писании отеческой и в торжественниках писана суть, а не во евангелии ни во апостоле»[302]. Таким образом, под именем предания автор разумеет обширную область церковной письменности, в круг которой, наравне с святоотеческими творениями, входили такие сомнительной достоверности произведения, как «беседы апостольские» и «торжественники». При этом, по недостатку критического анализа, последнего рода произведения не отличаются им от подлинных богодухновенных писаний и наравне с ними именуются «божественными».

Авторитетными выразителями свящ. предания служат вселенские соборы, которые после времен Христа и Апостолов составляют высшую власть в церкви[303]. Прообразом их служили семь столпов храма Премудрости Божией (Прит.9:1), семь очес Агнца (Зах.3:9) и семь высших духов, предстоящих престолу Божию (Апок.5:6)[304]. Вселенские Соборы предметом своих занятий имели не мирские дела, а благосостояние христианской церкви и охрану ее от различных ересей. Они собирались во имя Господа Христа, Который и Сам невидимо присутствовал среди собиравшихся[305]. Поэтому несправедливо поступают лютеране, отвергая постановления соборов: последних они не могут заменить своими еретическими собраниями[306].

Но и сами по себе св. отцы церкви, независимо от участия в вселенских соборах, имеют для нас великое значение и прежде всего за свою святую жизнь, ради которой они удостоились особенно близкого и тесного общения с Богом и прославлены от Него даром чудотворений[307]. По своей жизни, равно как и по своей просветительной деятельности, они были равны св. Апостолам[308]. Во-вторых, св. Апостолы и отцы церкви имеют великое значение в деле нашего религиозно-нравственного воспитания: они изъясняют нам таинства веры, наставляют на путь благочестия и руководят к доброй жизни[309]. На предании апостольском и на авторитете св. отцев церкви утверждается наша христианская вера: отрицание их просветительного и руководственного значения ведет к неверию и религиозному ослеплению. «Аще ли не хощеши похвалити святых отец», говорит царь Иоанн Грозный, «и святых апостол, руководству их последовати и нарицати их наставника спасению, подобает ти и писанию их не веровати и аще ли писанию их не веровати, то почему разумети, яко есть бог, и яко во троицы славится, и чего ради с небесе сниде и воплотися, и воскресе и вознесеся на небеса како разумети заповеди божия, во истину убо тма есть, еже не разумети веры в бозе, како убо разумети аще

ли кто наставися божественных апостол и святых отец поучением свет веры видим»[310]…

Кроме изложенного учения о свящ. предании отечественные православные полемисты имели своею задачею опровержение частных лютеранских возражений против истины предания. Так, по словам инока Пафнутия, лютеране не соглашались признать значение за святоотеческими творениями по двум основаниям: 1) за их несогласие между собою по некоторым вопросам и 2) по той причине, что «отцы друг друга писания исправляху и прежних невежество порицаху»[311]. По поводу первого недоумения Пафнутий замечает, что и пророки говорили «не единым видом», но «многочастне и многообразне» (Евр.1:1). С другой стороны, и в повествованиях евангелистов о Христе встречаются некоторые несогласия: «ов написа много ов же мало: ов отсуду нача, ов же отонуду. Ов рече: ни всему миру вместити пишемых о Христе (Ин.21:25); другий же противно: яко о всех (рече) сотворих слово, о Феофиле, яже начать Иисус творити же и учити (Деян.1:1). И паки кое согласие имать собор апостольский со старцы, противу Христа по неже Христос рече: многи виды жестоких законов всем хранити повеле, апостоли же со старцы токмо пять слов повелеша содержати»[312]…

В ответ на второе недоумение Пафнутий говорит, что св. Ап. Павел как исправлял свои писания (1Кор.5:9–11), так и «противостоял» Ап. Петру и упрекал его в лицемерии (Гал.2:11–13): он же вместе с Варнавою ходил в Иерусалим к апостолам и старцам «для разрешения недоумений»[313] (Деян.15:2).

IX. Учение о св. литургии

Вопрос о литургии, как жертве за живых и умерших, вовсе не возбуждался в предшествовавшей «Камню веры» богословской полемике с лютеранами. Краткие замечания по этому поводу мы находим только в «ответе» царя Грозного Роките и в сочинениях старца Артемия.

Литургия, по мнению царя, необходима для воспоминания страданий Христовых. Указав Новозаветные свидетельства о таинстве Евхаристии (1Кор.11:23–26; Лк.22:19–20; Мф.26:28; Мк.14:24), Грозный говорит: «смотри сего, како воспоминание господне сотворити аще литоргии несть... и сего ради убо аще ли кто литоргия не совершает, тот смерти господни не возвещает, и се есть антихрист и развратник вере Христовой». Заключает царь свою речь о литургии угрозою гневом и прещением Божиим за ее отвержение[314].

Артемий в одном из своих посланий приводит следующее мнение лютеран о литургии. «Проси некто Христолюбива старца, да напишет ему о новопрозябших ересех, глаголемых Люторских. И пѫрвее вѫпроси: литургиа имать ли быти в христианской церкви, или ни? Понеже Люторове глаголют то быти чары, паче же, о заколении агнца, як то есть вещь противна Богу и святому его писанию, и приемлют себе в помощь писанное от Павла апостола ко Евреѡм (7:29, 9:28): а вы – дей, глаголют, на всяк день Христа заколаете»[315].

В ответ на эту просьбу «некоего» вопрошающего Артемий не дает прямого опровержения лютеранского мнения о литургии, а ограничивается следующим общим замечанием: о предметах, подобных указанному в вопросе, установленных св. апостолами и отцами церкви, «несть лзе глаголати... имать ли то быти, якоже бы о новых неких обычаех, а не от начала бывших. Подобает же нам смиритися пред Богом, а не выская мудрствовати, и не внимати прельщенным ругателем и досадителем»[316].

X. Учение о посте

Лютеране или вовсе отрицали пост и в том основывались на Тим.4:1–3[317]; или понимали пост как совершенное воздержание от всякой пищи на известное время[318]. Кроме того, высказывали мысль, что воле каждого должно быть предоставлено как время поста, так и выбор пищи[319]. Такие свободные суждения лютеран об одном из самых дорогих и священных для русского народа обычаев заставляли отечественных богословов вооружаться на защиту поста и его благотворного значения в религиозно-нравственной жизни христианина.

Прежде всего православные полемисты выражали мысль, что пост в православной церкви обычай не новый, но древний, существовавший еще в Ветхом Завете (Иоил.2:13–15; Зах.8:19). Соблюдали строгий пост Ветхозаветные праведники: Илия, Елисей, Моисей, Даниил и Иоанн Предтеча[320]. В Новом Завете Сам Господь Иисус Христос постился сорок дней и ночей пред началом Своего общественного служения и указал нам на важность поста в борьбе с злыми духами (Мк.9:29)[321]. Примеру Господа следовали и все Новозаветные святые. И в Слове Божием различным образом внушается нам воздержание, умеренность и пост (Лк.21:34, 10:41; Мф.6:16, 9:5, 17:34; Лк.16:19–31; 1Тим.5:6)[322].

Помимо указанных оснований в пользу поста православные полемисты отмечали его благотворное влияние на религиозно-нравственное настроение человека. Воздержание в пище и порабощение тела духу облегчает путь к нравственным подвигам. «И аще убо истрезвится человек постом, тогда и вся дела благая восприимет, иже есть разрешение писания долгу и нужных измени, смотрению любви, согласию, милости, милостыни, пищекормствию и прочим добродетелем. Не имущим поста ничто сего возможно сотворити»[323]. Пост есть первое средство и самое необходимое оружие, которым должен укрепляться человек, вступая в борьбу с грехом. В частности – от поста рождается в нас молитвенное настроение. Хотя брашна сами по себе и не нечисты, и не следует ими гнушаться, но тем не менее весьма полезно воздержание, так как оно – враг похотей и бесед суетных. Таким образом, пост имеет цену не сам по себе, но поскольку соединяется с нравственным подвигом человека и удалением от всего, что не угодно Богу[324].

Наконец, в отечественной противолютеранской литературе высказывалось то разумное соображение е contrario в пользу поста, что всякий нарушающий пост, есть преступник церковных установлений и соблазнитель своего ближнего[325].

В частности – возбуждалась речь о нарочитых постах, сохраняемых православною церковию, а также решались лютеранские возражения против поста (выше указанные).

1) Пост св. Четыредесятницы установлен апостольским правилом из подражания сорокадневному посту Христа Спасителя; Петров пост получил свое начало на первом вселенском соборе в память св. Апостолов Петра и Павла, и других апостолов, постившихся пред выступлением на дело проповеди (Деян.13:2–3); Успенский пост установлен в честь Божией Матери, постившейся пред своею блаженною кончиною; Рождественский – для достойной встречи Рождества Христова; в среду и пяток – в воспоминание крестных страданий Спасителя. О последнем посте упоминает апостольское правило (69-е) и св. Игнатий Богоносец в послании к Филиппийцам[326].

2) В опровержение лютеранского возражения на основании 1Тим.4:1–3 отечественные полемисты указывали на то, что в словах Апостола имеются в виду еретики (енкратиты, маркиониты, татиане), возбранявшие совершенно женитьбу и употребление мяса. Но православная церковь запрещает только излишнее употребление последнего и предписывает воздержание от него только в известное время[327].

По поводу лютеранского понимания поста, как совершенного воздержания от пищи на известное время, православные апологеты замечали, что такого рода пост не исключает другого, как умеренного употребления пищи: о последнем виде поста ясно свидетельствуется в св. Писании (Лк.2:36–37; Ис.22:12–13; 3Ездр.23–24)[328]. Равным образом в опровержение той мысли противников, что воле всякого человека должно быть предоставлено время поста и выбор пищи, в отеческой полемической литературе делались указания на примеры постов по повелению царей (Ион.3:7–8; 1Цар.14:24) и родоначальников (Иер.13:2)[329].

XI. Учение об оправдании человека

Учение об оправдании в предшествующей «Камню веры» противоеретической литературе было раскрываемо с *трех* сторон: 1) со стороны божественных действий в акте оправдания; 2) со стороны участия в нем свободной воли человека и 3) со стороны протестантских заблуждений относительно этого вопроса.

1) По учению «Просветителя», хотя Бог по всемогущей власти Своей мог найти и другие пути к спасению человека, кроме воплощения Своего Единородного Сына, «но глубинами мудрости и человеколюбие Своего, нашего ради спасения, тако благоизволи; Сам вочеловечьтися и пострадати и в ад снити, и извести Адама от ада и сущих с ним. И тако Божественною мудростию прехытри диавола и спасе весь мир и до ныне спасает»[330].

Так как последние слова встретили возражение со стороны еретиков, что Богу «не свойственно есть, еже прехыщрением строити, и диавола прехыщрением погубити, и Адама спасти от ада и сущих сним»[331], то «Просветитель», на основании многих примеров из Ветхозаветной истории[332] доказывает, что Бог не всегда действовал прямо Своею божественною силою, а весьма часто чрез посредство людей и притом некоторым особенным, таинственным и как бы хитрым образом, употреблял «прехыщрения и коварства»[333]. Такой же способ действия премудрости Божией проявился и в воплощении Иисуса Христа.

Изложенный способ промышления Божия о нашем спасении был целесообразным не только по отношению к виновнику греха – диаволу, но и в отношении к самому человеку и тем последствиям, которыми сопровождалось нарушение данной ему в раю заповеди Божией. Чрез преступление этой заповеди первый человек навлек на себя гнев и проклятие Божие, подвергся изгнанию из рая и подчинился владычеству греха и смерти. Поэтому во весь Ветхозаветный период времени смерть царствовала не только над грешниками, но и над праведниками: последние, ради тяготевшего над ними греха Адамова, не могли вступать на небо, а сходили своими душами в ад. От этого-то владычества греха и смерти и избавил людей Христос своим воплощением и рождением от Пресвятой Девы Марии[334].

С другой стороны, чрез нарушение заповеди Божией человек оказал непокорность и сопротивление Богу. А чрез это он пал и «сокрушил» в себе образ и подобие Божие, или утратил полноту совершенств душевных, которыми он был наделен от Создателя. Воплотившейся Сын Божий своим послушанием и смирением пред Богом-Отцем загладил вину первого человека, восстановил в нем образ и подобие Божие[335]. Господь снял с человека тяготевшее на нем прародительское преступление, даровал в таинстве св. крещения благодатное средство очищения от грехов и восстановил в нас духовные силы и способности к доброй нравственной жизни. Вследствие этого, с пришествием Христа на землю для святых людей открылся свободный доступ в небесные обители: прежнее препятствие к тому (прародительский грех) уничтожено смертию Христовою[336]. Таким образом, в Новом Завете человек получил возможность, при помощи благодати Божией, достигать своего спасения и наследия небесного царствия. «Понеже гнев Божий и вражда, на человецех пребывая от Адама и до воплощения христова, христовым божественным плотным смотрением вся сия разрушися и смерть и грех, и диаволя держава, и самовластни быша человецы христовою благодатию, и научени како подобает побеждати князя тмы века сего и

миродержителя и волю божию совершив и о божественем его слове действом святого духа и царства небесного наследницы»[337].

2) Но так как благодатию Христовою восстановлены в душе человека силы к добру, то и сам он должен деятельно участвовать в своем спасении: последнее есть не только дело милости и благости Божией, но и свободной воли самого человека. Христос совершил наше спасение, искупил нас от греха, но мы и сами должны подвизаться в добрых делах и исполнять Его заповеди: «аще ли же не сохранит (заповедей) и ничто убо ему ползует, согрешившу христово воплощение»[338].

Поэтому и в настоящее время возможно спасение и получение наград небесных под условием собственных трудов и усилий человека. «Токмо да будет ти прилежание, и еже подвизатися и тщатися по силе, и верою искати и Господеви прилеплятися любовию и молитвою, и боголюбезным завещанием, и верою несуменною, и обрестися тогда, егда душа твоя от телеси сего разрешается, подвизающеся, и обетование пожадтвающе (поджидающи)»[339].

3) Поэтому не справедливо учение лютеран о том, что добрые дела человека не имеют оправдывающего значения и что Бог прощает наши грехи даром, ради крестных заслуг Спасителя, воспринимаемых верою человека: для нашего оправдания пред Богом потребна не только вера (Рим.4:4–5; Евр.10:38–39, 11:1–4, 8:11, 24–27), но и добрые дела (Иак. 2:4–24; Рим.5:20–21, 6:1–4)[340].

В доказательство своего учения лютеране указывают (кроме мысли о том, что Христос все совершил для нашего спасения) на то, что св. Писание иногда признает необходимою для нашего оправдания веру, иногда добрые дела.

В опровержение этого лютеранского мнения отечественные полемисты прежде всего утверждали, что Слово Божие не проповедует антогонизма между верою и добрыми делами. Когда оно говорит об оправдании верою, то не исключает и добрых дел, потому что веру разумеет живую, любовию действуемую; если же в св. Писании исключаются из оправдания добрые дела, то это – дела Ветхозаветного закона[341].

Одна вера, говорит Артемий, недостаточна для нашего спасения: «мнози веруют – бесове же и человеци лукавии – но от злости не престанут»[342]. Вера сама по себе, без добрых дел, не только не оправдывает нас пред Богом, но «ничтоже ино, разве гордость есть, паче же ругание, и большого осужденiа ходатаи»...[343]. Она – только начало спасения и первая из добродетелей в порядке субъективного оправдания человека. Порядок этот Артемий изображает так. От веры рождается страх Божий, вследствие которого человек, вступающий на путь спасения, начинает уклоняться от зла, боясь возвещенного в Слове Божием наказания грешникам. Под влиянием последнего чувства в нем является желание делать доброе. Но осуществить это желание человек не может вдруг: предварительно он должен вытерпеть борьбу со страстями и своею немощию в добродетельной жизни. Но когда он вступает в этот подвиг и терпеливо несет его, не предаваясь отчаянию от случающихся иногда нравственных падений, но прося у Бога себе помощи и исповедуя пред Ним свое бессилие, то «Господь... сам всходит с ним в подвиг, и дает движениа крепка, еже вѫзмощи ему срести раздеженые стрелы вражиа. И тогда приходит ему ино устроение, еже не ктому боятися муки, яко раб, но паче мзды надеятися, яко наемник. Оттоле не ктому понужаяся, но хотением творитъ доброе, надежды ради обещанного воздаяниа. Пребывшу же ему делающу неослабно, тогда вѫображается в нем любовь Божиа и обновляется образ прѫобразного, егоже

преступлением заповеди Божиа погубихом, и дается дар сыновства, еже в крещении от залога обещанный»[344]. Таким образом, из представленного Артемием процесса субъективного оправдания человека видно, что вера имеет спасающее значение не сама по себе, а только в связи с другими добродетелями: страхом Божиим, надеждою и любовию.

Итак, вопреки протестантскому мнению, в отечественной полемической литературе, как условия спасения со стороны человека, выставлялись вера и добрые дела. Но из этих двух актов субъективного оправдания господствующее и решающее значение преп. Иосиф Волоколамский придавал твердой вере человека; она вместе с благостию и милосердием Божиим служит незыблемым основанием нашего спасения. Приведя слова св. Апостола Павла к Рим.4:5, «Просветитель» говорит: «се есть неделающу же, иже хотящу и не могущему же делати, или от старости, или от недуга, или нищеты ради не милующу, или времене ради, яко блаженному разбойнику вменися вера без дел. Добро убо в истинну и дела, пощение, и бдение, и милостыни неоскудное, и иные труды, и поты, еже есть истинно покаяние. Аще же кто от напасти некыа, или от немощи не стяжит предреченных: но Иже за человеческыа грехы умерый, Иисус Господь, и словесы покаяние приемлет, и устну исповедание не отмещет, велии бо с грешающим нам и кающимся велие изливает море Своего милосердиа, угашающе огнь зол наших»[345]. Поэтому-то в деле спасения человека имеют значение не столько добродетели, сколько его твердая и искренняя вера в Бога, Спасителя грешных. «И тако спасается, поникши, человеколюбием Божиим, а не детелными добродетелми, но скрушением сердца, и глубиною смирениа, и теплою верою»[346]. И при определении вечной судьбы человека правосудный Господь руководствуется не только нашими добрыми делами, сколько своею благостию и милосердием. «Глаголют бо: иже от Бога просвещьшиися мужие яко вмериле на последнем издыхании, человеческая деаниа искушаются. И аще убо десная страна от другыа превзята будет, яве есть вдесных благых умершии: аще ли же равне обе, одолевает всяко Божие человеколюбие: аще имало мерило на шуюю претягнет, и тогда Божиа милость исполнит прочее»[347].

XII. Суждения по вопросу о наказании еретиков

Вопрос о наказании еретиков в отечественной противоеретической литературе возбуждался задолго до митрополита Стефана Яворского. Преподобный Иосиф Волоколамский высказывал самые резкие суждения об отношении православных к еретикам. По его мнению, последних, когда они прельщают и развращают истинных чад церкви, «подобает не точию ненавидети или осужати, но и проклинати и язвити»[348]. Такое отношение к еретикам не только не грех, но и освящает руку наказывающего их и приобретает ему царство[349]. Поэтому Иосиф предоставляет гражданской власти право подвергать еретиков разным наказаниям и даже предавать смерти наравне с государственными преступниками[350]. В послании к князю Василью Ивановичу Иосиф просил, чтобы он «своим царским судом искоренил той (т. е. жидовствовавших) злый плевел еретический в конец»[351].

Не менее строг был к еретикам и Максим Грек. Подобно Иосифу, он находил справедливым, чтобы гражданская власть предавала еретиков казням[352].

Зиновий Отенский ставил еретиков наравне с тяжкими государственными преступниками и считал блаженными тех, которые из ревности по Боге подвергали еретиков всевозможным казням»[353].

Такой суровой взгляд на еретиков, существовавший в древнерусском государстве, и в действительной жизни иногда сопровождался самыми крутыми мерами против них[354].

Но наряду с вышеприведенным мнением по вопросу о наказании еретиков в древней Руси существовало и другое, более снисходительное и гуманное: между русскими духовными лицами встречались такие, которые неодобрительно относились к суровым и крайним мерам против еретиков. Когда псковичи сообщили Фотию, митрополиту Киевскому, что они «стригольников поискали и *показнили*», то он в своем ответном послании от 23 сентября 1427 года преподал такой совет относительно обращения с еретиками на будущее время. «И котории тие стригольницы, от своего заблуждения не имут чисте веровати православия истинного, ни к Божьим церквам, к господу земному, не имут быти прибегающе, и на покаяние к своим отцем духовным не имут приходити: и якоже убо преже к вам писах, и ныне пишу, удаляйте себе от тех в ястии и питии, и казньми (*толико не смертными, по внешними казньми*) и заточенми приводяще тех, да будут в познание и обращение к Богу, и никако да будут тии попущени в вас, яко плевелы посреде пшеница»[355].

Известно также, что мнение Иосифа Волоколамского, требовавшего смертной казни еретиков, вызвало сильное противодействие со стороны некоторой части монашествующего духовенства. Ученики и единомышленники преп. Нила Сорского находили, что суровые меры против еретиков не согласны с духом любви и милосердия к заблуждающимся, который возвещается в христианском учении: «Аще ты повелеваеши, о Иосифе! брату брата согрешивша убити, то скорее и субботство будет и вся ветхого закона, ихже Бог ненавидит» – писали старцы Вологодских монастырей против Иосифа[356].

Отрицательно относился к смертным казням еретиков и старец Артемий. «Неподобно есть христианом», говорит он, «убивати еретичествующих, якоже творят не научении, но паче кротостию наказывати противящаяся и молитися о них, да даст им Бог покаяние в разум истины вѣзникнути от диаволскиа сети»[357].

* * *

Мы представили свод суждений древнерусской полемической литературы против протестантов по тем вопросам разности между православием и протестантством, которые возбуждались и решались в «Камне веры» митрополита Стефана Яворского[358]. Какой же общий вывод мы можем седлать отсюда? Какими положительными результатами сопровождалась наша полемика с протестантами для дела раскрытия и уяснения православных истин в сознании русского народа? Какие пункты православного учения служили предметом вероисповедного спора между отечественными богословами и протестантами? Насколько подробно они раскрыты и насколько твердо защищены нашими полемистами?

Прежде всего относительно протестантов в древнерусской полемической литературе образовался ясный, определенный взгляд. Во мнении наших предков протестанты представляются несомненными еретиками, самовольными отступниками от церкви Христовой и самозваными проповедниками нового учения, чуждого истины и благоприятного чувственной, материальной природе человека. Как общее заключение, сделанное на основании всех этих признаков было то, что церковь протестантов не есть церковь Христова, и что они не достойны называть себя христианами. Но этот суровый взгляд, хотя и был решительно высказан в древнерусской полемической письменности, однако не был ясно и несомненно доказан, и оправдан путем глубокого, всестороннего изучения догматов протестантства: он являлся для русских людей не столько логическим выводом из богословской системы последнего, сколько следствием общего духа отчуждения и пренебрежения их к иноверцам.

Что касается православного догматического учения, служившего предметом спора между отечественными полемистами и протестантством, то оно в различных пунктах было изложено и раскрыто различно: в одних с бо̀льшею полнотою, ясностию и основательностю, в других с меньшею. Зависело ото от свойства христианских истин и их отношения к умственно-религиозному сознанию русских людей. Догматы о почитании св. икон, Креста, а также о посте и отчасти о призывании святых в нашей противопротестантской литературе являются такими предметами полемики, к обсуждению которых особенно охотно приступали наши богословы и где они оказались наиболее сильными и подготовленными к протестантским возражениям: указанные догматы для отечественных полемистов были любимыми вопросами рассуждения и исследования. Поэтому-то и апология их принадлежит к лучшим местам в литературной полемике с протестантами. В частности – в обоснование учения об иконах и св. Кресте приведены все важнейшие доказательства из св. Писания Ветхого и Нового Завета и из предания христианской церкви: при этом высказаны были некоторые и рассудочные соображения (у священника острожского Василия и старца Артемия). Полемический отдел здесь также богат содержанием: указано значительное количество протестантских возражений, на которые даны основательные и сильные ответы. Равным образом и догматы о призывании святых и о постах довольно подробно изложены на основании данных Слова Божия и святоотеческой литературы. При этом относительно прославления Божией Матери возбуждалась нарочитая речь, в которой защищалось Ее величие, нравственное совершенство и достоинство Богородицы. Но при изложении догмата о призывании святых не нашло себе более или менее подробного раскрытия учение о св. ангелах и св. мощах.

К пунктам, слабо защищенным в полемике с протестантами, следует отнести учение о спасении и о свящ. предании.

Православное учение *о спасении* человека осталось совершенно не раскрытым и не разъясненным в отечественных полемических сочинениях против протестанТов.Хотя вопрос о нем и возбуждался в споре наших богословов и с домашними еретиками, и с протестантами, но при этом обращалось внимание на ту сторону дела, которая не имела особенного значения в полемике с последними: учение об искуплении нашем чрез Господа Иисуса Христа развивалось более подробно, чем учение о субъективных условиях оправдания. В отношении к последнему (учению) весь результат продолжительного литературного состязания русских книжников с протестантами можно свести к тому, что протестантскому учению об оправдании единою верою во Христа был противопоставлен православный догмат об оправдании верою и добрыми делами; но последний не нашел себе более или менее ясного и подробного раскрытия и доказательства в отечественной противопротестантской литературе.

Точно также и вопрос *о предании*, хотя и затрагивался в древнерусской полемической письменности и сознавался, как предмет разности между православием и протестантством, но не был решен удовлетворительно: защитники православия касались его весьма кратко, в общих чертах и, по-видимому, не имели ясного и определенного взгляда как на значение церковного предания, так и на отношение его к св. Писанию.

Наконец, без достаточного доказательства и изложения осталось и учение о поминовении усопших, о литургии и св. Евхаристии.

С формальной стороны, со стороны способов и приемов аргументации, рассмотренная нами отечественная литература не отличается разнообразием; в этом отношении большинство произведений древнерусской противопротестантской письменности близко сходно между собою. Св. Писание и св. предание для отечественных полемистов служили главнейшими основаниями, на которых они утверждались как при изложении и раскрытии православного учения, так и в своих ответах на протестантские возражения. По сознанию русских богословов, Библия и святоотеческая письменность имели силу непререкаемого авторитета в деле обоснования православных истИн.Все, что вносилось в содержание богословских сочинений из обширной области «божественных писаний», ценилось весьма высоко, принималось с полным доверием и уважением, несмотря на то, что отечественные писатели по своему умственному образованию не всегда были способны критически относиться к заимствованному материалу и привносили его в свои произведения иногда из источников сомнительной достоверности. Сравнительно с библейскими цитатами и выдержками из творений св. отцев, мало имели значения для отечественных полемистов все другие виды доказательств в пользу православных истин: соображения и доводы от разума весьма мало применялись нашими богословами к защите православных догматов от протестантских возражений. Если в рассмотренных нами выше сочинениях и встречаются иногда доказательства рассудочного характера, то они в глазах авторов не имеют того важного и решающего значения, которое признается за одним только св. Писанием и св. преданием.

Глава II

Содержание «Камня веры» – в его вступительных частях и трактатах: о св. иконах, честном кресте, мощах святых, святейшей Евхаристии, призывании святых, душах святых, «благотворении преставлшымся», преданиях, святейшей литургии, св. постах, благих делах и о наказании еретиков. Заключение.

«Камень веры» митрополита Стефана Яворского начинается вступительными отделами, в которых, кроме биографии автора и речи «о вине и случае писания книги», содержится «предисловие к читателю» и «предувещание Православным Христианом».

В «предисловии к читателю» м. Стефан Яворский объясняет характер своего сочинения и его наименование, а также говорит о поводе и цели его написания. В св. Писании Господь наш И. Христос называется как камнем веры (Ис.28:16; 1Пет.2:6; Пс.117:22), так и камнем претыкания и соблазна (1Пет.2:7–8; Лк.2:24). Для верующих во Христа Он был камнем веры и созидания; а для не верующих Иудеев и Еллинов – камнем претыкания и соблазна. Божественное учение И. Христа служило поводом к соблазну и падению также для всех еретиков в христианской церкви, как древних, так и нынешних (стр. 1–7). Это-то неодинаковое значение св. Писания для православных и заблуждающихся в вере обусловливало характер содержания сочинения м. Стефана и его наименование. «Сего ради хотяще заградити уста глаголющих неправду, обоя сия зде тщахомся изъявити, и книгу сию на многия догматы определивше, во всяком догмате две части положихом: В первой убо части писахом о камени веры, и созидания духовного на утверждение православным. Во второй же части явихом камень претыкания, на немже претыкается зловерие, на опасство и сохранное блюдение правоверным, да не и тии о камень соблазна преткнувшеся, падут в ров погибелный душевредного злочестия» (7).

Поводом же и побуждением к написанию сочинения послужило уклонение от православия некоторых русских людей, «развращение некиих от нашего православия лишенников» (8). Долг пастыря церкви и страх ответственности пред Богом за свою паству побудили митрополита Стефана к тому, чтобы «сим писанием, заблуждшыe овцы взыскати, изнемогающыя подъяти, болящыя уврачевати, и сокрушенныя обязати» (9).

В «предувещании Православным Христианом» м. Стефан Яворский предостерегает последних от лютеранского толкования св. Писания. Лютеране, подобно древним еретикам, в доказательство своих ложных догматов ссылаются на св. Писание, но при этом пользуются им неправильно и произвольно. Они заимствуют из св. Писания отдельные места и толкуют их согласно с своим лжеучением, игнорируя как контекст речи, так и другие изречения св. Писания, опровергающие их догматы (21^{а}–23^{б}). Поэтому, в видах предупреждения и душевной пользы пасомых, автор ведет речь о признаках ложных пророков (на основании Мф.7:15).

Первый признак есть *самовольное* выступление еретиков с проповедию нового учения. Обращаясь к лютеранам, м. Стефан спрашивает: «рцыте ми, откуда грядете? от кого есте на сие дело послани?» (24^{а}). Если они скажут, что посланы на проповедь Самим Богом, то, по мнению Стефана Яворского, должны засвидетельствовать это чудесами, чего, однако лютеране сделать не могут (24^{б}–

25[а]). Нельзя считать чудом быстрого распространения протестантства в христианских странах, так как успех его зависел только от того, что протестанты своим учением отвергли все правила трудного христианского жития и дали свободу естественным стремлениям человека, склонного ко греху (25[аб]).

Вторым признаком ложных пророков служит то, что они с проповедию своего учения обращаются не к язычникам, а к христианам и всевают плевелы посреди пшеницы – Мф.13:23 (25[б] –26[а]).

Третьим признаком ложных пророков служит то, что они хитро скрывают свои заблуждения под благовидным учением. Так, лютеране «Писанми Божественными своя злочестивыя догматы умащают» (26[б]), но в то же время толкуют св. Писание по своему произволу, а не по разумению св. отцев церкви; признают веру, как условие спасения человека, но в то же время отвергают добрые дела; проповедуют Христа распятого, но «от Евхаристии Христа изгоняют, и на кресте умирающа отчаянным быти сыны диаволстии блядословят и Икону его святую попирают» (27[а]); «евангелием, или благовестием Христовым хвалятся, и евангеликами нарицаются», но в то же время «некое новое евангелие, а не древнее, от отцев святых, от Соборов вселенских, и от всея Православныя Кафолическия Церкве восприятое проповедуют» (там же). Считают себя лютеране также «истинными ревнителями Павловых посланий», но отвергают предания, держаться которых заповедует св. Ап. Павел; называют себя обновителями и восстановителями церкви, но в то же время учат о ее падении и разрушении…; «проповедуют самовластие и свободу евангельскую», но под покровом ее узаконяют всякий произвол и преступление (27[а]–28[а]). Считают себя искоренителями идолопоклонства, но в то же время «всю память Христа и Святых его, вся веры нашея очезрителная от Икон Святых увещания, и к подражанию Святых видимая поощрения, неправедно и нечестиво у нас отъемлют, и поклонения первообразному, в почитании образа возбраняют» (28[б]). Превозносят заслуги И. Христа в деле искупления людей, но отвергают собственное участие наше в спасении чрез добрые дела (28[б]–30[а]); признают чистоту брака, но «под тем покрывалом всякое ласкателство плоти творят, брозды похоти отъемлют» (30[б]); считают необходимым для служителей церкви «Апостольское убожество», но «от церковников хотяще отъяти угодия, сами теми желают обогатети» (там же); признают себя ревностными последователями св. Писания, но отвергают авторитет церкви, о котором многократно говорит св. Писание (30[а]).

Последний признак ложных пророков, в том числе и лютеран, есть отсутствие в них строгой нравственной жизни и покровительство плоти и чувственности (30[аб]).

В конце «предувещания» м. Стефан убеждает православных избегать «содружества и собеседства» с лютеранами, а также осторожно относиться к их доказательствам из св. Писания в пользу их догматов (31[а]–32[а]). «Но аще не искусен еси в писаниях святых, и в правом толковании тех, не абие отвещай, но иди к тем, имже дано есть разумети тайны царствия Божия, сиесть, возми толкования отцев святых, светил и столпов Православныя Церкве. Аще же тех не имаши, не стыдися друже, искуснейших тебе вопросити» (32[б]).

I. Трактат о святых иконах. Изложению догмата о св. иконах «Камень веры» предпосылает общие замечания, в которых: дается понятие об иконе и ее отличии от изображаемого ею; определяется смысл названия икон «святыми» и указывается на их назначение и на множество и разнообразие родов св. изображений (1–6).

В самом догмате раскрываются и доказываются две мысли: во-первых, что «иконы святые в православной святей кафоличестей церкви бываемая, имут начало и основание в писаниях божественных» (1): во-вторых, – «не точию имети, и благолепне хранити, но и благочестне почитати икону Христову, икону Богородичну, и прочыя святых иконы подобает: и тем кланятися должно есть, не яко Богу, но яко изображению Христа Бога нашего и другов его святых» (7б).

(Глава I). В доказательство первой мысли приводятся места из св. Писания Ветхого Завета: Чис.21:8; ср. Ин.3:14; Исх.25:18; ср. Евр.9:4; Исх.25:40, 28:36, 26:1; 3Цар.6:23–29; Исх.31:1–3. Из этих свидетельств видно, что Сам Бог повелел Ветхозаветным людям устроить некоторые изображения, напр.: медного змея, скинию, золотых херувимов и проч. (2а–3а). Кроме того, в Ветхом Завете мы видим не мало предметов, служивших образами или прообразами Новозаветных лиц – Господа Иисуса Христа (Быт.49:9; Исх.17:6; 12:3; Дан.2:34), Божией Матери (Исх.3:2; Суд.6:37–40) и четырех Евангелистов – Иез. гл. 21 (3а–4 а). Началом образа служит Сам Бог, как родивший Сына – «образ Бога невидимого» (2Кор.4:4) – и сотворивший человека по образу своему и по подобию. Притом же Господь благоволил являться в Ветхом Завете в различных видимых и чувственных образах (Дан.5:9; Быт.3:8, 28:13; Исх.33:23; Ис.6:1; 3Цар.22:19; Мф.3:16). Точно также и ангелы, духи бесплотные, принимали на себя телесный вид, когда являлись людям (4аб).

На основании приведенных свидетельств св. Писания «Камень веры» делает следующие выводы. Во-первых, протестанты должны или отвергнуть все образы, о которых говорит Ветхозаветное св. Писание, или принять их (4б–5а).

Во-вторых, «не может быти то грехом, что Господь Бог творити повелевает... Но понеже образ творити Бог повелевает... Убо творити образ, несть грех» (5а).

В-третьих, Израильтяне, хотя знали о запрещении Божием творить кумиры, однако создали скинию, кивот, херувимов и другие священные изображения. На возражение протестантов, что последние были допущены по повелению Божию, чего нельзя сказать о Новозаветных священных изображениях, «Камень веры» отвечает: 1) если Ветхозаветным Евреям дозволено было иметь свящ. изображения, то не запрещены они и для христиан; 2) многие изображения в Ветхом Завете были и без повеления Божия; 3) повелели устроятъ иконы «Христос, Апостолы, и вся церковь Святая Кафолическая: Христос убо изображением лица своего еже на убрусе. Апостоли и преданием и изображением иконы Богородичны, якоже Лука Апостол. Вся же церковь Святая соборным утверждением»; 4) Ветхозаветное повеление об устройстве свящ. изображений имеет свою обязательную силу и в Новом Завете (5б–7а).

(Гл. II). Вторая мысль доказывается также 1) на основании *св. Писания* и главным образом Ветхого Завета. Последнее свидетельствует, что Иудеи воздавали религиозное почитание и молитвенное поклонение многим предметам и лицам, служившим образами или символами Божества и Его присутствия. Так, праотец верующих Авраам кланяется трем странникам (Быт.18:1–2); Моисей и весь народ Еврейским поклоняются столпу облачному (Исх.33:9–10), Иисус Навин и пророк Даниил падают ниц пред Ангелом (Нав.5:14; Дан.10:15); четыре животных и 24 старца кланяются Агнцу (Апок.5:6–10); патриарх Иаков на месте явления ему Бога ставит каменный столп, называет его домом Божиим и молится пред ним – Быт.28:19–22 (8а–11а). Особенно же были почитаемы Ветхозаветными людьми скиния и кивот завета Господня – Чис.20:6; Втор.10:8; Нав.3:4; 2Цар.6:6–7; 1Цар.5:6, 6:19; 2Цар.6:11, (11а–12а). И другим «бездушным вещем в писаниях

святых восписуется честь, поклон, почитание и святость, еже есть началом и коренем поклонения» (Пс.98:5, 131:7, 5:8; Исх.3:5, 19:12; Дан.6:10; Быт.47:31). Конечно, неодушевленным вещам и предметам было воздаваемо религиозное почитание не самим по себе, а потому, что они «имут восход и относителство к самому Богу» (14б). То же нужно думать и о святых иконах: «честь образа восходит на первообразное: И почитающь образ, того почитает, его же являет образ» (15б–16а). «Мы иконы святые почитаем, не ради вещества их, ниже ради хитрописного художества, ниже инех ради вин, но сего ради яко знамением суть воспоминателным Святых вещей. А наипаче народу просту, книг не познавшему, велия польза есть смотрети на изображение, например, страдания Христова. Якоже бо учении от чтения, тако неучении от изображения умудряются. И понеже видение паче слуха уверяет. Множайшую человек иногда может восприяти пользу, взирающь со умилением на икону распятого Иисуса, нежели слышащь о том неискусного проповедника» (16б–17а). Примером этому может служить обращение в христианство русского князя Владимира (17а).

Итак, иконы ведут свое начало от Самого Бога, повелевшего Моисею устроить скинию и в ней свящ. изображения. Первые почитатели икон были великие святые люди – Моисей, Аарон и народ Еврейский, поклонявшийся Богу пред кивотом завета и херувимами, над ним устроенными. Молились пред последними царь Давид, Соломон и Матерь Божия во время своего пребывания в Иерусалимском храме (17а–18а).

(Гл. III). Во-вторых, на основании *соборов вселенских*. Хотя местом соборных заседаний обыкновенно служили храмы, украшенные святыми иконами, однако ни один из вселенских соборов не отрицал последних и их почитания (18б). Хотя шестой вселенский собор запретил делать изображение Иисуса Христа в виде агнца, но это запрещение основывалось на том, что агнец, как Ветхозаветный символ и прообраз Иисуса Христа, потерял свое значение в Новом Завете, после явления в мир Самого Спасителя (19аб). Когда в восьмом веке появилась иконоборческая ересь, собран был седьмой вселенский собор, который после тщательного и внимательного исследования вопроса об иконах, утвердил православный догмат иконопочитания (19б–23а).

На основании всего сказанного о соборах «Камень веры» строит следующие доказательства в пользу почитания св. икон.

1) Вселенских соборов, правильно составленных, должно слушать (Лк.10:16; Мф.18:18; Евр.13:7; Мф.18:20; Ин.16:13). А так как VII вселенский собор был истинный и правильный, то и должно повиноваться его определению об иконах (23б–24а).

2) Должно повиноваться церкви Христовой (Мф.18:17; 16:18; 1Тим.3:15); но вселенские соборы, а между ними и VII, представляют собою всю церковь: поэтому должно принимать и исполнять их постановления (24аб).

3) Все вселенские соборы в своих деяниях руководились тем же правилом, которое определил для себя собор апостольский: «изволися Духу святому и нам» (Деян.15:28). А так как последнего собора мы слушаем, то должно слушать и первых (24б).

На замечание противников, что должно слушать и собора, составленного императором Константином Копронимом, и отменившего иконопочитание, «Камень веры» отвечает: 1) этот собор не был истинным и правильным, так как не имел представителей от всех восточных церквей и был собран не во имя Христа, а

против Христа, попираемого в Его иконе, и в своих определениях не согласовался с первыми шестью соборами (24б–25а); 2) сами лютеране не следуют правилам означенного собора: последний признает почитание Божией Матери, святых и авторитет церковных преданий, что все лютеране отрицают (25б–26б).

(Гл. IV). В-третьих, на основании *учения св. отцев церкви*. Последние в своих похвальных словах в честь святых часто говорили о свящ. изображениях, которые служили для них живым напоминанием нравственных подвигов и добродетельной жизни св. угодников (27а–29а); упоминают св. отцы также о существовании в христианской церкви св. икон (29б), а по поводу обвинения иудеями христиан в идолопоклонстве раскрывают смысл и характер православного иконопочитания и его отличие от идолопоклонства (29б–37а).

В конце речи о св. отцах церкви, в доказательство мысли, что как честь образа, так и его хуление восходят к первообразному, приводится рассказ о поступке св. Стефана, игумена Авксентийской горы с царским изображением на монете и делается замечание об авторитете, который должны иметь св. отцы церкви для всех верующих, как со стороны их жизни, так и учения веры (37б–40а).

(Гл. V). В-четвертых – на основании историй церковных и чудес, совершавшихся чрез св. иконы.

Из церковной истории известно, что в христианской церкви с самых первых времен ее существования были св. иконы, и чрез них совершались бесчисленные чудеса. Так, князь Едесский Авгарь получил исцеление от болезни чрез молитву пред Нерукотворенным образом Спасителя (40б); св. Лука написал несколько икон Божией Матери, просиявших многими чудесами (40б–41а); царь Константин был обращен в христианство явлением ему во сне св. Апостолов Петра и Павла, которых он узнал по иконе, показанной ему епископом Сильвестром (41аб); св. Иоанн Златоуст имел у себя в келии икону св. Ап. Павла и в составленной им литургии учит покланяться и лобызать иконы Спасителя и Божией Матери, (41б–42а); свв. Мария Египетская и Евстафий Плакида обращены были на путь святой жизни чрез чудеса от икон Божией Матери и распятия И. Христа (42а); от иконы Спасителя, бывшей в городе Вирите и подвергшейся оскорблению со стороны иудеев, совершались исцеления; одному пустыннику, страдавшему от нечистых помыслов, бес обещал освободить от них под условием, если он не будет молиться пред иконою Божией Матери (42аб); по молитвам пред иконами дарованы были христианам неоднократные победы над врагами (43аб).

Вообще – чрез св. иконы было совершено столько чудес, что «удобнее есть исчислити звезды неба, листвие древес, траву всея земли, песок вскрай моря, неже чудеса при иконах: Христовой, Богородичной, Николаѧ святителя и прочиих угодников Божиих исписати» (44а). Между тем чудеса не могут служить свидетельством и доказательством ложной веры (44б–45а). Но протестанты не верят вышеизложенным повествованиям о чудесах, совершавшихся от святых икон: для них достовернее повествования историков языческих, чем христианских (45а–46б).

(Гл. VI). В-пятых, на основании «*доводного показания, на священных писаниях утверждаемого*». В этой главе «Камень веры» доказывает несколько положений.

1) «Тоя Церкве подобает слушати и той повиноватися во всем, яже есть истинная Церковь Христова и Апостолская... Но ваша церковь, противницы, несть истинная церковь Христова и апостолская: убо вашея церкве слушати не подобает. Темже и догматы вашея церкве, о извержении икон святых, о евхаристии тела

Христова праздной, о не призывании святых, и прочая, весма отметати достоит» … (46б–47а).

Вторая посылка этого силлогизма доказывается следующими доводами: а) истинная церковь Христова есть церковь древняя и ветхая, тогда как церковь лютеранская есть новая, начавшая существовать только с XVI века (47а–48а); б) истинная церковь Христова не может «скончатися и оскудети» (Мф.16:18; 1Тим. 3:15), и потому ложно учение лютеран о восстановлении падшей церкви чрез Лютера и Кальвина (48аб); в) истинная церковь не подлежит заблуждению (48б–49б); г) церковь Христова есть церковь видимая в мире, и потому церковь лютеранская, существовавшая, по мнению ее последователей, до времени Лютера невидимо и сокровенно, не есть истинная церковь (49б–51а); д) церковь Христова не может подлежать падению и разрушению (Мф.7:24–28; Пс.116:2; 1Тим. 3:15; Ин.14:18; Мф.28:20), и потому несправедливо лютеране считают себя обновителями и восстановителями церкви (51а–55б); е) истинная церковь есть невеста Христова (Ос.2:19, 20; Еф.5:25, 28, 29, 31, 32; 2Кор.11:2), чего нельзя сказать о церкви лютеранской (55б–57б), ж) церковь лютеранская не есть истинная церковь Христова по тому, что она содержит многие ереси и ложные догматы, именно: лютеране отвергают свящ. предание, не признают в Евхаристии истинного тела Христова, отрицают миропомазание и покаяние, учат о церкви, что она сначала была видима, потом сокровенна, считают поклонение иконам и почитание мощей идолопоклонством (57б–57б); з) истинная церковь Христова преемственно и последовательно происходит от Иисуса Христа и Апостолов, чего нельзя сказать о церкви лютеранской (59б–61а).

2) «Кто предания Апостол и Отец святых, Кто соборная правила и уставы церковныя отмещет: такового вера есть суетна, лжива и душепагубная. Но ваша вера обновленна, противницы, такова есть. Убо ваша вера есть суетна, лжива и душепагубная» (61аб).

Для доказательства итого силлогизма «Камень веры» берет в пример учение лютеран об иконах и об Евхаристии и утверждает, что на основании одного только св. Писания лютеране не могут доказать ни справедливости своего учения, ни ложности учения православного (61б–63б).

3) Лютеранская церковь не есть истинная церковь Христова, так как Лютер не был призван Богом к устройству или обновлению церкви, не сотворил ни одного чуда для доказательства своего небесного посланничества, даже не отличался святостию жизни, а последователи его, кроме того, разделились на множество различных, несогласных друг с другом сект (63б–71б).

4) Лютеране не могут отрицать «знамений вещей бывших, настоящих или будущих», потому что о них многократно говорит св. Писание (Быт.9:13, 17:10–14; Исх.31:13; Пс.59:6, 85:17; Рим.1:20) и потому должны признавать иконы, как «знамения лиц небесных» (71б–72а).

5) Св. иконы должны быть почитаемы и признаваемы за их благодетельное влияние на возбуждение благочестивых мыслей в человеке (72б–74б).

6) Последователи Кальвина признают в Евхаристии образ тела и крови Христа; поэтому должны принимать и живописный образ Иисуса Христа (74б).

7) Лютеране не могут отрицать умственных образов и представлений о вещах, а потому должны признавать и изображения внешние (75а–76б).

8) Св. иконы должны быть признаваемы и потому, что «любимого лица, всегда любимое есть присутствие, аще не в существе, то ноне во образе, или в некоем

знамении воспоминателном» (76б).

9) Все, что познается нами, получается чрез впечатления внешних чувств: «чувства суть аки некая врата, ими же входить во ум всяко познаваемо. Аще убо хощеши умети во уме Христа, почто от отес его изгоняеши, не хотящь взирати на икону того?» (77аб).

10) Книги св. Писания лютеране имеют в великой чести, а потому должны с таким же уважением принимать и св. иконы: «обоя бо восперяют ум к небесным, оная убо чтением, сия же зрением» (78аб).

11) Лютеране несправедливо отождествляют иконы с идолами, потому что последние не изображают собою истинных и действительных существ, как св. иконы (78б–79б).

12) Св. иконы должны быть почитаемы ради той пользы, которую они приносят людям. А польза от св. икон – многоразличная: 1) «иконы суть аки учители нецыи, и наставницы спасения простому наипаче народу книг не познавшему»; 2) «разжжение любве яже к Богу и Святым его»; 3) «честь Божия и Святых его»; 4) «подражание Святых, по силе всякого с Божиею помощию»; 5) «украшение храмов Божиих» (79б–81а).

13) Ввиду того, что лютеране в оправдание своего отрицания икон указывают на постановления царей иконоборцев, «Камень веры» (на основании 1Кор.12:28; Еф.4:11–12; Мф.16:18; Ин.21:15–17; Деян.20:28) высказывает мысль, что все относящееся к вере и управлению церковному, есть дело не царской власти, а дело епископов и пастырей церкви. Цари имеют предметом своего попечения внешнее благополучие подданных, а не духовно-нравственное их состояние. Поэтому, если некоторые церковные правила и исходили от царей, то они касались суда и церковного благочиния, а не догматов веры; точно также, если они и присутствовали на вселенских соборах или лично, или чрез своих представителей, то не для определения и установления догматов, а для других целей. Правда, в Ветхом Завете цари издавали некоторые постановления, касавшиеся веры: напр.: Иезекия уничтожил медную змию в пустыне, а царь Давид узаконил составленные им правила относительно богослужения в скинии. Но в указанном случае Иезекия действовал не как законодатель в области веры, а как хранитель и исполнитель закона, запрещавшего идолопоклонство; Давид же установил порядок богослужения в скинии не как царь, а как пророк Божий. Все это доказывает, что определения некоторых византийских царей против иконопочитания не имеют обязательной силы; притом же цари иконоборцы были наказаны Богом лютою смертию (81б–86а).

Положительная часть трактата об иконах оканчивается «прением св. Григория, архиепископа омиритского, с Ерваном жидовином о св. иконах» (86а–90б).

Во второй части трактата содержится опровержение возражений, делаемых протестантами против православного догмата иконопочитания.

(Гл. I). 1) Указывая на некоторые места св. Писания (Исх.20:4–5; Втор.5:8), протестанты говорят, что «отнюдь не подобает образов творити по заповеди Господней» (93а).

В ответ на это возражение «Камень веры» а) путем правильного толкования приведенных мест св. Писания доказывает, что здесь речь идет о языческих идолах и о поклонении им: но православные не почитают икон за богов и не воздают им поклонения, принадлежащего одному Богу (93а–97б); б) указывает на то, что в Ветхом Завете Сам Бог повелел сделать Иудеям скинию, кивот завета и херувимов;

а по поводу возражения, что нет повеления Божия об иконах в Новом Завете, говорит, что «многия и в ветхом завете образы бяху без повеления Божия» (Быт.28:19; 2Цар.7:2; 3Цар.8:18; Нав.22:10; 1Цар.7:12) и указывает на Нерукотворенный образ Спасителя и на иконы Божией Матери, написанные евангелистом Лукою (97[а]–99[а]); в) приводит учение об иконах св. Иоанна Дамаскина (99[а]–101[а]; 103[а]–105[б]), беседу св. Феодора Студита с царем Львом Армянином по поводу иконопочитания (101[а]–103[б]) и г) заключает разбор возражения разъяснением того, что «писания святого слово, солию растворено бывает: Темже убо и заповедь Божия, еже не творити всякого подобия, соли правого толкования требует» (107[а]).

(Гл. II). 2). На основании некоторых мест св. Писания (Втор.6:13, 10:20; Мф.4:10; Лк.4:8; Апок.22:8–9) протестанты утверждают, что «единому Богу кланятися подобает, а иконам никакоже» (107[б]).

По поводу этого возражения «Камень веры» а) указывает на другие места св. Писания (1Пет.2:13–15; Рим.13:7), в которых «не возбраняется поклон твари Господа ради: якоже царю, князем и прочиим властелином» (108[а]); б) излагает учение св. Иоанна Дамаскина об образах поклонения. Из этого учения видно, что одно поклонение принадлежит Богу (латриа), другое – созданию. Последнее имеет несколько видов: 1) «поклонение бывает твари, в ней же почивает Бог»; 2) «образ поклонения, имже почитаем вещы тыя, имже и в нихже Бог спасение наше содея» (гора Синайская, Назарет, ясли Вифлеемские и др.); 3) «образ поклонения тем, яже суть Богу отдана, и освящена, якоже евангелие святое, и прочия книги»; 4) «поклонение имже покланяеми суть образы от пророков предуведенныя (жезл Ааронов, стампа, трапеза и др.); 5) «образ поклонения, имже друг другу, яко часть Божию имущии: и по Божию образу суще создани, взаимным почитанием кланяемся…»; 6) «образ поклонения, являемого царем князем, и прочиим во властех сущым»; 7) «образ поклонения, имже сынове родителей, раби господей своих, и тех от нихже требуют помощи, почитают» (108[а]–111[б]).

Из этого учения св. Иоанна Дамаскина «Камень веры» делает следующие выводы: а) «всякая вещь святая, почитания и поклонения есть достойна»; б) «людие от иудеи далече отстоящии, инии же в плене вавилонстем сущии ко градом иудейским моляхуся и поклоняхуся» (3Цар.8:47; 2Цар.6:38; Дан.6:10); в) «достойно есть веровати тем, яже Бог открыл есть. Убо достойно есть и кланятися тем, яже Бог освятил есть»; г) «главотяжы и убрусцы» св. Апостола Павла имели целительную силу от прикосновения их к телу Апостола (Деян.19:12): «колми паче оная места святая, о нихже выше рехом, имут силу, и честь, и почитание от верных, за прикосновение пречистыя плоти Христовы Божественныя». Наконец, на возражение, делаемое по поводу последних слов, что, если достойны поклонения вещи за прикосновение их плоти Христовой, тогда нужно покланяться и Иуде предателю, лобызавшему Христа, и руке, ударившей в ланиту Спасителя, и Его распинателям, «Камень веры» говорит, что «различное плоти Христовей прикосновение: иное убо от нужды, иное же от произволения, иное от злобы и лукавства прикасающихся, иное же от веры, иное беззлобное, и по подобию орудия». Если говорится о почитании каких-либо мест и вещей по причине прикосновения к ним плоти Христовой, то разумеется «прикосновение беззлобное, и не по нужди, но самопроизволне от Христа, или от прикасающихся с верою бывшее» (112[а]–115[а]). При этом на возражение противников по поводу последних слов, что православные должны почитать и осла, на котором Христос ехал в

Иерусалим, замечается: «аще убо и касаема бяху от Христа оная животная, обаче за образителство свое иудея и языки знаменующее, чести не суть достойна» (115б). В конце ответа на возражение дается краткое толкование на Апок.22:8–9: ангел воспретил себе поклон от св. Иоанна Богослова «за его равноангельное девство», или потому, что последний хотел поклониться ему, как Богу (116а).

(Гл. III). 3. На основании факта разрушения царем Езекиею медного змея, поставленного Моисеем в пустыне (4Цар.18:4), протестанты делают такое заключение: «понеже Езекиа царь, сокрушивый змию медяну, есть похвалы достоин то и вси, иже сокрушают образы, суть похвалы достойни» (116б).

На это мнение протестантов «Камень веры» говорит: а) что медный змей, как образ Иисуса Христа, долгое время был почитаем Израильтянами; б) что он имел временное значение, служа врачеством для уязвляемых змеями Евреев, и в) был разрушен царем Езекиею потому, что со времени Иеровоама Иудеи начали боготворить его и приносить пред ним языческие жертвы (116б–117б). Так как по поводу последних слов противники делают замечание, что и православные, подобно иудеям-идолопоклонникам совершают каждение пред иконами, возжигают пред ними свечи и носят их, «аки некая божества чтилища», то «Камень веры» в ответ на это возражение говорит, что 1) «дым кадилный знаменует духовное молитв благоухание» и 2) последние два обряда имеют для себя основание в Ветхозаветном св. Писании (Исх.26:35; Нав.6:10–14 (117б–118а).

(Гл. IV). 4. На основании Исаии 40:18–19; Деян.17:29, протестанты думают, что Божество не может быть изображаемо в каких-либо внешних формах. В ответ на это «Камень веры» говорит, что, как человек есть образ и подобие Божие, хотя несовершенное и не в отношении к телу, но к душе, так точно и «икона Христова изображает Христа не по его божественному естеству, но по видимей его от нас восприятой плоти». Равным образом Бог-Отец и Дух Святый изображаются на иконах не по существу, но в таком виде, в каком они являлись людям (118а–119а).

(Гл. V). 5. Протестанты соблазняются некоторыми местами св. Писания (Пс.113:12–15, 134:15–17, 96:7; Вар.6; Ис.44:13–15; Прем.13:13–19, 14:8; Иер.10:3–5), которые возбраняют почитание и поклонение делам рук человеческих (119б–121б).

В ответ на это «Камень веры» а) утверждает, что во всех указанных местах св. Писания идет речь о языческих идолах, между тем седьмой вселенский собор грозит анафемой всем, «Писание Святое о идолех глаголющее, на иконы святыя неприличне наводящим» (121б–122а); б) подробно говорит о различии икон от идолов. Прежде всего «Камень веры» утверждает ту «истину от учения метафизического», что «благое и злое аще и далече от себе отстоят, обаче в некоем рассуждении могут имети некое общество» (122б). Поэтому и св. иконы имеют нечто общее с идолами: «еже бо иконе быти делом рук человеческих, падати на землю, прахом или дымом очерненней быти, очи имети, и не видети; уши имети, и не слышати: ноздрями не обоняти; руками не осязати; ногами не ходити; ветхостию растлети, окраденней быти, и прочая. Сия вся прилична суть и кумиром» (124а). Но в других отношениях иконы весьма отличны от идолов. Св. иконы изображают истинных и действительных лиц, чего нельзя сказать об идолах; иконы имеют начало от Самого Бога, а идолы «от демонов, и от человек Бога истинного не познавших». Идол есть «подобие человека коего скверна, нечестива, богомерзка... Икона же Святая есть изображение Христа Спасителя нашего, истинного Бога»... Идолы имеют свое начало от царя Халдейского Нина, сына Вилова, а св. иконы от

Самого Бога, повелевшего Моисею сотворить кивот завета, храм свидения, двух золотых херувимов и др. (124[а]–126[б]).

(Гл. VI). 6. Протестанты указывают на некоторые соборы, будто бы запретившие иконопочитание: Влахериский, Еливеритский и Франкфуртский. Но первый собор по многим причинам был неправильный, а относительно двух последних среди римлян существуют различные мнения. Так, собор Еливеритский одни считают неправильным, другие постановление его против иконопочитания признают подложным, а иные относят его только к иконам, изображаемым на стенах. Относительно Франкфуртского собора одни думают, что на нем отвергнут был не седьмой вселенский собор, а собор иконоборческий – Копронимов. Другие же держатся того мнения, что на этом соборе потому не принято было определение седьмого вселенского собора об иконах, что ложно было истолковано в смысле установления собором латрии (127[б]–130[а]).

(Гл. VII). 7. Протестанты приводят изречения некоторых св. отцев церкви, будто бы доказывающие их иконоборческие взгляды. Но относительно всех мест из творений св. отцев церкви, которые толкуются протестантами в смысле не благоприятном для иконопочитания, можно сказать то же, что седьмой вселенский собор говорит относительно Св. Амфилохия, епископа Иконийского: «обычно есть еретиком, хромая и неполная речения приводити. Ибо аще кто прилежно взыщет, неудобно обращет. Сие отца святого речение противу иконам святым» (132[б]).

(Гл. VIII). 8. Протестанты соблазняются рассказами о чудесах, происходящих от св. икон, считают чудеса не нужными, в повествованиях о них находят много «притворного и баснословного, умышленного мзды ради и притяжания» (134[б]).

В ответ на такие мнения протестантов «Камень веры»: а) разъясняет необходимость чудес в христианстве. Чудеса необходимы: для обращения язычников к христианской вере, для утверждения в ней православных, для доказательства особенного присутствия Божия в христианской церкви, для прославления Бога и святых Его и «на показание благостыни Божия, и сладчайшего его же о нас промышления…» (135[аб]): и б) опровергает некоторые частные возражения протестантов против чудес: отождествление чудес в христианстве с чудесами волхвов египетских и антихриста, относительно многого баснословного, рассказываемого простолюдинами о чудесах и опасность веры в чудеса ложные (135[б]–137[б]).

В последней главе трактата (IX) содержится опровержение возражений, делаемых протестантами на основании «своего их суемудрствия».

I. Протестанты сравнивают православных почитателей икон с Иудеями и Еллинами, которые будто бы в образе идолов почитали истинного Бога.

Против этого возражения «Камень веры», на основании св. Писания (Исх.32:1, 4; 3Цар.12:28; Иер.2:27; Втор.32:15; Пс.105:19; Иер.2:5–6; 3Цар.18:21; Дан.5:4; Прем.13:10; Ис.46:1–2, 6–7; Пс.113:12–15; Пс.134:15–17; Авв. 2:18–19; Вар.6; Деян.19:26 гл.) утверждает, что Иудеи и Еллины боготворили самих идолов, а не почитали в них истинного Бога; а потому православное иконопочитание не имеет ничего общего с идолопоклонством Иудеев и Еллинов (137[б]–141[а]).

2. Протестанты говорят, что «творение и почитание икон в писаниях святых не обретается, убо отметено быти имать» (141[а]).

В ответ на это возражение «Камень веры» а) ссылается на св. Писание Ветхого Завета (в котором говорится об изображениях) и упоминает о Нерукотворенном образе Спасителя; б) указывает на то, что в св. Писании не говорится прямо о

других некоторых догматах христианских, напр., о единосущии Сына Божия с Отцем, об одном Лице Иисуса Христа, и в) утверждает, что об иконах ясно говорится в св. предании, которое должно принимать христианину наравне с св. Писанием (141[а]–142[а]).

2. На возражение протестантов, что в первенствующей церкви христианской не было св. икон в течение целых пятисот лет, «Камень веры» а) отвечает, что «первенствующая Церковь, не может во всем быти равна возмужавшей» (1Кор.3:1–3; Евр.5:11–14; 1Пет.2:2): воздвигавшиеся в юной церкви Христовой гонения не мало препятствовали христианам иметь св. изображения (142[а]–143[а]); б) указывает на многих христианских писателей, которые свидетельствуют о некоторых иконах, хранившихся в церкви с самых начальных времен ее существования: о Нерукотворенном образе Иисуса Христа, иконе Божией Матери, написанной Ев. Лукою, иконах Спасителя, устроенных женою кровоточивою и Никодимом, и иконе Апостолов Петра и Павла (143[а]–144[а]).

4. Поклонение иконам, по мнению протестантов, не согласно с характером истинного служения Богу, которое должно быть духовным (Ин.4:24, 8:18, 20:30). На это возражение «Камень веры» отвечает, что св. Писание вместе с поклонением Богу духом не исключает поклонения и телом, которое требуется двояким составом человеческой природы – из души и тела. Поэтому и Иисус Христос во время Своей земной жизни не отвергал телесного Ему поклонения (Мф.2:11; Лк.7:28; Мф.8:2, 9:18, 14:33, 15:25; Ин.11:32; Мф.28:17; Лк.24:52; Апок.4:10). Поклонение духом по своему значению не противоречит поклонению телесному, так как кланяться Богу духом значит служить Ему «не телесными иудейскими и самарянскими жертвами, а духовными жертвами христианскими», или добрыми делами (144[б]–148[а]).

5. Протестанты думают, что иконопочитание может быть причиною идолопоклонства для людей невежественных и не опытных в деле веры.

На это «Камень веры» отвечает: а) в мире много есть вещей, которыми могут злоупотреблять люди, напр., светила небесные для многих народов были причиною идолопоклонства; меч может быть причиною убийства, вино – пьянства и проч. Но было бы безумно ради этого уничтожать или пренебрегать всеми этими вещами; б) говорить, что «Божиею благодатию несть у нас страха идолопоклонства, аще и почитаем иконы святые: утверждени бо есмы на камени веры Христовы. Ниже обрящеши у нас и простейшего человека, иже бы икону почитал, яко Бога» … При том же в православной церкви есть архиереи и священники, способные научить народ истинному иконопочитанию и в) указывает на то, что протестанты имеют у себя монеты с изображением кесаря и, однако, не опасаются идолопоклонства, которое св. Апостол Павел находит в лихоимании – Кол.3:5; Еф.5:5 (148[а]–151[б]).

6. Протестанты говорят, что, почитая иконы, православные должны кланяться и всем Ветхозаветным образам Новозаветных лиц: камню пустынному, манне, купине и проч. (151[б]).

На это возражение «Камень веры» отвечает, что Ветхозаветные образы, как образы или прообразы Новозаветных лиц, должны потерять свое значение с наступлением Нового Завета (152[аб]). При этом есть различие между прообразом и образом: от первого не всякий и не тотчас переходит своею мыслию к прообразуемому, тогда как всякий, смотрящий на образ, тотчас познает и образуемое (152[б]).

7. Протестанты говорят: «аще всяк образ почитается ради первообразного. Чесо ради вы некия образы в болшей чести имате паче инех, и к некоторым иконам

болшее усердие, и труды и хождения далечайшая восприемлете, имуще подобные иконы в дому своем?» (152б–153а).

На это возражение «Камень веры» отвечает, что и св. Писание указывает на некоторые места, как места особенного и преимущественного поклонения Богу (Пс.98:5, 27:2, 5:8, 131:7, 132:3), так как Сам Бог «по неизреченным судбам своим, избирает место иное паче иного, и освящает е, яко той есть святяй храм, и место, и дар: и на ином месте, паче иного чудеса действует» (Быт.28:17; Исх.3:57; Нав.5:15; Втор.12:5; Суд.18:31; 3Цар.8:28; Пс.131:13–14; Втор.12:13–14; 3Цар.8:27–28). Равным образом Бог проявляет Свою чудотворную силу чрез одни вещи более, чем чрез другие (Исх.4:3–4; Чис.17:8; Исх.17:6; Чис.21:8, 22:23) (153а–155а).

8. По мнению протестантов, чудеса от икон не могут служить основанием к их почитанию, так как Бог творил чудеса чрез многие другие неодушевленные вещи и людей не достойных, которые, однако, не почитаются православными (155аб). В ответ на это возражение «Камень веры», говорит, что иконы почитаются нами не ради только чудес, от них бывающих, но и за некоторое сходство с их первообразом. Если и справедливо, что Бог совершает чудеса и чрез другие вещи и лица, то не для того, чтобы утвердить их почитание в людях, что́ справедливо относительно икон (155б–156б).

9. Протестанты делают такое возражение: «Христос изгна из церкве, вся продающыя и купующыя (Мф.21:12) в церкви… Подобает убо по сему образу и иконы из церкве изринути. Теми бо куплю священницы творят, молящеся пред теми воздаяния ради, или носяще тыя по домам мзды ради, ищуще всячески стяжания и доходов (156б).

В ответ на это возражение «Камень веры» а) указывает на слова св. Ап. Павла 1Кор.9:13, 7–11 и б) перечисляет доходы Ветхозаветных священников, содержавшихся приношениями от народа (156б–158б).

10. Совершенно напрасно предлагают православным почитать изображения львов и волов, существовавшие в храме Соломоновом, а также – образ зверя, имеющий быть во времена антихриста: речь идет об иконах Спасителя, Божией Матери и св. угодников, как предметах православного почитания, а не о всяких вообще изображениях (158б–159а).

11. Протестанты упрекают православных в том, что они делают разбор между иконами: одни почитают иконы новые, другие – только старинные, третьи обращают внимание на оклад икон (159аб).

На это «Камень веры» отвечает, что, как закон не теряет святости (Рим.7:12) от того, что есть законопреступники, «тако ниже Церковь Христова, за развращение многих расколников, святости своея чужда есть» (160а). И далее говорит о характере православного иконопочитания, по которому поклонение относится не к иконе, ее веществу и видимым свойствам, но к лицу, изображенному на иконе (160а–163а).

Наконец, протестанты соблазняются некоторыми обычаями, связанными у православных с иконопочитанием, именно: каждением и возжением свечей пред иконами, крестными ходами, признанием за иконами чудотворной силы и надписями на них имени Иисуса Христа (163аб).

На это возражение «Камень веры» отвечает прежде всего тем, что православные вовсе не виновны в том, что протестанты «по лукавстию» своему соблазняются указанными священными обрядами (163б–164б), потому что все они находят для себя основание в св. Писании. Так, относительно первого обычая

упоминается: в Исх.30:7–8; Лев.10:1; 2Пар.26:16; Исх.40:5; Лк.1:9, 11; Лев.6:9, 24:1–3; Исх.26:35; второго – Нав.6; Чис.10:35–36; 1Пар.13:14. Мнение православных о чудотворности св. икон находит для себя основание в том, что в Ветхом Завете мы можем видеть не мало предметов, чрез которые Бог творил чудеса: жезл Ааронов, кивот завета, змия медная (164б–166б). Наконец, четвертый обычай также находит основание в св. Писании: «змія медяна не бяше существенне змия, и херувими на кивоте и на завесах, не бяху существенне херувими, обаче писание священное и змию оную, просто змиею нарицает, и херувимы, просто херувимами именует; тако и о иконе христовой, или богородичной мудрствуйте.» (166б). В заключение своего ответа «Камень веры» опять повторяет, что соблазн протестантов по поводу православного иконопочитания происходит «не от немощи, но от злобы», от еретического образа мыслей. Но всякая ересь рано или поздно должна прекратить свое существование. Доказательством этого служит история христианской церкви. Бог по неисповедимым судьбам Своим попускал в церкви Своей быть различным ересям, которые нарушали мир церковный и нередко сопровождались великими народными бедствиями. Но они прекратились вместе с иконоборческою ересью. Если с XVI в., со времени реформации, и появилось в церкви иконоборческое движение, то местом его возникновения был запад, а не восток (167а–170а).

В конце трактата содержится увещание к пастырям русской церкви о ревностном прохождении ими своих обязанностей (170б–179б).

II. Трактат о знамении Честного Креста. Православное учение о почитании Креста «Камень веры» выражает следующими словами: «Животворящему Кресту Господню должное есть почитание и поклонение не но веществу, но по образителству, сиесть, не веществу Креста Господня, древу, или злату, или сребру, или каменю кланятися достойно есть: но образителству, сиесть, по елику Крест святый тайну спасения нашего зрению нашему представляет, и самѧго распятѧго за ны Христа в ум и память приводит, и самое убо животворящее древо крестное прикосновением пречистой плоти Христовы освященное, и честною Кровию его обагренное, болшия чести достойное есть, паче инех крестов по подобию первого бываемых» (183).

(Гл. I). В доказательство справедливости этого учения приводятся, *во-первых*, свидетельства св. Писания Ветхого и Нового завета. 1) В Ветхом Завете мы видим весьма много предметов и действий, служивших прообразами Креста Христова (Быт.2:9, 6:14; Прем.14:6–7; Быт.28:12, 22:6, 47:31, 48:14; Исх.4:3–4, 15:25; Быт.18:1; Исх.17:11; Чис.17:8; Быт.35:4; Суд.4:5, 15:15, 19; 1Цар.16:23, 17:40; 4Цар.6:6; Иуд.6:13; Чис.21:8–9; Ин.3:14; Исх.12:7; Чис.2; 3Цар.17:10; Иез.9:4; Апок.7:3; Пс.22:4; Ис.9:6; Ин.2:2; Песн. 3:9; Ис.22:22; Апок.3:7). На основании этого «Камень веры» делает следующие два вывода в пользу почитания св. Креста: а) «имущая проображение в ветхом завете, достойна суть чести в новой благодати. Но понеже Крест Господень имать проображение в ветхом завете: убо Крест Господень достоин есть чести в новой благодати»; б) Многие вещи, служившие прообразами св. Креста (жезл Иосифов, жезл Ааронов), были почитаемы в Ветхом Завете. «Аще убо сень креста Господня в толицей бысть чести; То колми паче самую истину должни есмы в чести имети, и кланятися Кресту Госнодню: не на вещество того взирающе, но па образителство и относителство к самому на нем распятому Иисусу (184а–189б).

(Гл. II). 2. Но особенные основания к почитанию св. Креста мы находим в Новом Завете. На Кресте был распят за наше спасение Господь Иисус Христос. Он

добровольно (Ин.10:17–18; Деян.2:23, 3:18, 4:27) избрал Крест, как «олтарь, на немже… яко жертва непорочная Богу принесена во умилостивление» (Евр.7:27; Кол.1:20), как лествицу в славу и царство» (Ин.12:31–32; Флп.2:8–9), как орудие нашего спасения, как «мерило, имже цена во искупление рода человеческого измерися» (1Пет.1:18–19; 1Кор.6:20) и как оружие победы над диаволом (Кол.2:14–15) (190[а]–192[а]). Такое значение св. Креста в деле нашего спасения должно служить важнейшим основанием в пользу его почитания. 1) «Олтарь, на немже приносится жертва, умилостивляющая Бога о гресех наших, должен быти в чести... Но Крест Господень есть олтарь, на немже Христос себе самого, яко агнца непорочна и нескверна принесе в жертву Богу Отцу... Убо Крест Господень должен быти в чести...» (192[а]). 2) «Лествица Христа в славу вознесшая, на ней же Господь утверждашеся, не имать быти в презрении и поругании... Но Крест Господень бяше лествица Христа в славу вознесшая... Убо Крест Христов не имать быти в презрении, и поругании...» (192[аб]); 3) «Орудие спасения нашего и оружие имже побежден бысть супостат наш диавол, должно быти в чести... Но Крест Господень есть орудие спасения нашего, и оружие не Голиафа врага единому Израилю, но диавола супостата всему миру, победившее... Убо Крест Господень, яко орудие спасения нашего, и оружие врага победившее, должно быти в чести» (192[б]–193[а]).

Кроме указанных мест св. Писания Нового Завета, о Кресте Господнем упоминается: Еф.3:18; Гал.6:11; Апок.14:1, 7:3; Мф.24:30; 1Кор.1:18; Флп.3:18–19 (193[а]–197[б]). При этом но поводу Гал.6:14, и Апок.14:1, «Камень веры» дает краткие ответы на следующие два замечания своих противников: 1) «мы», говорят они, «хвалимся Христом» и 2) от Иудеев и язычников отличаемся крещением. Но, по словам «Камня веры», 1) Христа нельзя признавать, не признавая в то же время Его Креста и страданий и 2) крещение имеет свою силу также от крестной смерти Спасителя (194[а]–195[б]). На основании 1Кор.1:18; Флп.3:18–19 «Камень веры» делает следующие два заключения: 1) «Слово Крестное погибающым убо юродство есть, а спасаемым нам сила Божия есть. От сих словес Апостолских сицев довод: Имже слово Крестное бывает юродство, тии суть сынове погибели. Слово бо Крестное погибающым убо юродство есть. Но вам противницы слово Крестное есть юродство. Егда бо мы кланяемся Кресту Господню, и научаем кланятися, вы сему смеетеся и нас вменяете быти юродивых. Понеже убо вам слово Крестное есть юродство, убо вы есте сынове погибели» (197[а]). 2) «Иже суть врази Креста Христова, и имже бог есть чрево: тем не иная кончина, точию погибель. Но вы есте врази Креста Христова, ненавидяще того, вам есть бог чрево, посты святыя, чревоугодия ради отвергшим: убо вам не иная кончина, точию погибель» (197[б]).

(Гл. III). *Во-вторых*, на основании соборов вселенских. «Крест Господень почитающих». «Вси вселенстии Собори, якоже честныя иконы, тако и животворящий Крест Господень благочестне восприемлют и любезне того лобызают» (197[б]). Так, шестой вселенский собор из уважения и чести Креста запретил делать его изображения на земле; седьмой вселенский вместе с иконами утвердил и почитание св. Креста (197[б]–198[б]). На вопрос протестантов – «кто повеле христианом Крестное знамение на себе воображати», «Камень веры» говорит: «Крестное знамение начатся в первенствующей церкви от дний апостолских, от самых святых апостол, научившихся от самого Христа Господа во оное время, егда по воскресении своем извед их до вифании, и воздвиг руце свои, благослови их. От

тогда апостоли святии, якоже сами от Христа благословени быша, тако и они начаша благословляти иные и чудеса знамением Крестным творити» (199а).

(Гл. IV). *В-третьих*, на основании учения св. отцев церкви. Последние свидетельствуют об обычаях чествования св. Креста между христианами в определенные церковные времена (199б–200а), указывают основания к почитанию Креста в Ветхом Завете (204б–205а), говорят об употреблении св. Креста и крестного знамения (унаследованного от древнейшего предания церкви – 209аб), как при совершении таинств, так и вообще в повседневной жизни христиан (203аб, 206б–207а). Это употребление крестного знамения основывается на том, что св. Крест есть охрана христиан от злых демонов и всяких бедствий (209аб). Учат, наконец, отцы церкви о характере православного почитания Креста: «мы христиане», говорит, напр., св. Леонтий, епископ Неаполя иже в Кипре, «образу Креста кланяющеся, не древа естество почитаем: но знамение и перстень и образ самого Христа, смотряюще на Крест, распеншемуся Крестом покланяемся» (209б–210а).

(Гл. V). *В-четвертых*, – на основании чудес, совершавшихся силою св. Креста.

Из церковной истории известию, что обретение царицею Еленою Креста Господня сопровождалось воскресением мертвого. Во времена Константина Великого и последующих византийских императоров св. Крест был носим на воинских знаменах, как символ победы (212б–213б). Что касается чудес, совершенных силою крестного знамения, то свидетельства о них так многочисленны, что «вся невозможно собрати в малую книжицу, тыя бо и великою книгою объяти едва мощно» (222б). Так, от крестного знамения уничтожалась сила яда (214б–215б, 221б–222а), исцелялись различные болезни (215б–216а, 220аб), ослаблялось вредоносное действие огня (216а), укрощались дикие звери (там же), языческие идолы падали и рассыпались, а обитавшие в них бесы оставляли свои храмы (216а–217а), так как знамение крестное особенно страшно и нестерпимо для злых духов (217а–218б, 219аб, 222аб); осенение крестным знамением прекращало как волнение морское (218б–210а), так и движение греховных помыслов в душе человека (220б–221б).

(Гл. VI). *В-пятых*, – на основании «доводного показания, на священном писании утверждаемого».

1) Если христиане не стыдятся псповедывать Иисуса Христа Распятого, то не должны иметь в пренебрежении и Крест Христов (224а–225а). «Како могут сия быти, срамлятися Креста, а не срамлятися укрестованного? Может ли быти укрестованный, по елику укрестованный, без креста»? (224а). 2) «Всяк любяй знаменанную вещь, любит и знамение тоя. Но Крест есть знамение Христа распятаго» (Мф.24:30; Кол.2:14–15); поэтому должен быть в чести у христиан (225а–226а). 3) Если земля, на которой стояли Ангел (Нав.5:15), или Моисей (Исх.3:5), называется святою, «то кольми паче Крест святым нарицати подобает, на немже стояше Христос». Если почитались главотяжи и убрусцы Ап. Павла (Деян.19:12), или оказывала целебную силу риза Христова (Мк.5:27–29), то тем большую силу и честь должен иметь Крест Христов, Его кровию обагренный. «Аще тайны Божественныя почитаете противницы, яко тыя суть орудием благодати Божия; чесо ради не имате почитати креста Господня, яко той есть орудием искупления и спасения? Паки: аще скиніа нарицается святая святых, яко нечто Божественное являше, и того ради бысть в чести велицей. Аще библия нарицается писанием святым, яко небесная возвещает и сего ради имать свою честь. То и Крест всяк есть

свят и чести достоин, яко есть образом Христа распятого, сиречь спасение наше соделывающего. И что сего святшее помыслити кто может?» (226аб). 4) «Ненавидети Креста, есть дело диаволом приличное. Вы убо крестоборцы, ненавидящие Креста, или диаволи есте или тех приискреннии друзи, суще врази Креста Христова (Флп.3:18–19) (226б–227а). 5) «Вещи, еюже Христос прославися, не подобает быти в бесчестии. Прославление бо и бесчестие противна себе суть, и совокупно не могут стати: Но Крестом Христос прославися. Убо Кресту не подобает быти в бесчестии» (227а). Благочестиво вспоминать страдания Христовы и иметь в уме Христа распятого. Поэтому справедливо и благочестиво почитать и внешнее изображение распятия Христова (228а–229б). «Аще убо противницы любите Христа распятого в существе Христовом, то подобает его любити и во изображении. Аще же возлюбите Христа распятого во изображении, то и Крест его возлюбите. Христос бо распятый, поскольку распятый, без Креста быти не может. Но аще и отмещете изображение Христа распятого, и точию во уме его распятие воображаете, то ниже тако Креста избегнути можете. Укрестованный бо, поскольку укрестованный, без Креста быти не может» (228б–229а). Наконец, Крест был избран как бы «кавалерскою печатию» «чином воинов нарочитых нарицаемых кавалеров малтийских», а в русском государстве Императором Петром I для «избранных и свидетельствованных воинов» установлен, как отличие, Крест св. Андрея Первозванного; под сению этого Креста русским Императором были одержаны многие блистательные победы. Если Крест служит пособием против внешних врагов, то тем более он имеет силу на врагов невидимых, с которыми должен вести брань всякий христианин (229б–230б).

(Гл. I). Вторая полемическая часть трактата о св. Кресте направлена против иудеев, еретиков и раскольников.

Первые делают такое возражение против почитания св. Креста: «аще всяк висяй на древе проклят есть (Втор.21:23). Колми паче проклято есть самое древо». На это «Камень веры» отвечает: а) тем, что в означенных местах св. Писание говорит о преступниках, справедливо приговоренных к повешению на Кресте за свои беззакония, тогда как Господь наш страдал на нем не за Свои грехи и не по нужде, но добровольно избрал Крест, как орудие нашего спасения (Гал.3:13; Ин.10:18, 18:6; Мф.26:53). (232аб); в) приводит слова св. Иоанна Златоуста, сказанные по поводу того же возражения иудеев (233а–234а).

(Гл. II). «Еретики» (протестанты) возражают против почитания св. Креста следующим образом.

1) По мнению протестантов, Крест есть виселица, орудие позорной казни и потому не достоин почитания (234б).

В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, во-первых, что протестанты, отказываясь от почитания Креста Христова, переходят на сторону врагов его иудеев и еллинов; и во-вторых, назидательною притчею об Агафоклии, царе сиракузском и замечанием о глубокой перемене, произведенной в св. Апостолах благодатию Божиею по обращении их ко Христу, доказывает мысль, что должно смотреть не на то, чем был Крест прежде, до Христа, а на то, чем он стал в христианстве, после искупительных страданий Спасителя (234а–236а).

2) Крест, по словам протестантов, причинил бесчестие, болезнь и смерть Христу, а потому должен быть предметом не любви, а ненависти со стороны христиан.

В опровержение этого возражения «Камень веры» кратко замечает, что Крест принес Христу не только болезнь и страдание, но несравненно более послужил к Его славе и радости ради победы над грехом и диаволом (236[а]–237[а]).

3) Протестанты говорят: безумным и достойным осуждения явился бы тот сын, который стал бы почитать виселицу, на которой казнен его отец. Но мы делаемся причастными этому безумию и осуждению, почитая Крест ХрисТов.На эти слова протестантов «Камень веры» отвечает, что на Кресте Господь вкусил смерть не по нужде и не за Свои грехи, а добровольно и за грехи всего мира; Своею крестною смертию Он оказал бесчисленные благодеяния людям и чудотворною силою прославил самое орудие страданий: а потому мы были бы безумны и не благодарны, не воздавая почести и славы Кресту Христову (237[аб]).

4) Враги Христовы радовались Его страданию: поэтому и христиане, любящие и почитающие Крест, подобны врагам Христовым. В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что предмет радости православных и врагов И. Христа по поводу Его страданий совершенно различен: тогда как последние радовались самому страданию и унижению Спасителя, православные радуются «о победе Христа над диаволом, о торжестве же, о прославлении имене его, и искуплении рода человеческого, а не о бесчести». Притом, же православные не только радуются страданию И. Христа в указанном смысле, но имеют обычай (особенно в известные дни) и сострадать Спасителю или постами, или «сострадателными слезами, кровь его дражайшую за нас излиянную (аще и неравною мерою) возмеряющими» (237[б]–238[а]).

5) Протестанты говорят: если православные почитают всякий Крест за то, что на нем был распят Христос и освятил его Своим прикосновением, то должны почитать и все ясли, все гробы, все пелены, всякое терние, гвозди, копие, трость, уста Иудины, руку, ударившую по ланите Христа, руку распинателей и осла, потому что и они освящены прикосновением плоти Христовой (238[аб]).

Прежде прямого ответа на это возражение «Камень веры» высказывает некоторые общие положения, именно: а) «почитания достойна суть та, яже плоти Христовей прикоснушася, и тем прикосновением освятишася, и силу преестественную восприяша» (Мк.5:27–29; Деян.5:15, 19:12); в) «не всяко прикоснувшееся плоти Христовой освятися: но точию еже бысть освящения вместительно и восприятелно»; с) «образу, еже быти образом не довлеет едино подобие… Да будет убо образ образом, нужда есть на подражание и явление своего первообразного учиненну быти, и аки бы от первообразного происходило имети» (238[б]–239[а]). После этого «Камень веры» дает прямой ответ на указанное возражение: а) Крест Христов православные почитают из-за прикосновения к нему плоти Христовой и потому, что он есть образ распятого Иисуса Христа: в) другие же Кресты почитают только потому, что они «образуют первый Крест и распятаго на нем Иисуса». Все же другие кресты, (напр., на монетах, на земельных границах) православные не почитают, потому что они не изображают собою распятого Христа, а имеют другое значение; с) почитают православные ясли вифлеемские, пелены, копие и другие орудия страдания Христа, по причине прикосновения к ним плоти Его и за изображение распятого Христа; других же яслей, копий, пелен и проч. православные не считают святыми и не почитают, потому что они не имеют священного значения (239[а]–240[а]). Не воздают также почести устам Иуды предателя, руке, ударившей в ланиту Христа и рукам Его распинателей, так как «вся сия злобою диаволскою движима бяху, и действителна к смерти Христовей явишася, а

не страдателна, якоже беззлобная страстей христовых орудия». Равным образом в осле, на котором Иисус Христос совершил торжественный вход в Иерусалим, «ничтоже обретаем почести достойно: ниже бо прикосновением освятися, зане не бысть святыни вместителен и восприятелен, ниже образом бысть вещи святыя» (240[а]).

6) Ограждать себя крестным знамением и приписывать ему некоторую чудесную силу, как то делают православные, «есть дело волхвования демонского». На это «Камень веры» говорит, что «знамение честного Креста, не точию волхвования несть дело, но и паче всякому волхвованию, и всякому демонскому обаянию всячески есть противное»; так как демоны страшатся Креста и бегут от него, как «бежит пес, видя камень или палицу, еюже восприят раны». Но сила крестного знамения против демонов принадлежит ему не по самому его естеству, но «по образителству, сиречь поскольку образует страсть Христову, и распятѡго Иисуса» (240[б]–241[а]).

7) В первенствующей христианской церкви не было в употреблении крестное знамение до времени Константина Великого. Против этого мнения «Камень веры» утверждает, что обычай крестного знамения получил начало от Самого Иисуса Христа. Он при вознесении на небо простер руки Свои над учениками и благословил их (Лк.24:50): на основании этого действия Спасителя ученики Его усвоили обычай благословения крестным знамением. С другой стороны – упоминание о последнем в сочинениях Дионисия Ареопагита, Иустина Философа и Киприана Карфагенского ясно свидетельствует об употреблении крестного знамения в первые три века христианства (242[аб]).

8) «Господь заповеда нам носити Крест духовный, а не вещественный». На это «Камень веры» говорит: «вемы мы, что есть носити Крест Христов, ниже о сем правоучителного от вас наставления требуем. Сего точию не вемы, где запрети Господь вещественнѡго Креста носити? Покажите нам о сем писание, имже велми хвалитеся? И егда покажете, тогда от вещественного крестоношения престанем» (242[б]–243[а]).

9) Много ложного находится в рассказах о Кресте Господнем и его частях: если бы собрать со всей вселенной последние, то можно было бы, говорят протестанты, нагрузить ими десять кораблей. В ответ на это «Камень веры» говорит: «аще бы и тако было, якоже блядословите, то еще большую честь имел бы Крест Господень от сицевого чудесе». Если возможно было Господу напитать пятью хлебами пять тысяч народа (Мф.14:16–21), «то что возбраняет подобному чудеси быти о Кресте Господнем, его же Христос аки свой Престол Царский толикими чудесами прослави» (243[аб]).

10) По свидетельству св. Амвросия, царица «Елена Крест обрете, царю же поклонися, не древу. Сие бо есть заблуждение языков». С своей стороны «Камень веры» отвечает, что «древо крестное себе ради несть покланяемо: но Христа ради, иже на нем распят бысть. Аще бо и само древо почитаем, обаче не пресецателне, но относителне, сиречь, не по елику древо есть, но по елику Христа распятѡго образует» (243[б]).

Последняя глава (III) трактата о Кресте направлена против русских раскольников. Указав общую причину отступления их от православной церкви в «гордости, упорстве и общем всем еретикам непокорстве» (244[а]–245[б]), «Камень веры» приступает к разбору раскольнического мнения об осьмиконечном Кресте и

прежде всего полагает «некая ведения, аки веры православныя основание», а) всякий образ, представляющий какую-либо священную вещь, почитается не сам по себе, но ради первообразного. Поэтому «поклоняйся Кресту, не Крестом поклонение свое определяет: но восходит прочее умом к самому на нем распятому Иисусу» (245б); в) кто при поклонении образу обращает внимание на внешнюю его сторону: на древность образа, на художество его начертания, на богатство украшения и проч., «сицев поклонник есть нечестив». Тоже нужно сказать и о том, кто «в Кресте ищет осмоконечия, или шестоконечия, или четвероконечия, и теми рогами Крестными поклонение свое оканчивает, не возводя прочее ума своего к распятому Христу...» (246а); с) «всяка вещь сложная или составная, имать своя слоги или составы, или части сугубые, иныя суть существенныя, без нихже отнюд не может быти. Иные несущественныя, без нихже бытие свое может имети» (246б). По отношению к Кресту и его назначению существенными частями служит древо продольное и поперечное; дощечка же, на которой была надпись, и та, которая служила подножием распятому Спасителю, не относятся к существу Креста (247а–248б). Поэтому напрасно раскольники защищают осьмиконечный Крест; православные же одинаково почитают как осьмиконечный, так и четвероконечный (248а–250б).

Во-вторых, раскольники считают четвероконечный Крест печатью антихриста, о которой упоминается в Апокалипсисе (13:16–17). «Камень веры» отвечает а) что, если это справедливо, то раскольники не должны употреблять обычного крестного знамения, а должны ограждать себя знамением осьмиконечным; в) знамение антихристово будет таково, что без него нельзя будет ни купить, ни продавать; но в настоящее время многие, не имеющие четвероконечного Креста, продают и покупают; след., знамение антихриста не есть четвероконечный Крест (251б); с) указывает на песни церковные и свидетельства св. отцев, в которых везде прославляется Крест четвероконечный, а не осьмиконечный (252а–253б) и д) утверждает, что, хотя в последние времена существования на земле церкви Христовой как последователи Христа, так и приверженцы антихриста будут иметь свою печать (Апок.7:2–3, 13:16–17), но последнею не будет служить четвероконечный Крест (251аб).

В-третьих, раскольники говорят, что Крест Христов был сделан из трех дерев и потому не мог быть четвероконечным (254б–255а). В ответ на это возражение «Камень веры» а) повторяет высказанную выше мысль о том, что одни части Креста были существенными, другие не существенными и не необходимыми для образования Креста (255а); в) доказывает, что предполагаемый раскольниками трехдревесный состав Креста Христова не оправдывает их мнения об осьмиконечии, так как три дерева могли составить Крест шестиконечный, а не осьмиконечный; составлять же последний прибавлением еще той части, на которой была надпись I. H. Ц. I., значит отказываться от мысли о трехдревесном составе Креста Христова (256аб) и с) в заключение говорит, что совершенно излишне много рассуждать о составных частях Креста Христова, так как «не в числе древес Крестных, ни в числе рогов Крестных вера и спасение наше состоится: но в самом едином Христе Господе нашем, на Кресте распятом» (256б). Поэтому одинаково честен Крест как осьмиконечный, так и четвероконечный. «Кая убо нужда надлежит раздиратися Церкви четвероконечного ради Креста? Едва ли четвероконечие Крестное, есть ересь и Богопротивство? Такожде и осмоконечие Крестное, еда ли догмат веры есть? Рцыте расколницы, которое писание, и где четвероконечный

Крест Христов отмещет? Котории Апостоли и вселенныя учителие того не приемлют? Никтоже. Едини точию вы безумным своим умствованием сей раскол сотвористе, более во осмоконечие Крестное, нежели в самого Христа верующе, и о осмоконечии Крестное весь труд мудрствования своего, и всю веру полагающе (257аб).

В-четвертых, раскольники думают, что четвероконечный Крест есть «мерзость запустения, стоящая на месте святе» (Мф.24:15). В опровержение этой ложной мысли «Камень веры» приводит толкования на означенное место св. Писания св. Иоанна Златоуста и Феофилакта, из которых видно, что под «мерзостию запустения» нужно разуметь изображение римского императора, которое имели поставить римляне в иерусалимском храме после завоевания Иерусалима (257б–258б).

В заключение трактата «Камень веры» говорит о крестоношении духовном в виду мнения лютеран и кальвинистов будто «не Крест вещественный христианину носити подобает, но невещественный, духовный». «Крестоношение духовное», говорит «Камень веры», «есть терпение доброхотное в трудех, в бедствах, в скорбех, в печалех, в напастех, во обстояниях по Христе, и со Христом бываемых» (259б). На основании слов Спасителя: «Иже хощет по мне идти...» «Камень веры» подробно раскрывает каждое из заключающихся в этом определении понятий (259б–264б).

III. Трактат о мощах святых. Православное учение о почитании св. мощей «Камень веры» выражает следующими словами: «благочестия дело есть, Мощи Святых угодников Божиих почитати, и тем достодолжную честь воздавати» (267).

В доказательство этого положения приводятся основания, во-первых, *из св. Писания Ветхого и Нового Завета*. Ветхозаветное Писание свидетельствует о почитании св. мощей подзаконною церковию. Так, Израильтяне перенесли с собою из Египта в землю обетованную, «аки некое сокровище», кости Иосифа (Исх.13:19; Нав.24:32); Сам Бог, или Ангелы Его, погребли тело Моисея на горе Навав (Втор.34:5–6); кости пр. Елисея прославлены были Богом чудом воскресения чрез них мертвого (4Цар.13:21); благочестивый царь Иосия, уничтоживший останки многих мертвецов, оставил в целости и неприкосновенности кости пророка Божия (4Цар.23:18). В Новом Завете Господь Иисус Христос свидетельствует об обычае Иудеев строить гробы пророков и украшать раки праведников (Мф.23:29). К этим доказательствам своего положения из св. Писания «Камень веры» присоединяет повествование предания о мощах Адамовых: Ной сохранил в своем ковчеге мощи Адама; после потопа часть их, именно – лоб Адама досталась в наследие старшему сыну Ноя – Симу, который поселился в той части Палестины, где впоследствии возник город Иерусалим. Сим предал земле мощи Адама на высоком месте вблизи имевшего быть Иерусалима и назвал это место «лобным»: здесь впоследствии распят был Господь Иисус Христос (268а–270б).

(Гл. II). Во-вторых, – из *определений вселенских и поместных соборов*. 1) Седьмой вселенский собор называет мощи святых «источниками исцеления, имиже Бог многа благодеяния человеком творит», отлучает от церкви тех, «иже мощи мучеников презирают, и не яко вещь святую с подобающею честию восприемлют» и повелевает полагать мощи святых в церквах, которые без них были освящены. 2) Поместный собор Гангрский предает проклятию тех, которые не почитают мест погребения мучеников. 3) Собор Карфагенский «повелевает раскопати жертвенники, в нихже не лежат мощи святых мучеников» (270б–271а).

(Гл. III). В-третьих, *из свидетельств св. отцев церкви*. Св. отцы церкви называли мощи святых источниками освящения и защитою от нападения вражия (271а). Как сами благоговели и пламенно желали видеть мощи святых (272б–273а), так и говорили о их почитании (272а); в частности, – что мощи святых служат предметом почитания и прославления самих царей: они – гораздо почетнее гробов царских (273а–274б); свидетельствовали, что тела святых могут быть так же действенны, как и души их (272а), так как в них заключается «сила некая и могутство» (там же). Как основания к почитанию св. мощей, отцы церкви приводили те доводы, что 1) мощи святых напоминают нам о страданиях и добродетельной жизни угодников Божиих и 2) служат жилищем Духа Св. и источниками чудесных благодеяний людям (275а–276б).

(Гл. IV) В-четвертых, – из *повествований о чудесах*, совершавшихся при св. мощах. Так, по свидетельству Епифания Кипрского, гробы пр. Исаии, Иезекииля и Иеремии были почитаемы особенно ради чудес, бывших по молитвам сих пророков. Св. Василий Великий и Григорий Назианзен говорят о чудесах при мощах мученицы Иулитты и св. Киприана (276аб). Церковные истории и жития святых упоминают также о торжественных перенесениях св. мощей из одних мест в другие и о различных чудесах, бывших при этом (276б–277б). Известны также повествования о чудесах от мощей св. Апостола Варфоломея, св. Николая, святителя Мирликийского, Димитрия Солунского, Петра, митрополита Всероссийского и Феодосия Печерского (276б–278б). Но протестанты не верят всем этим свидетельствам о чудесах, совершавшихся силою св. мощей. Не убедительны для них также и свидетельства об уважении и почитании, воздаваемом древними христианами телам св. мучеников, хотя протестанты и считают «свою сонмицу сообразну быти первенствующей Церкви» (278б–279б).

(Гл. V). В-пятых, из *соображений разума, основанных на св. Писании*. В этом отделе доказательств «Камень веры» приводит следующие силлогизмы в защиту своего положения.

1) «Еже есть пред Богом честно, тому пред человеки не подобает быти бесчестну. Но мощи святых угодников Божиих суть пред Богом честны. Убо мощем святых угодников Божиих пред человеки не подобает быти бесчестным» (279б–280а). Первая посылка истинна сама по себе: «создание бо по елику мощно, должно есть согласно быти и сообразно создателю своему. Того ради, еже есть создателю нашему честно, и нам должно быти честно…» (280а). В обоснование второй посылки приводятся места св. Писания: Пс.115:6, 33:21. Последнее место св. Писания справедливо не только по отношению к факту всеобщего воскресения, «но и того ради, яко особенным Божиим смотрением, мощи святыя чтущим, многая святых телеса явишася Богом хранима» (280б). Так, по свидетельству церковной истории, открыты были, спустя долгое время после смерти угодников Божиих, мощи св. Игнатия Богоносца, пр. Самуила, Иоанна Златоуста и др. (280б–281б).

2) «Еже ангели Божии почитают, то и человеком почитати подобает. Но мощи святых, ангели Божии почитают. Убо мощи святых, и человеком почитати подобает» (281б). В доказательство справедливости первой посылки указывается на то, что «Ангели суть человеком наставницы, на путь спасения, и на всякое дело благо нас наставляющии: Хранители же суть наши, на руках своих нас невидимо носящии…». В доказательство второй посылки приводятся – Втор.34:5–6; Iуд.1:9. По поводу последнего места св. Писания «Камень веры» входит в опровержение того мнения протестантов, что «и мы по подобию Архангела сотворихом, и ныне готовы есмы

творити, егда идолослужения вам возбраняюще, мощи вами чтомые сожигаем, и всяким образом погубляем» (282б). По утверждению «Камня веры», протестанты в своем отрицании и пренебрежении к св. мощам скорее подражают диаволу, чем Арх. Михаилу: «якоже той не терпяще зрети Моисеево тело, от Ангел почитаемо зависти ради. Тако и вы подобную от нас видяще мощем святым честь» (283а). При этом «Камень веры» указывает на то, что православные не могут быть сравниваемы с Иудеями в отношении религиозной зрелости: почитание мощей не может служить для православных поводом к идолопоклонству, как для Иудеев почитание гроба Моисеева (283б). В конце «показания» автор замечает, что св. Ангелы воздавали почитание и телам Новозаветных мучеников, о чем свидетельствует церковная история (283б–284а).

3) «Аще бы Богу было противно мощей святых почтение, было бы противно и святым его. Но святым Божиим несть противно мощей святых почтение. Убо ниже Богу есть противно» (284а). Справедливость первой посылки доказывается тою мыслию, что, если в жизни своей святые, стремились быть в согласии с волею Божиею, то тем более «в премирной оной стране идеже противления места не имать, но мир всяк ум преимущий обитает» (284б). В доказательство второй посылки указывается на то, что многие святые после своей смерти сами открывали людям о своих мощах и о месте их нахождения (284б). «Аще же бы Богу, и Святым Божиим противно было мощей Святых почтение, и идолопоклонства аще бы был страх, то како бы сицевому безумию святии были началницы, мощи своя сокровенныя, христолюбцом открывающе, иже бяху всячески идолопоклонства искоренители» (284б–285а).

В заключение положительной части трактата «Камень веры» выясняет характер православного почитания св. мощей. «Почитаем убо мощи святых, яко жилища Духа Святаго… Почитаем мощи святых: понеже паки имут соединитися с душами своими святыми: и живы быти, и Христу соцарствовати… Почитаем мощи святых, яко источники исцелений. Почитаем мощи святым, понеже тленное их облечется в нетление, и смертное их облечется в бесмертие… (285а–286а). Почитаем мощи святых, яко орудия, ими же чудеса творит дивный Бог в святых своих… Почитаем мощи святых, от нихже овии за Христа кровь свою излияша, овіи же повседневным самых себе умерщвлением томяще, самоизволнии без крове мученицы показашася: инии же инеми праведническими делы, любезни Богу сотворишася. Мы же ныне на Честныя тех мощи взирающе, воспоминаем подвиги и труды их, и вся добрыя дела, имиже в жизни сей Христу Богу угодиша, и приемлем от богоугодного их жития многую душам нашим пользу и образом тех возбуждаемся к богоугождению. Почитаем мощи святых, яко честных другов Божиих (Пс.138:17). Почитаем мощи святых, к их же душам на местех светлых упокоеваемым и Богу предстоящым, молимся, да молятся о нас ко владыце, и веруем яко молятся, и за то сами должни от нас почитаеми быти, яко молятся о нас» (286б–287б).

Во второй полемической части трактата содержится опровержение возражений, делаемых протестантами против почитания св. мощей. Так,

(Гл. I) 1) протестанты говорят, что будто бы Господь Иисус Христос порицал Иудеев за то, что они строили гробы пророков и украшали раки праведников (Мф.23:29; Лк.11:48).

В ответ на это возражение «Камень веры» замечает, что приведенные места св. Писания более говорят в пользу православного почитания св. мощей, чем против него, так как свидетельствуют об обычае Иудеев воздавать честь останкам

пророков. Что же касается обличения, сделанного со стороны Господа Иудеям по поводу этого обычая, то предмет этого обличения был не тот, который указывают протестанты. «Не о сем убо обличает их Христос, яко гробы святых украшаху, сие бо дело есть благо: но обличает их за их лицемерие, яко нечестиви суще внутрь, благочестие являху по видимому» (289[а]).

2) На основании послания Ап. Иуды (1:9) протестанты говорят: «мощи святых скрывати подобает, а не полагати явственне в поклонение, да не когда в идолопоклонство людие впадут» (289[б]). В опровержение этого возражения «Камень веры» указывает на различие между Иудеями и православными в отношении к вере: первые, весьма склонные к идолопоклонству (Исх.33:4; 3Цар.12:28; 4Цар.18:4), могли обоготворить тело Моисея, тогда как для православных почитание мощей не может служить поводом к идолопоклонству. «Мы бо взирающе на мощи святых, не почитаем тыя, яко боги, ниже когда слышано бысть у нас сицево юродство. Но паче прославляем Бога, дивного во святых своих, и не точию живыми угодниками своими, но и спящими их телесами чудеса творящаго» (290[а]).

3) Протестанты говорят: «от мертвых телес кая могут быти чудеса» (Пс.87:11)? На это возражение «Камень веры», указавши на последующие слова того же псалма, отвечает: «мы бо святых угодников Божиих, от сея жизни отшедших, не нарицаем мертвыми, но спящими: ниже сынами погибели, но сынами света и царствия Божия. Сего же научихомся от самого Христа, иже о Лазаре глаголаше: Лазарь друг наш усне (Ин.11:11). Что же речете противницы о теле Елисея Пророка: прикосновением мертвого воскресившем (4Цар.13:21)? Не мертво ли тогда бяше, егда сицево чудо содеяся? Но что на мериле весити то, еже от коварства цену погубляет?» (290[б]–291[а]).

4) На основании 2Кор.5:6, протестанты строят такое заключение: «аще плотское Христово в забвении и презрении быти имать: колми паче плотское святых Христовых, сиречь мощи святых». В ответ на это возражение «Камень веры» 1) говорит, что чувство благодарности за бесчисленные благодеяния нашего Спасителя побуждает нас всегда помнить, а не забывать о плотском Христа: его воплощении, страдании и смерти, 2) приводит толкование на указанное место св. Писания отцев церкви, которые «Христово еже *по Плоти* разумеют, и глаголют быти Христа страдателна, и смерти подлежаща. А еже не *по Плоти*, разумеют быти бесстрастна и бессмертна» (291[а]–292[а]).

(Гл. II) 5) По мнению протестантов, почитание мощей открывает путь к идолопоклонству, так как соединяется с поклонением, которое должно быть воздаваемо одному Богу (Мф.4:10). На это возражение «Камень веры» отвечает, что почитание св. мощей не только не ведет к идолопоклонству, но, напротив, – к его уничтожению, так как, почитая мощи св. мучеников, ратовавших против идолопоклонства и часто принимавших смерть за его отрицание, православные тем самым выражают свое согласие с религиозными убеждениями мучеников (292[б]).

Против возражения, что в почитании мощей заключается много суеверного, так как православные думают получать освящение чрез прикосновение к одежде, костям и ракам с мощами святых, – «Камень веры» указывает на св. Писание (Мф.9:20; Деян.5:15, 19:12), и на обычай хранить с честию и любовию вещи, оставшиеся нам после умерших родителей (292[б]–293[а]).

Но поводу недоумения протестантов, – «како вещь живота в себе не имущая почитания может быти достойна?», – «Камень веры» ссылается на св. Писание Ветхого Завета, в котором говорится о почитании не одушевленных предметов:

кивота завета, скрижалей, жезла Аронова и проч. Притом же, если лишены жизни мощи святых, то «живы суть тии, имже честь воздается в вещех им приискренне совокупленных. Отъонудуже не точию телеса или кости святых, но и одеяние, и власы, и покрывала, и прочая, яже бяху присовокупленна тем, в чести имамы», так как Бог чудодействует не только чрез мощи святых, но и чрез самые одежды их (293б–294а).

6) На возражение протестантов, что возжение свечей пред мощами служит будто бы символом чести, воздаваемой Богу и ведет к идолопоклонству. «Камень веры» указывает на возжение огня и светильников в Ветхом Завете (Мф.6:9, 34:2–4) и определяет смысл указанного православного обычая. «Возжигание свещей, несть знамение чести Богу единому должныя: ибо свещи приносятся к мощам, не яко жертвы, но во знамение или славы к святому горящия: или в знамение радости и торжества... или в знамение славы мученика... или в знамение живота... или в знамение жизни сея, по подобию свещи, на время светящия, последи же угасающия. А наипаче свещи возжигаем при мощах в честь святого, сие бо благочестно творим и евангелию, чтому сущу» (294б).

7) Протестанты говорят: «телеса Святых не суть таяжде, яже бяху прежде, погубивше вид первый, иногда же и растлевше, иногда и в прах изменшеся. Убо не суть почитания достойна». На это возражение «Камень веры» кратко отвечает: «злато есть златом, и цены своея не погубляет, аще цело, аще в прах стерто, аще светло, аще очернело: не от качества бо оценяется, но от своего естества. Тако и о мощах святых мудрствовати подобает... Зде же глаголю не о всех мощех, но о некиих точию: многая бо телеса святых видим нетленна, и в нашей великой России, и в малой России, в Киевских пещерах, и инде» (295аб).

8) На возражение протестантов, что многие мощи бывают ложные, «Камень веры» говорит, что из-за этого неосновательно отвергать почитание мощей истинных, подобно тому, как не может быть отвергнуто поклонение и почитание истинного царя вследствие того случая, если кто-либо по ошибке вместо истинного царя поклонился простому человеку (295б–296а).

9) Протестанты говорят: «многия на многих местех являются мощи тогожде имене. Отонудуже явственная есть лжа и прелесть, или бо един святый многа имел телеса, или на многих местех ложны суть и подставныя мощи». В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что части тела какого-либо святого могут быть в различных местах. «Случается же и различным святым тогожде имене быти, и тако продолжением времене, мощи обоего святого, единого мнятся быти. Но нам не о сем слово, но о том, яко мощи святыя истинныя, о нихже несть сомнения, почитати подобает. Аще же бы когда случилася кая прелесть, случай закона не изменяет, и бываемая по случаю в закон не вменяется» (296б).

10) Протестанты думают, что причиною нетления св. мощей служат естественные условия: свойство почвы и воздуха (в Киевских пещерах), или намащение трупов умерших святых благовонными сохраняющими средствами. Поэтому «суетно есть телес мертвых почтение: понеже нетление их прелщению подлежит». В ответ на это возражение «Камень веры говорит, что сами протестанты употребляют всевозможные старания и средства к тому, чтобы сохранить трупы своих друзей и родителей, и, однако, не могут сообщить им нетления не только на сотни, но и на десятки лет. Между тем по отношению к св. мощам не только не прилагалось никаких сохраняющих и предотвращающих тление средств, но, напротив, тела многих святых сохранили свое нетление среди самых

неблагоприятных условий места. Мнение же протестантов об особенном свойстве почвы п воздуха Киевских пещер опровергается указанием на то, что в последних подверглись тлению тела многих людей, погибших здесь во времена нашествия на Киев Батыя (296б–298а).

11) Раскольники русские, подобно протестантам, опровергают почитание св. мощей, соблазняясь словами св. Иоанна Златоуста: «якоже демони ко гробом текут, сице и мнози от любящих при гробех седяще, всегда демонов прияли бы души» (298а). В опровержение этого возражения «Камень веры» дает правильное толкование приведенного места из творений Златоуста; здесь речь идет не о мощах святых, а о тех из людей, «иже о смерти любезных своих другов, знаемых и сродников, плачут безмерно и приходяще на гроб их, рыдают и биются» (298аб).

В заключение трактата «Камень веры» убеждает своих противников обратиться к почитанию св. мощей, указывает на гибельность их отрицания св. мощей, повторяет вышеприведенное учение о характере православного почитания их и говорит о будущем прославленном состоянии св. мощей при всеобщем воскресении мертвых (298б–300б).

IV. Трактат о святейшей Евхаристии. В *предисловии* к трактату говорится о непостижимом для разума человеческого характере, таинства Евхаристии, излагается краткая история заблуждений относительно этого таинства на западе и определяется различие православного взгляда на Евхаристию от кальвинского и лютеранского (302–310). Главный тезис, защищаемый в трактате, состоит в той мысли, что в Евхаристии существо хлеба и вина таинственною силою Духа Святого претворяется в существо Тела и Крови Иисуса Христа (311–312).

(Гл. I). Доказательствами этой мысли служат, во-первых, *прообразы* таинства Евхаристии в Ветхом Завете (Быт.14:8; Исх.12:3, 16:14–15, 24:8, 17:6). Если согласиться с кальвинистами, что Евхаристия есть простой символ Тела и Крови Спасителя, тогда необходимо не только уничтожить различие между образом и образуемым, «между ветхою сению и новою благодатию», но и признать большее совершенство за прообразом, чем за вещию прообразуемою, так как некоторые из Ветхозаветных прообразов (агнец пасхальный, манна) более ясно и наглядно выражают идею Тела и Крови Христа, чем хлеб и вино (313–315б).

(Гл. II). Во-вторых, – *Ветхозаветные пророчества* о Новозаветном таинстве (Ис.25:1, 6–7; Ос.14:6–8; Мал.1:11; Притч.9:1–6; Пс.147:1–3, 22:4–5, 115:3–4, 110:4). В них Евхаристия изображается с такими чертами и свойствами, которыее совершенно не приложимы к ней, как простому образу Тела и Крови И. Христа. В этом отношении особенно глубокий смысл имеет последнее из указанных мест св. Писания, в котором Евхаристия представляется, как воспоминание о чудесных делах Божиих в Ветхом и Новом Завете: о творении мира, древе жизни посреди рая, огнепальной купине, кивоте завета Господня в скинии, манне, о жертвах Авеля, Ноя, Авраама и Мелхиседека, о чудесном воплощении Спасителя. Его рождении, принесении в храм, преображении, страдании, смерти, воскресении, вознесении и втором славном пришествии на землю (315а–322а).

(Гл. III). В-третьих, – слова Господа Иисуса Христа об установлении св. таинства причастия (Ин.6:51; Мф.28:26). Опровергая то возражение кальвинистов, что слова эти имеют символический смысл, «Камень веры» подробно останавливается на контексте речи Спасителя и правильном ее толковании, а также указывает на противоречие и несогласие кальвинского понимания евангельского слова об Евхаристии с другими пунктами учения противников: они не допускают

образа рукописного и в тоже время в Евхаристии видят образ Тела и Крови Христа; на основании Слова Божия признают Единого и Триипостастного Бога, воплощение Сына Божия и воскресение мертвых, и в тоже время не веруют словам Евангелия об истинном Теле и Крови Христовых в Евхаристии (322[а]–331[а]).

(Гл. IV). В-четвертых, – свидетельства св. Апостола Павла: 1) 1Кор.10:16. Здесь св. Апостол считает нужным для Евхаристии благословение и освящение, а также называет св. чашу «общением Тела и Крови Христовой»: первое не совместимо с понятием Евхаристии, как простого образа Тела и Крови Христа, а второе опровергает протестантский взгляд на нее, как вкушение тела и Крови Христа только умственное, посредством веры (331[а]–333[а]).

2) 1Кор.11:23–24. Прямой и ясный смысл этих слов говорит за то, что в Евхаристии «мы с верою и любовию ядим Тело Христово за нас преданое. И пием кровь Христову за нас излиянную» (333[а]–334[б]).

3) 1Кор.11:27–29. Содержащиеся здесь «прощения апостолская, по толкованию отец святых суть на причащающихся недостойне истинному телу Христову, а не образу тела Христа», так как прикосновение простому рукописному образу не требует особенного нравственного приготовления. При том же, если сопровождается грехом принятие Евхаристии, поскольку она «являет Христа, и на ум приводит, то не подобает человеку грешну сущу и слова Божия слушати, ибо и тое приводит на ум Христа, егда о Христе бывает слово». С другой стороны, Ветхозаветные образы Тела и Крови Христовы – манну и воду, из камня истекшую, принимали «вси блази же и зли, достойнии и недостойнии», и, однако не подвергались никакому нравственному осуждению (334[б]–335[б]).

(Гл. V). В-пятых, – определения вселенских и поместных соборов: 1 Никейского собора правило 13, VI вселенского собора прав. 23, 58 и Лаодикийского собора прав. 21. 14 (336[а]–337[б]). Относительно времени соборов – вселенских и поместных – «Камень веры» вообще замечает, что «не бысть о сем пря, ниже сумнителство кое бяше, о сей непостижимей тайне. Вси бо на востоках, и западах, единеми усты, и единым сердцем, вероваху тогда несумненно, и исповедаху апостолским исповеданием: яко под видами хлеба и вина в сей божественней тайне, истинное и существенное есть тело, и истинная и существенная кровь Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» (337[б]–338[б]).

(Гл. VI). В-шестых, – свидетельства св. отцев церкви. Последние высказывали следующие мысли о таинстве св. Евхаристии. Они видели в ней истинное Тело и Кровь Христову, «тело иже над всеми Бога непорочное, чистое, божественному оному естеству спребывающее» (339[а]), то пречистое Тело, которое было распято на кресте, от которого сообщалась целительная сила даже покрывавшим его одеждам и которое было покланяемо от волхвов (339[а]–340[а]). Вкушаемое нами в Евхаристии ничем не отличается от «горе седящего, от ангел покланяемого» (342[б]). Точно также из Евхаристической чаши причащаемся истинной Крови Христа, из ребр Его истекшей (341[а]). Как в Ветхом Завете была приносима в жертву кровь животных, так и Христос принес в жертву Свою Собственную Кровь (341[б]–343а). Подобно тому как Мелхиседек принес в жертву Богу хлеб и вино, так и Иисус Христос на тайной вечери – истинное Тело и Кровь Свою (353[б]), Но и теперь при совершении таинства Евхаристии как бы повторяется тайная вечеря Спасителя: здесь невидимо Сам Христос преподает Свое тело и Кровь, дает нам Самого Себя в пищу, и «бываем мы Христово тело едино, и плоть едина» (355[б]–356[б]).

Чрез установление св. Евхаристии Господь выразил Свою неизреченную любовь к людям и даровал нам как великое средство для укрепления и развития в нас нравственной жизни, так и залог будущего воскресения наших тел (358б–359б; 353б).

Вследствие присутствия в Евхаристии истинного Тела и Крови Христовой, как от пастырей церкви, так и от всех, приступающих к таинству, требуется высокое нравственное приготовление (338б–339б; 350а–351а; 355аб; 357б). Недостойно принимающие Евхаристию, подобно прободшим ребра Спасителя, проливают Кровь Христову и навлекают на себя осуждение (341б–342а).

Насколько несомненно присутствие в Евхаристии истинного Тела и Крови Христовой, настолько оно и непостижимо: св. отцы церкви осуждают любопытные вопросы ума человеческого по отношению к существу Евхаристии, воспринимаемой только верою (343б–345а). Силою Духа Св., «паче слова и разума», «хлеб и вино претворяются в тело и кровь Божию» (346б–347а), при целости видов существо хлеба и вина изменяется в Тело и Кровь Христову (354б). Основаниями к признанию в Евхаристии истинного Тела и Крови Христовой для нас служат: а) всемогущество Божие (346а–347а), б) авторитет Слова Божия (351б, 353б–354а, 354б–355а) и в) сила благословения и освящения Господа (351б–353а).

(Гл. VII). В-седьмых, – повествования о чудесах, совершавшихся силою таинства Евхаристии. Так, в житиях святых и церковных историях рассказывается, что Бог в особых целях Своего Промысла некоторым людям давал иногда видеть во время св. причастия истинное и настоящее тело и действительную кровь, или представлял взору людей Иисуса Христа в виде раздробляемого отрока (361аб, 363а). Говорится, что частица тела Христова обращалась в твердый камень за неверие и нечестие приемлющих, попаляла огнем, или произрастала колосья (361б–362а), а иногда причастие св. Таин исцеляло внезапно болезни и избавляло от неминуемой смерти (362аб).

(Гл. VIII). В-восьмых, – доводные показания, основанные на св. Писании. Что в таинстве Евхаристии преподается верующим истинное тело и истинная Кровь Христова – доказательством этому служат 1) слова Божии об этом таинстве. «Все основание веры нашея», говорится в «Камне веры», «вся твердыня, и духовного здания камень неподвижим есть, *неложное Слово Бога*, ниже прелститися, ниже прелстити могущаго» (364б). Высочайший авторитет слов Божиих побуждает нас с непоколебимою верою принимать христианские догматы, непостижимые для ума человеческого, наприм., о Единстве и Троичности Лиц в Боге, воплощении Сына Божия и воскресения мертвых (365б–366б). Поэтому и в отношении к таинству св. причастия твердым основанием для православного учения служат слова И. Христа об этом таинстве, ясно истолкованные Самим Господом в смысле действительного и истинного присутствия в Евхаристии Тела и Крови Его (367а–369б).

2) Хотение Божие даровать людям в пищу и питие истинное Тело и Кровь Христа: «Бог идеже хощет, побеждается естества чин, но Христос Бог наш, яко чадолюбивый Отец, и премилосердая Мати, *хотяше* нам любимым своим чадом, оставити в снедь и питие, Тело и Кровь свою. Аще убо *хотяше*, что возбраняет исполненну быти его хотению? (369б). А что Господу угодно было даровать нам в Евхаристии Свое Тело и Кровь, это видно, как из Его предварительного обещания (Ин.6:51), и желания (Лк.22:15), и любви к своим ученикам (Ин.13:1), так и из того, что Он предвидел для нас великую пользу от вкушения Тела Его (Ин.6:57) и прямо повелел снесть его (Ин.6:53) (369б–370б).

3) Сила Божия хлеб и вино претворит в Тело и Кровь Христовы (Лк.1:37; Быт.18:14; Рим.4:21; Чис.11:23; Мф.22:29, 19:26; Мк.10:27) (370б–372а). «От сих всех триех показаний», заключает последний довод «Камень веры», «навыкнем сего православныя церкве сынове, и твердо напишем на скрижалех сердец наших, яко сие трое: *глагол Божий неложный, хотение действительное, всемогущество неопределенное*, вся стрелы лукавого разженные, на веру нашу православную намеряемыя угашает: всякия мнимых неудобств пленицы, аки меч обоюду остр рассецает» (372аб). На основании этих доводов православные могут давать твердые ответы на все вопросы кальвинистов относительно существа таинства Евхаристии (372б–373б).

1) Если согласиться с кальвинистами, что Евхаристия есть простой образ Тела и Крови Христа, тогда необходимо не только уничтожить всякое различие между образом и образуемым, но и допустить превосходство первого пред вторым, так как Ветхозаветные прообразы Евхаристии – манна и агнец пасхальный – заключали в себе более таинственного смысла, чем простой хлеб и вино (374а–375б).

5) Евхаристия, как Новый Завет между Богом и человеком, должна быть установлена И. Христом в прямых и ясных словах, не допускающих никаких споров и перетолкований (375б–376а). Как символом Ветхого Завета служила действительная и истинная кровь животных, так и печатию Нового Завета служит истинная Кровь Христа (376аб). Евхаристия есть также «дар преизящнейший», который Христос обещал Своим ученикам (Ин.6:51), а с таким достоинством ее не мирится понятие о ней, как только образе Тела Христова (376б–377а). Кроме того, в «тайне евхаристии Святейшия обретается закон, уставление же и наставление учеников в сих словесех: *Сие творите в мое воспоминание*. Словесам же закона уставления же и наставления, подобает быти ясным и явственным, а непокровенным, ниже образителным, и усумнение некое в себе имущым» (377а).

6) Господь И. Христос ревностно заботился о том, чтобы даровать нам в изобилии все потребное для спасения; но в числе душеспасительных средств находится и то, чтобы мы имели истинное и действительное (а не образительное и духовное) соединение с нашею Главою – Христом: это и достигается чрез вкушение Его истинного Тела и Крови в таинстве Евхаристии (377б–378б).

7) Новозаветная церковь, как «свойственная невеста Христова», требовала в отличие от церкви подзаконной «особеннаго спребывания, и приискреннейшия любве, сиречь, во еже пребывати ему с нею, и телом своим, невидимо в Евхаристии присущим» (379а).

8) Как действенно вообще слово Божие (Пс.148:5; Быт.1:3–11), так и слова И. Христа: «сие есть тело мое…», соединенные с благословением и освящением хлеба и вина, должны были производить чудесное изменение их в Тело и Кровь Христову. Евангелие повествует нам о многих случаях чудесного действия слов Христовых (Мф.8:8; Ин.4:50; Мф.7:29; Ин.11:43; Лк.18:42, 7:14; Ин.5:8) (379б–380б).

9) «Елижды Господь Бог благословяще что-либо или кому-либо, тамо велие изменение бываше, ниже бысть когда суетно благословение Господне» (381а). Поэтому не могло быть бесцельным и бездейственным благословение И. Христа над Евхаристическими видами – хлебом и вином (Мф.26:8; Мк.14:22) (381аб).

10) Слова Ап. Павла – 1Кор.11:27–30 ясно утверждают православное учение об Евхаристии, так как вкушение простого хлеба и вина не может быть причиною осуждения людей – временного и вечного (381б–382а). На мнение противников, что Евхаристия потому бывает не во спасение для некоторых, что они принимают

простой хлеб и вино вместо истинного Тела и Крови Христовой, «Камень веры» говорит: «не того ради лукавии не восприемлют спасения причащающеся, яко прост хлеб ядят в евхаристии, а не истинное Тело Христово: *но того ради, яко недостойне восприемлют истинное Тело Христово*. Тоеж истинное Тело Христово, благим и достойне причащающымся, бывает в живот вечный, и лукавым, недостойне причащающымся, во осуждение вечное». То и другое зависит от нравственного приготовления и настроения приступающих к таинству (383[а]–384[а]).

11) В установлении таинства Евхаристии ясно выразилась премудрость Божия, противопоставившая гибельной для наших прародителей снеди от древа познания добра и зла спасительное вкушение Тела и Крови Христа. Как наши прародители, по внушению диавола, надеялись в запрещенном плоде найти особенную, сверхъестественную силу и подверглись падению; так и мы, веруя слову Христову, видим в Евхаристии «хлеба естество превосходящая, чувства же и всяк ум преимущая» и получим верное спасение; и как при вкушении от райского древа одно представлялось внешним чувствам прародителей, и другое предносилось их уму, так и в таинстве Евхаристии одно мы видим глазами и совершенно другое постигаем умом (384[а]–386[б]).

12) Доказательством присутствия в Евхаристии Тела и Крови Христа служит также «неизреченная его еже к нам благостыня и человеколюбие, себе самого нам истощившее». Как с Апостолами пребывал Господь видимым образом, так и с нами Он остался, хотя невидимо, но действительно и существенно Своим Телом и Кровию; это чудесное пребывание на земле Господа проистекает из Его особенной любви к Новозаветной церкви, не могущей ограничиться пребыванием с нею по Своему Божеству, или в таинственных образах, а также имеет твердое основание в Его не ограниченном всемогуществе (386[б]–389[б]).

13) Учение о присутствии в Евхаристии истинного Тела и Крови Христа исповедывалось христианскою церковию непрерывно с самого ее начала и разделяемо было древними отцами церкви, знаменитыми святостию жизни и богомудренным изъяснением св. Писания: между тем учение о символическом присутствии Христа в Евхаристии впервые появилось на западе, спустя тысячу лет после Р. Хр.; виновником этой ереси был некто Беренгарий, а после его смерти то же еретическое учение возобновлено было Виклефом, Гуссом, Цвинглием и Кальвином. Все эти «архиравини» протестантов по своему авторитету не могут идти в сравнение с св. отцами церкви: «толико от оных отцев святых отстоят, елико отстоит земля от небес» (389[б]–391[а]).

14) Правила св. отцев церкви о том, чтобы приступающие к таинству причастия лица предварительно постились и очищали себя от грехов, литургии свв. Василия Великого и Иоанна Златоуста, содержащиеся в них «многия молитвы о достойном тайнодействе, о неосужденном причастии», запрещение касаться святыни непосвященным, отлучение от нее явных и не кающихся грешников, а также определенные отцами церкви жестокие наказания священникам за нерадивое и небрежное обращение с евхаристическими видами – все это доказывает, что в Евхаристии – не простой хлеб и вино, а истинное Тело и Кровь Христовы (391[а]–392[а]).

15) Исповедуя, на основании не ложных слов Спасителя и непогрешимого учения церкви, в Евхаристии истинное Тело и Кровь Христову, православные надеются дать удовлетворительный ответ об этом исповедании на страшном суде Христовом. Между тем кальвинисты, утверждающие свой ложный догмат об

образительном присутствии Господа в Евхаристии на доводах слабого ума человеческого и на не надежных свидетельствах чувств, будут безответны пред грозным и праведным Судиею. В заключение «Камень веры» убеждает своих противников отказаться от своего еретического учения и принять православный догмат (292б–394б).

В полемической части трактата решаются следующие возражения против таинства Евхаристии.

(Гл. I). 1) На основании некоторых мест св. Писания (Мф.26:11; Ин.14:2, 12, 16:5, 7, 16, 28; Ин.17:11; Деян.1:11, 9; 2Кор.5:6; Флп.1:23; Кол.3:1; Пс.109:1), кальвинисты говорят, что «Тело Христово на небеси есть, а не на земли, ниже в Евхаристии, и снедаемо не бывает устнами, но верою единою». На это возражение «Камень веры» отвечает кратким замечанием, что все приведенные места св. Писания говорят о видимом пребывании Христа на небе, тогда как в Евхаристии православные исповедуют присутствие Христово не видимое и таинственное (398а–399б).

2) Кальвинисты не могут допустить того, чтобы тело Христово в одно и то же время могло быть и на небе, и на земле (399б). В ответ на это возражение «Камень веры», высказав мысль о всемогуществе Божием (400аб), в следующих словах выражает православный взгляд на Евхаристию: «Мы же православнии, восточныя кафолическия церкве сынове, твердо веруем, и ясно исповедуем, истинное, естественное и существенное Христа Бога нашего тело быти в Евхаристии, по освящении даров предложенных, обаче невидимо, неместно, неописанно, но преестественно, неизреченно, и свойственно сей непостижимей тайне, в нейже тожде есть, а не иное тело, еже от Девы родися, и за нас предано бысть, и пострада, и еже седит одесную Бога, и во единой черте времени есть, и на небеси естественно и видимо, и в евхаристии преестественно и невидимо, не снисхождением с небес и места изменением, но пресуществлением или приложением существа хлеба, в существо тела Христова, целым и невредимым сущым видом хлеба и вина, и вси причащающиеся, тожде тело Христово всецело ядят, аще и в малой части евхаристии, кроме всякого снедения или разделения, по словеси златоустого в литургии, раздробляемо, но неразделяемо, всегда ядомо, и никогдаже снедаемо» (400б–401б).

Твердым основанием этого православного взгляда служит несомненный авторитет слов Иисуса Христа об Евхаристии и неопровержимая мысль о безграничном всемогуществе Божием, производящем нечто выше естества и ума человеческого (401б–402б). Впрочем, нечто аналогичное евхаристической тайне можно находить как в области естественных, так и сверхъестественных явлений. Так, душа человеческая в одном и том же виде существует и во всем телесном организме, и в каждой его части; лицо человеческое одинаково отображается и в целом зеркале, и в отдельных его частицах; голос человека одинаково «нераздвоен и цел» как в говорящем, так и слушателях; печать в одном и том же виде изображается на многих предметах (403аб). Во время явления Иисуса Христа Ап. Павлу на пути его в Дамаск Тело Господа одновременно находилось в двух местах: на небе и «на воздусе, близ земли» (404а). С другой стороны, для Бога возможно, чтобы одновременно два тела находились на одном и том же месте, как это видно из фактов явления Иисуса Христа ученикам «дверем заключенным», выхода Его из гроба при сохранении целости печатей на нем и рождения «Христа младенца из чрева девического заключенного» (404а–405б). Притом, же плоть Христова,

вследствие соединения ее с Божеством, по благодати Божией, получила общение в божественном свойстве – быть одновременно на многих местах «не местным прехождением, сиречь, не преходящи от места на место, но тамо, идеже есть пребывающи, и инде, идеже восхощет являющися, вся и цела, и существенне таяжде на небеси и земли» (405б–406а).

Но приведенными словами не признается лютеранское учение о вездеприсутствии Тела Христова, равно как последнее не привязывается и к одному месту: «едино и тожде Тело Христово есть, и на небеси видимо, и на земли в Тайне евхаристии невидимо. И аще кая противоречия мнятся быти, якоже видиму и невидиму быти, тая не о существе Тела Христова суть; но о различии мест». Если противники на это возражали: «како могут сия быти? Понеже единому Телу, свойственно есть едино точию место, а не многая места», то «Камень веры» отвечал, что речь идет о присутствии Тела Христова сверхъестественном, превосходящем все законы бытия (406а–407б).

3) Кальвинисты отрицают присутствие в Евхаристии Тела и Крови Христовой на том основании, что «тамо плоти его, ниже видим, ниже осязаем» (407б). Так как возражение это основывается на доверии к чувственному восприятию, то и «Камень веры», решал возражение, дает учение о наших чувствах и степени достоверности их свидетельств. «Сугубо речение от чувств происходящее может быти: Первое утвердительное. Второе отрицателное. И первого убо можно держатися, а не второго. Например, мощно тако рещи: Вижду и осязаю, убо есть тая вещь, юже вижду и осязаю: но несть мощно глаголати тако: не вижду ниже осязаю, убо несть тоя вещи, еяже не вижду ниже осязаю. Многия бо суть вещи, ихже не видим, ниже осязаем, обаче суть и бытие имут, якоже Бог, ангел, душа, воздух и прочая» (408аб). Но и положительное свидетельство внешних впечатлений не всегда бывает истинно, как удостоверяет нас Слово Божие (Тов.12:15; Быт.27:22) и опыт. Так, видя медь, многие считают ее за золото; на основании внешнего вида солнца некоторые не признают громадной величины его: видя на небе радугу, приписывают ей действительные цвета и краски и пр. Если чувства часто обманывают нас в обыкновенной жизни, то тем менее надежно свидетельство их в области веры, утверждающейся на не ложном Слове Божием. Поэтому-то Ап. Павел называет веру «уповаемых извещением и вещей обличением невидимых» (Евр.11:1) и прославляет Авраама за его веру обетованиям Божиим. Притом же вера наша не имела бы никакого достоинства и цены, если бы утверждалась на том, что ясно и доступно нашим чувствам. Наконец, самое существо таинства требует, «яко да иное видим, ино же веруем. Аще бо бы зрению вся откровенна быша, не бы тайна была тайна» (408а–412б).

4) Кальвинисты (на основании Ин.6:27) утверждают, что причащение Телу и Крови Христовой в Евхаристии совершается не чувственно и устами, а одною только верою во Спасителя (412б). Вопреки этой мысли «Камень веры» учит, что «не единою токмо верою, но и усты причащаемся, истинному п существенному телу Христову в Евхаристии, аще и невидимому. Не точию бо душа духовне, но и тело телесне, телу Христову в сей тайне приобщается, и естественне яст видами, хлеба и вина утаенную плоть и кровь Христову» (413б). В доказательство этого положения «Камень веры» ссылается на 1Кор.6:15; Еф.5:30; 1Кор.11:27–29 (413б–414а) и затем, на основании Ин.4:13, дает правильное толкование вышеприведенного цитата из Евангелия Иоанна, на котором кальвинисты строят свое возражение (414а–416а). Мысль последнего о том, что вкушение Тела и Крови Христа и вера в

него – одно и то же, противоречит св. Писанию (Ин.6:51; Лк.22:15) и делает излишним таинство Евхаристии, так как вкушать Христа посредством веры можно во всяких брашнах и даже без них (416аб). Правда, кальвинисты говорят, что Евхаристия не излишня в том смысле, что ею возбуждается и укрепляется вера; но для этой цели (отвечает «Камень веры») могут служить другие, более пригодные и полезные средства (напр., проповедь Слова Божия), и особенно крещение, которое и называется таинством веры. Таким образом, при кальвинистическом понимании Евхаристии, последняя может быть заменена таинством крещения; между тем в обоих этих таинствах преподаются нам не одни и те же дары благодати (416б–417б). На основании некоторых мест св. Писания (Ин.4:34, 7:37, 4:14, 6:35; Мф.5:6) кальвинисты говорят, что «брашно духовное может быти и без Евхаристии. Темже и Тело Христово, ясти может кто верою единою, и без Евхаристии» (418а). На это «Камень веры» 1) отвечает, что подобно тому, как в св. Писании страдание Христово (Мк.10:38; Лк.12:50) и покаяние (Мк.1:4; Лк.3:3; Деян.13:24) называются крещением, так и пища духовная вне Евхаристии называется пищею не в собственном смысле, а по подобию (Пс.16:15; Лк.14:15, 22:29–30; Пс.35:9) (418а–419а). 2) Если в особенных исключительных случаях одно желание Евхаристии вменяется как бы за действительное вкушение Тела и Крови Христовой, то и здесь нет истинного вкушения Евхаристии, а только участие в спасительных плодах ее (419б–420а). 3) Не действительное, а мнимое и ложное вкушение Евхаристии и у кальвинистов посредством веры: «яко же убо зрением никтоже сыт бывает, тако и верою надеятися может, но ясти поистинне верою не может, надеждою питается, а не брашном» (420б–421а). «Веры свойство есть еже веровати, яже Бог глаголет, яже творит, яже обещает... Но Тела Господня верою себе душа не творит, ниже может его ясти но истинне, идеже его несть. Вера нас к достойному тела Божия восприятию предуготовляет. Душа же телесными усты готовое уже, и всемогуществом Божиим устроенное, тело Христово в евхаристии приемлет» (421а).

5) Кальвинисты понимают Евхаристию в смысле духовного, а не вещественного вкушения Тела и Крови Христа, на основании слов Его: «плоть ничтоже пользует» (Ин.6:63). На это мнение «Камень веры» отвечает: 1) возражением: «убо всуе и бесполезно воплотися нас ради Христос. Всуе и бесполезно плотию пострада, плотию распят бысть и умре» (422б); 2) на основании свидетельств свв. Иоанна Златоуста и Феофилакта дает правильное толкование приведенного евангельского изречения, в котором речь идет не об истинном евхаристическом ядении, а осуждается Спасителем плотское и буквальное понимание Его слов о вкушении Тела и Крови Его (422а–424б); 3) говорит, что плоть сама по себе, понимаемая как плоть простого человека, не приносит пользы. Но плоть Иисуса Христа, как связанная «ипостатическим соединением» с Его Божеством, служит источником неисчислимых благодеяний для людей (424б–425б) и 4) подвергает разбору мнение кальвинистов о духовном приобщении Тела и Крови Иисуса Христа. Выражение – вкушать Тело Христово духовно – может иметь троякое значение: вкушать его невидимо, вкушать желанием и мыслию и вкушать одною душею без тела. Из этих трех начений только первое истинно в отношении к Евхаристии, а другие два должны быть отвергнуты (425б–427а).

6) Кальвинисты отрицают в Евхаристии истинное Тело и Кровь Христову на том основании, что евхаристические виды называются в св. Писании просто хлебом и вином (Ин.6:35, 48–50, 51, 58; Мф.26:29; 1Кор.10:16, 11:26–28). На это «Камень веры» отвечает, что в св. Писании многие вещи называются не по действительной

их сущности, а по внешнему своему виду (Чис.21:8; Ин.3:14; Исх.25:18; Евр.9:5; Деян.2:3; Быт.18:2; Тов.9:1–2), или по своему началу и происхождению (Быт.3:19, 18:27; Исх.7:12; Быт.19:26); в частности же – хлебом св. Писание часто называет всякую вообще пищу (4Цар.6:22; Ин.6:31) (427б–429а).

7) Так как Спаситель наш предостерегает нас от доверия тем, которые говорят: «се зде Христос или онде» (Мф.24:23), то и в Евхаристии (заключают кальвинисты) нельзя видеть действительного и существенного Его присутствия. В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что приведенное изречение Спасителя говорит о лжепророках и лжехристах, но не имеет никакого отношения к таинству Евхаристии (429аб).

8) Кальвинисты отрицают присутствие в Евхаристии Тела и Крови Христа на основании слов Его – Мф.15:17. В ответ на это «Камень веры», высказавши несколько весьма резких замечаний о своих противниках, говорит, что слова эти имеют отношение к брашнам естественным и не могут быть приложимы к пище божественной и духовной, какова Евхаристия (430аб).

(Гл. II). 9) Кальвинисты спрашивают: «како Тело Христово, возраст совершенного мужа имущее, в малой части евхаристии вместитися может?» (431а). На это возражение «Камень веры» отвечает, 1) вопросом: «како душа человеческая вся есть во всем человеце? и вся во всякой и малой части человеческого тела?» (431б). По словам св. И. Златоуста, мы знаем о существовании души в теле, но способ этого существования для нас непостижим и недоведом (432а–433а). То же нужно сказать и об Евхаристии: «веруем твердо за неложное слово Божие, яко Христос в евхаристии, существенне и истинне есть присущий, како же есть, не вемы. Веруем, яко прежде век родися от Отца без матере: и временне от матере девы без отца, како же родися, не вемы, род бо его кто исповесть? – Ис.53:8 (433а).

2) Указывает на слова св. Писания (Лк.18:25) о том, что что всемогуществом Божиим «и велбуд может вместиться в иглино ухо», а также на то физическое явление, что «тая же вода ово болшее, ово меншее имать количество, или от теплоты или от хлада» (433б). «Аще убо сия могут огнь и хлад сотворити воде: не возможет ли огня и хлада творец, своему обоженному сотворити в евхаристии Телу? О буйство человеческого суемудрия! Како не ужасаешися, вящшую твари паче Творца восписовати силу»! (433б–434б).

10) Кальвинисты отрицают пресуществление потому, что считают не приличным, чтобы «Плоть его Божественная, (была) зубами стерта и смелена, устнами согнетаема, гортанию поглощаема, в чрево вмещаема, иногда же изблеваема, иногда же от мышей снедаема» (434б). В ответ на это «Камень веры» 1) говорит, что Господь добровольно благоволил претерпеть все невзгоды и бедствия человеческой жизни, не заслуженные обиды и оскорбления, наконец, страдания и крестную смерть; 2) то, что происходит по воле и повелению Божию, не может быть не добрым и не приличным и не должно служить предметом излишнего испытания со стороны человека; 3) Тело Христово, как одухотворенное и бесстрастное после воскресения Господа из мертвых, при вкушении его христианами в таинстве св. причастия, не терпит никаких перемен и страданий, которым подвергаются только евхаристическое виды хлеба и вина (434б–438а).

11) Кальвинисты не признают в Евхаристии истинного Тела и Крови Христовой на том основании, что «имя пресуществления, во всем священном писании не обретается» (438а). В опровержение этого основания «Камень веры» указывает на библейские факты изменения или преложения сущности вещей (превращение жезла

Моисея в змея, рек Египетских в кровь, воды в вино на браке в Кане Галилейской), не отрицаемые и его противниками (438б), 2) приводит свидетельство опыта о том, что употребляемые нами хлеб и вино силою естественных причин обращаются в наше тело и кровь (438б–439а) и 3) объясняет, почему в Евхаристии изменяется только сущность хлеба и вина, а не виды их. «Велие есть Божие смотрение и снисходителство, в сей святейшей тайне. Ибо аще бы и существо, и вид хлеба изменился в вид тела Христова, то кто бы возмогл ясти плоть Христову, вид плоти человеческия имущую? Такожде, аще бы и существо и вид вина евхаристического, изменился в вид крове Христовы, то кто бы могл тую пити? Странно бо есть и необычно нам, плоть человеческую и кровь ясти же и пити» (439б).

12) Кальвинисты спрашивают: «како на едино хотение священника человека грешна, на едину молитву и призывание Святого Духа, от попа сквернаго, предстает Христос на жертвеннице»? (441а). «Камень веры» дает тот ответ, что священник совершает Евхаристию и другие таинства не своею силою и властию, но силою и властию Установителя таинств Иисуса Христа, так что, «не священнику повинуется Христос, егда на жертвеннице присущ бывает, по своему си самопроизволному и благостынному уставлению довлетворит. Понеже апостолом и их воспреемником, обещася неложпо, присущим быти в евхаристии, елижды в его воспоминание тая творят, елика от него видеша творима быти» (441б). Поэтому недостоинство и греховность священника ничего не отнимают от благодатной силы таинств, так как она зависит от нашего Спасителя и заслуг Его крестных (442б). «Священник же Тайны совершающ, есть яко орудие одушевленно. Сам же Христос, есть в тайнодействии тем орудием обладающь» (442б).

13) Кальвинисты отрицают в Евхаристии существование истинного Тела и Крови Христовой на основании самого понятия о ней, как таинства: оно есть только образ, символ чего-либо, а не самая образуемая вещь (443б). В ответ на это «Камень веры» указывает на различие образов: одни из них служат знаками вещей отсутствующих, другие присутствующих. Евхаристия принадлежит к последнему роду символов. «Виды евхаристические, суть образом и знамением не тщим, ниже пустым и праздным, но знаменуют и образуют, купно же и содержат истинное Тело Христово, аще и невидимо присущее, по неложному словеси Христову: «сие есть Тело мое» (444б). Кроме того, евхаристические дары имеют значение «противообразных» по отношению к Ветхозаветным жертвам и значение символов и образов, как воспоминание о крестной жертве Спасителя (444б–445а).

14) По мнению кальвинистов, христианам нет нужды в существенном и действительном присутствии Христа в Евхаристии; достаточно пребывания Его с нами по Божеству (445а). Вопреки этой мысли «Камень веры» говорит, что взаимная глубочайшая любовь между Иисусом Христом и церковию требует особенного присутствия Его среди верующих, присутствия не только по Божеству, но и по плоти (Мф.14:28; Ин.20:11–16; Лк.10:24; Ин.8:56; Мф.2:11–12; Лк.2:25–31). Свойство истинной любви таково, что она не может удовлетвориться одним мысленным и духовным обладанием любимым существом, но желает и стремится на самом деле иметь его всегда при себе. Поэтому кальвинисты, не признающие Христа в Евхаристии, лишены истинной любви к Нему (445б–447б).

15) В доказательство своего мнения кальвинисты указывают на то, что в словах Иисуса Христа: «*сие есть тело Мое*» глагол «*есть*», по аналогии с другими местами св. Писания, нужно понимать в смысле «знаменует» (448аб). На это толкование противников «Камень веры» замечает: 1) во многих местах св. Писания

глагол «быть» нельзя понимать иначе, как в собственном смысле, так как в противном случае мы должны будем придти к еретическим мнениям (448б–449б); 2) самый контекст речи говорит против кальвинистического толкования указанных слов Спасителя (449б–450а); 3) речь символическая и буквальная в св. Писании ясно различаются одна от другой: в первой подлежащее и сказуемое содержат в себе различные понятия, чего нельзя утверждать о второй: «Инако же рещи подобает в сей речи Христовой: сие есть Тело мое, сия есть Кровь моя. Зде бо несть различия в сказании..., но тожде существо, еже Христос в руках своих IIречистых держаше, сказует быти Тело свое: и паки тожде существо сказует быти Кровь свою» (450б).

16) Кальвинисты недоумевают: «како в храмех, в ковчежцех, и различных сосудцех храним быти может той, иже не в рукотворенных храмех живет, якоже глаголет Писание». Деян.7:48, 17:24 (451б).

В ответ на это возражение «Камень веры» замечает, что указанные места св. Писания свидетельствуют о вездесущии Иисуса Христа по Его божественной природе; присутствие же Его в Евхаристии имеет свой особенный характер. Тело Христово, «понеже есть тварь, не может быти Богу равно в вездесуществе, во еже быти ему везде: но понеже есть соединенно Божеству порazделно, подобает ему в сем преизяществе, паче иных телес превосходство. Темже убо аще иная телеса суть на едином точию месте: Тело Христово в Евхаристии присущее, во едином времени, может быти и самою истиною бывает на местех многих» (452аб).

(Гл. III). Заключительная глава догмата «Камня веры» об Евхаристии посвящена опровержению лютеранского учения: 1) о вездесущии Тела Христова, 2) о совместном и одновременном пребывании в Евхаристии Тела и Крови Христа с существом хлеба и вина («о купнохлебии») и 3) о присутствии Тела и Крови Господа только в момент вкушения последних (453–454). Из этих трех пунктов лютеранского учения с большим вниманием и подробностию «Камень веры» останавливается на первом; опровержение же других двух отличается у автора заметною краткостию и сжатостию.

1) Лютеранское учение о вездесущии Тела Христова стоит в прямом противоречии с ясными свидетельствами св. Писания (Ин.6:24, 11:14–15; Мк.16:6) о том, что Иисус Христос не был вездесущим по Своему человеческому естеству: обитая среди людей, Он постоянно менял места Своего пребывания, что, конечно, не мирится с мыслию о вездесущии телесной природы Спасителя (455а–456а). Нельзя согласиться с лютеранскою мыслию, что, хотя Иисус Христос не вездесущ «видимо и местно», но «везде есть невидимо и безместно», потому что в таком случае мы должны будем принимать разного рода несообразности в роде того, что Спаситель наш имел видимое зачатие в утробе Девы Марии и невидимое и безместное – во всем мире, а также должны будем допустить двоякое Его страдание: одно видимое и местное на Голгофе, другое не видимое и безместное – во всей вселенной (456аб). Напрасно также лютеране в доказательство своего учения указывают на образ соединения божеского и человеческого естества в Лице Иисуса Христа и говорят: «Тело Христово с божеством соединися неразделно. Аще убо божество Христово везде есть, то и тело Христово везде есть» (447а). В опровержение этой мысли «Камень веры» высказывает следующий взгляд на образ соединения божественной и человеческой природы в Иисусе Христе. «Аще две вещи соединяются с собою *по всякому образу и сравнителне,* то идеже едина вещь, тамо и другая. Аще же соединяются *не по всякому образу ниже сравнителне*, то не везде, идеже есть едина, тамо и другая». Примером того и другого

соединения субстанций служит связь души с целым телом человека и с какою-либо отдельною его частию. Соединение Божества с человечеством в Иисусе Христе нужно мыслить по второму из указанных способов, как соединение «несравнителное, ниже по всякому образу» (457б). Но из представленного характера соединения двух естеств в Иисусе Христе нельзя делать того вывода (как поступают лютеране), что «Бог слово, инде есть человек, инде же несть человек. Тамо человек, идеже с плотию человеческою соединяется. Тамо несть человек, ѧможе плоть не досязает, божество же превосходит» (457б–458а). Мыслить так, значит разъединять божеское и человеческое в Иисусе Христе, нарушать нераздельную ипостасную связь между ними. «Бог слово, везде есть человек, аще и не имать везде присущего и равного, вездесущiю своему человечества. Аще же и есть негде Бог Слово, идеже несть человечество, обаче и тамо сущь есть всегда и везде человек, ибо всегда содержит человечество, аще и инде пребывающее» (458аб).

Наконец, как на доказательство своего учения о вездесущии Тела Христова лютеране указывают на взаимное общение свойств в Иисусе Христе, вследствие чего Ему, как Богу, приписываются свойства человеческие, и как человеку – свойства божественные, причем для подтверждения своей мысли ссылаются на некоторые места св. Писания: Кол.2:9; Мф.11:27, 28:18, 18:20, 28:20; Еф.4:9; Рим.8:34; Кол.3:1; Евр.1:13 (458б–459б). На этот аргумент своих противников «Камень веры» отвечает, что обоюдное перенесение свойств с одной природы Иисуса Христа на другую может быть допущено только при взаимной связи между Божеством и человечеством Иисуса Христа, при представлении целой Его Личности: но не может иметь места в отношении к тому и другому естеству Иисуса Христа в отдельности. «Понеже убо человечество во Христе есть *часть Христа*, а не Христос, и кроме человечества во Христе есть ипостась, рекше лице Бога Слова человеку соединенное. Того ради, аще кое есть во Христе общество нарицания, происходящее от соединения Божества с человечеством, тое прилично бывает лицу Христову, а не человечеству, еже есть часть лица Христова. Тем же убо сия нарицания, еже быти всемогущим, всеведущим, вездесущим, и прочая, прилична суть *лицу Христову*, еже есть ипостась Бога слова, а не части Христовей, сиречь, человечеству» (459б–460а). С этой точки зрения и должны быть понимаемы одни из приводимых лютеранами мест св. Писания; другие же только вследствие неправильного, произвольного толкования оказываются на стороне противников (460б–461б).

2) По учению лютеран, в Евхаристии одновременно существуют хлеб и вино с Телом и Кровию Христовою, вместе и рядом сохраняется существо хлеба и вина с существом Тела и Крови Христа (461б–462а). Этому лютеранскому заблуждению «Камень веры» противопоставляет православную истину пресуществления, или преложения евхаристических видов в Тело и Кровь Господа, причем старается пояснить свое положение указанием на различие между сущностию и видом (последний доступен восприятию внешних чувств, чего нельзя сказать о первой), а также примерами из опыта и св. Писания (1Цар.19:16; Быт.27:23) (462а–463а). Положительное же доказательство истины пресуществления «Камень веры» находит в словах Иисуса Христа: «сие есть Тело мое». «Не рече Христос: сей хлеб есть Тело мое. Но понеже тамо не бысть уже существо хлеба, рече: *сие есть Тело мое*. Отѕонудуже яве есть, яко то слово, *сие*, не надлежит к хлебу, но к Телу. Но

ниже возможно есть тако рещи: *сей хлеб есть Тело мое*. Ибо хлеб, по елику хлеб, несть Тело Христово ниже Тело Христово, по елику тело, есть хлеб. Вина же сего есть, яко различная о различных не могут сказателне истинствовати» (463^{аб}). Притом же указанное выражение неправильно и с лютеранской точки зрения: если, по учению лютеран, в Евхаристии одновременно сохраняются различные сущности – хлеба и вина, Тела и Крови Христа, то, очевидно, соединение их не может быть названо именем только одной из них. «В соединении, или в совокуплении, или в проницательстве двух вещей, единыя видимыя, другие же невидимыя, но может едина именем нарицатися другия» (463^{б}–464^{а}). Если иногда в св. Писании Евхаристия и после освящения даров называется хлебом (1Кор.10:16, 11:26), то здесь говорится не о сущности таинства и не в собственном смысле (464^{б}).

3) Лютеране думают, что в Евхаристии Тело и Кровь Христовы присутствуют только в момент принятия их верующими: до вкушения и после него евхаристические виды остаются простым хлебом и вином (465^{а}).

Высказав православную истину о том, что Св. Дары по пресуществлении их остаются истинным Телом и Кровию Христовою независимо от вкушения их христианами. «Камень веры» представляет следующие доводы против указанного лютеранского мнения. 1) Прежде вкушения Апостолами от хлеба и вина на тайной вечери сказаны были Спасителем слова: «сие есть Тело мое, сия есть Кровь моя». 2) Пища всегда остается пищею: до вкушения, во время вкушения и после него. А об Евхаристии Сам Иисус Христос говорит: «плоть Моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питие» (Ин.6:55). 3) Из лютеранского учения о вездесущии Тела Христова также должно следовать, что оно всегда присутствует в Евхаристии без отношения к тому, принимается оно христианами, или нет (465^{а}–466^{а}).

Напрасно утверждают лютеране, что таинства установлены Иисусом Христом не для хранения, а для употребления христиан и что будто бы Евхаристия есть таинство только во время вкушения от нее, подобно тому, как крещение имеет спасительное значение только в момент принятия его. «Вемы», говорит «Камень веры», «яко евхаристию повеле Христос благословляти, освящати, и ясти, но не повеле абие по освящении ясти, ниже повеле всю евхаристию снести, наипаче же нужды ради болящих, и нового освящения евхаристического, за настоящую кончину ждати не могущих. Ничтоже убо у нас противно есть установлению Христову: ибо аще и хранима у нас бывает евхаристиа, обаче того ради хранима есть, яко да будет ядома, а не инем хранится намерением» (466^{аб}).

Что же касается сравнения Евхаристии с крещением, то есть большая разница между ними, «ибо Крещение есть омовение, евхаристиа же есть брашно. Вемы же яко брашно и прежде ядения есть брашно, и в ядении, и по ядении, аще остается. Омовение же не может быти омовение, аще не самым делом кто омывается, ниже вода сама собою есть омовением» (466^{б}).

В заключение «догмата» «Камень веры» повторяет главнейшую мысль его – о не постижимом характере Евхаристии (466^{б}–467^{б}), причем на основании Слова Божия раскрывает более общее положение о том, что «везде и всегда Бог наш есть утаенный, везде и всегда положи тму за кров свой» (467^{б}–469^{а}). Поэтому единственным средством для нас к познанию Бога и дел Его служит вера в то, чтó открыто и заповедано нам Словом Божиим (469^{а}–470^{б}).

V. Трактат о призывании святых. Православное учение о призывании святых «Камень веры» выражает в следующих словах: «твердо и кроме всякого сомнения веровати предлежит, яко ангели божии, и прочии святии от сея жизни изшедшии, за

нас ходатайствуют, и нам помоществуют, ово заслугами своими, яже зде на земли преизобилно имеша, ово же молитвами своими богоугодными, яко друзи Божии: Того ради призывати их благочестно есть, не точию же ангелов господних, но и прочиих святых, от жизни сея изшедших» (474).

(Гл. I). Благочестивый обычай молитвенного призывания Ангелов существовал еще Ветхозаветных Евреев (Быт.48:17; Иов.5:1). В священных книгах Ветхого и Нового Заветов находятся многочисленные свидетельства о том, что св. Ангелы принимают самое близкое участие в жизни людей и различным образом проявляют свою заботу о благе и спасении человека. Так, они молятся за людей пред Богом (Тов.12:12–13; Зах.1:12–13; Дан.10:12–13; Апок.8:3–4); охраняют и укрепляют их в опасностях (Пс.90:11, 33:8; Евр.1:14; Исх.14:19–20, 23:20, 32:34; Суд.6:14; 3Цар.19:5; Дан.6:22; Тов.5:22, 5:4–9); дают благие советы и наставления (Тов.6:11–18; Деян.8:26, 10:3–6; Мф.28:5–7); помогают благочестивым людям в борьбе со врагами (Исх.14:19–20; Нав.5:14; Чис.22:22–35; 4Цар.6:17, 19:35; 2Мак.10:29–30, 11:8); избавляют их от несчастий и бедствий (Быт.19:1–23; Тов.6:4–6, 8:3; Дан.3:49–50, 6:22; Мф.2:13; Деян.5:19, 12:7–11); утешают в скорбях (Быт.16:7–12, 21:17–18; Суд.6:12–14; Тов.11:1–12; Лк.22:43; Деян.27:23–24) и оказывают многие другие благодеяния людям (Быт.18:1–15, 22:11–12, 28:12; Дан.10:11; Лк.1:11–20, 26–38, 2:9–14; Мф.4:11; Лк.24:4–7; Деян.1:10–11; Мф.18:10; Лк.16:22; Апок.12:7; 7:2–3; 20:1–2) (475а–480б). Вследствие этого вполне справедливо молитвенное призывание св. Ангелов и почитание их со стороны людей (480б–481а).

(Гл. II). Православный догмат о призывании святых угодников Божиих имет за себя следующие основания.

Во-первых, св. Писание свидетельствует о добрых делах или заслугах святых (Быт.26:3–5, 24; Исх.3:6; Исх.32:12–13; 3Цар.11:11–13; 4Цар.20:6; Дан.3:34–35; Пс.131:1–10; 3Цар.15:4–5) и их молитвах пред Богом (Иер.15:1; 2Мак.15:12–16; Вар.3:4; 2Пет.1:13–15; Апок.5:8; 6:10; Лк.16:27–28), как о великих посредствах, чрез которые Бог оказывал бесчисленные благодеяния людям (481б–486а).

(Гл. III). *Во-вторых*, соборы православной церкви – вселенские и поместные – ясно утвердили православное учение о почитании святых. На соборах была речь о молитвах святых, о призывании Божией Матери и св. Ангелов, о праздновании дней памяти мучеников; читались также послания некоторых пастырей церкви, в которых исповедывался и оправдывался православный догмат почитания святых; даже иконоборческий собор, бывший при царе Константине Копрониме, вооружался против не почитающих Божию Матерь и святых угодников (486б–488а).

(Гл. IV). *В-третьих*, св. отцы и учители церкви оставили нам многие свидетельства в пользу истины почитания святых. Так, св. отцы восхваляли христианский обычай призывания святых, убеждали своих пасомых обращаться к ним с молитвою в разных случаях жизни; возбуждали в людях надежду на помощь угодников Божиих: оставили нам образцы молитв к Божией Матери и святым, а также разъяснили характер и смысл православного почитания св. угодников Божиих (488б–492б).

(Гл. V). *В-четвертых*, чудеса, совершавшиеся в людях по молитвам святых, показывают великую силу и действенность ходатайства за нас святых пред Богом и благотворность для нас молитвенного их призывания. Так, молитвами Божией Матери город Константинополь многократно был избавляем от врагов; византийскому императору Льву указан был Божиею Материю «живоприемный источник», обильно подававший исцеления от болезней. Совершались многие

чудеса чрез посредство ризы и честного пояса Пресв. Богородицы; и Сама Она по усердным молитвам верующих подавала исцеления и спасала в опасностях. Совершались также поразительные чудеса и по молитвам св. Иоанна Крестителя (492б–496а). Вообще – количество чудес, бывших в людях от св. угодников Божиих, неисчислимо: «якоже аще бы кто хотел окиан малою преплыти ладиею, суетно бы такового было тщание: тако и неизмеримую чудес, яже призыванием святых обыкоша быти, пучину, никий же ум человеческ исследити может. Море бо есть велико и пространно, бреги скудного ума человеческого превосходящее» (492б).

(Гл. VI). *В-пятых*, могут быть представлены в пользу истины призывания святых и некоторые соображения разума, согласные с св. Писанием.

1) Слово Божие свидетельствует, что при жизни святых на земле люди просили их о помощи и молитве (1Цар.5:8; Иов.42:8); св. Апостол Павел часто просил христиан молиться как о нем, так и друг о друге (Рим.15:30–31; Еф.6:18–19; 1Сол.5:25; 2Сол.3:1; Кол.4:2; Евр.13:18; ср. Иак.5:16). Отсюда возможно и благочестиво призывать в молитвах святых и после их смерти; последнее не служит препятствием к молитвенному общению, так, как и после смерти святые готовы и могут молиться о нас Богу, знают наши нужды, и обращение к ним со стороны людей не составляет «обиды и презрения Богу» (496а–498б).

2) Церковь, торжествующая на небе и воинствующая на земле, имеют между собою

самую тесную связь (Евр.12:18, 22–23; Гал.4:26; Еф.2:19–21; Кол.1:16–18). Отсюда необходимо следует и внутреннее духовное общение между ними, выражающееся в нашем призывании святых и их молитве о нас к Богу (498б–499б). Подобно тому, как различные члены организма, как одного города граждане, как любящие друг друга братья, или как две части одного и того же войска – помогают и содействуют друг другу в нуждах и несчастиях, так и святые на небе состраждут живущим на земле, молятся и ходатайствуют о нас пред Богом (499б–502б). В ответ на возражение протестантов, что святые на небе не могут слышать наших молитв и знать наших нужд, «Камень веры» указывает на: Исх.32:7; 4Цар.5:8, 26, 6:9; 1Цар.10:2–6, 13:14; 3Цар.14:5–17.

3) Господь Иисус Христос по своему человеческому естеству молится и ходатайствует о людях пред Отцем Небесным (Рим.8:34; Евр.7:24). А святые во время пребывания на земле стремились во всем согласоваться со Христом и быть сообразными Его воле; тем более подражают своей Главе – Христу по своем переселении на небо (503б–504а).

В полемической части трактата опровергаются следующие возражения протестантов против истины призывания святых.

(Гл. I). 1) На основании Рим.10:14 протестанты говорят, что вера может быть в одного только Бога, а потому и молитвенное призывание может относится только к Нему одному. В ответ на это возражение «Камень веры» а) обличает протестантов в противоречии, так, как и они (вопреки указанным словам Апостола) допускают призывание святых, живущих на земле; в) на основании контекста речи относит слова Апостола Павла к призыванию Бога, которое не исключает и призывания святых, как молитвенников и ходатаев за нас на небе (508а–510а); е) дает указанным словам такой смысл, что как Бога никто не может призывать, прежде чем в Него не уверует, так и к святым никто не может обращаться с молитвою, прежде чем не будет признавать их святыми, могущими оказывать помощь. Притом же призывание и вера, по свидетельству св. Писания (Быт.48:15–16; Флп.1:4–5), могут

относиться не только к Богу, но некоторым образом и к святым (510[аб]) и д) «от научения философского» утверждает, что «суть некая речения, яже утвердителне глаголанная истинствуют: отрицателне же реченная, не истинствуют… В кого веруем, того подобает призывати. Истинно есть слово. Но не и сие: в кого не веруем, того призывати не подобает, ибо и сами противницы в живущих не веруют, обаче тех призывают, и о молитве просят» (510[б]–511[а]).

2) На основании 1Тим. 2:5–6 протестанты говорят: «един есть ходатай к Богу Отцу Христос, то всуе призывати иных ходатаев: ибо от призывания иных ходатаев, обида и презрение бывает Христу» (511[б]). На это возражение «Камень веры» отвечает: а) возражением: если один ходатай Бога и человеков – Христос, то напрасно св. Апостол Павел просит молитв у верующих; напрасно также и св. Апостол Иаков заповедует нам молиться друг за друга; напрасно и протестанты обращаются друг к другу с просьбами о молитве (511[б]); в) подобно тому, как название Иисуса Христа в Евангелии (Мф.22:8–9) единственным учителем и Бога-Отца единственным Отцем нашим небесным не уничтожает звания земных родителей и наставников, так и именование Христа единым Ходатаем нашим у Отца не исключает святых, как наших молитвенников и посредников пред Богом (511[б]–513[а]). «Якоже убо единство Отца небесного, не отметает отцев земных, ниже единство наставника и учителя Христа, изгонит наставников и учителей земных. Ниже единство святости и Господ҃ства Христова, отъемлет святости от прочиих святых, и господьства от господий земных. Тако ниже единство ходатая Христа, отметает прочиих ходатаев различие, точию ходатайства и расстояние, несравненное посредствует. Христос бо ходатай есть по превосходителству… Святии же суть ходатаи нижш҃аго и от Христа далечайшего степени. Христос есть ходатай искупления и моления ко Отцу сыновнего. Святии же суть ходатаи единого моления дружеского (Пс.138:17). Христос есть ходатай, иных за себе ходатаев не требующь: Святии же зде живуще, требоваху ходатая Христа, и ныне требуют, не себе ради, но нас ради. Христос есть ходатай, силу ходатайства от себе имущъ: Святии же суть ходатаи, силу ходатайства имуще от Христа, и от заслуг его Крестных… Христос есть ходатай естеством: Святии же суть ходатаи благодатию» (513[аб]). При том же название святых ходатаями или посредниками встречается, кроме святоотеческих творений, и в св. Писании (Втор.5:5; Гал.3:19; Иез.22:36). Равным образом, призывание святых, как молитвенников и ходатаев пред Богом, не делает обиды и оскорбления Христу. Напротив, «честь другов Божиих восходит на самого Бога. Егда похваляемо бывает какого-либо изрядное дело, тем самем похваляется сам того дела художник. Егда хвалима бывает красота твари, сам творец прославляется. И Павел апостол, сый сосуд избранный, о себе свидетельствует, яко о нем Иудее славяху Бога (Гал.1:24). Отъонудуже яве есть, яко чествованием святых, не точию честь от Бога не отъемлется, но и паче умножается, якоже бо солнечного света величие, познавается от сияния и красоты звезд, яже солнце просвещает: Тако Святых божиих светлость, неизреченное божие блистание и славу, от неяже происходит, являет. Сего ради, якоже солнцу приближающуся, звезды утаеваются, за присущие превосходящего света: тако Святии пред богом, ничтоже себе быти познавают, и вся своя Богу восписуют» (514[аб]); с) по толкованию св. отцев церкви, Апостол Павел называет Иисуса Христа единственным нашим Ходатаем к Богу в том смысле, что Он соединяет в Своем Лице две природы – божескую и человеческую, есть Бог и человек, чего, конечно, нельзя сказать о святых угодниках Божиих (515[а]–516[б]).

3) На основании Кол.2:18, протестанты думают, что призывание в молитвах Ангелов есть дело суетного мудрования человеческого и потому должно быть отрицаемо. Это возражение решается чрез правильное толкование указанного места из посланий Ап. Павла: по объяснению св. Иоанна Златоуста и собора Лаодикийского, слова Апостола направлены против еретиков –Ангеловцев, которые считали Ангелов богами и учили, что ими создан видимый мир и что человек получает спасение не чрез Иисуса Христа, а при посредстве Ангелов. Но все эти мысли чужды православному учению об Ангелах и потому слова Апостола не имеют к нему отношения (516[а]–517[б]).

4) На основании некоторых мест св. Писания (3Цар.8:29; 4Цар.22:20; Иов.14:22; Еккл.9:5; Ис.63:16), протестанты утверждают, что святые умершие не могут знать наших нужд и не слышат обращаемых к ним молений (517[б]–518[а]). Против этого мнения «Камень веры» также на основании Слова Божия доказывает положения: а) «Ангели ведят и познавают молитвы земнородных» (Тов.12:12; Лк.15:7; Пс.137:1; 1Кор.4:9, 11:10); в) «Святии ведят и познавают молитвы жителей земных» (Лк.20:35–36; Апок.5:8) (518[а]–519[а]). Если святые при жизни на земле имели такую прозорливость, что видели духом своим далеко от них отстоящее, знали будущее и проникали даже в сердечные тайны людей (Быт.48:1–27; Исх.32:7–10; 1Цар.9:20; 4Цар.6:9; Дан.4:16–23; Деян.5:3–4, 27:22, 34), то тем более они обладают этим совершенством по отшествии на небо (519[а]–520[а]). Здесь они находятся в самом близком общении с Богом и от Него узнают о наших молитвах. Притом же святые на небе познают существо Божие и в нем, как в зеркале, созерцают все совершающееся в мире тварей (520[а]–521[а]). Что же касается приводимых протестантами в свою пользу свидетельств св. Писания, то одни из них относятся только к Богу, Который один знает все на небе и на земле «сам собою, и своею всеведущею, и вся проницающею силою» (521[а]), другие же говорят о святых Ветхозаветных, которые по смерти не были в состоянии прославления и потому не имели знания о нуждах и молитвах человеческих (521[а]–523[а]).

5) Протестанты указывают на многие изречения св. Писания, которые свидетельствуют, что одному Богу должно воздавать честь и поклонение и на Него одного надеяться в деле спасения (Втор.6:13; Мф.4:10; 1Тим. 1:17; Ис.42:8, 43:11, 44:8–9, 43:25, 63:9; Исх.20:3; Пс.80:10–11; Ос. 13:4; 1Тим. 2:5; 1Ин.2:1; Деян.4:11–12; Пс.117:8; Иер.17:5; Иез.14:17–18; 1Кор.3:4; Иер.11:12–13; Суд.10:13–14, 16; 2Пар.7:21–22; Деян.14:14–15) (523[а]–525[а]). Кроме того, ссылаются на слова св. Иоанна Златоуста: «и без помощи (ходатаев), ты сам собою помоли Бога, получиши весма: Не тако бо от инех умолим о нас бывает владыка, якоже самыми нами молим помогает благодатию своею» (525[а]). В ответ на это возражение «Камень веры» а) делает общее замечание, что приводимые противниками свидетельства св. Писания направлены против Ветхозаветного идолопоклонства, с которым ничего общего не имеет православное почитание святых (527[а]–531[б]) и в) дает правильное толкование указываемых протестантами изречений св. Писания, которое (толкование) устраняет всякую мысль о несогласии догмата призывания святых с Словом Божиим и святоотеческим преданием (527[а]–531[б]). В конце ответа на возражение дается объяснение вышеприведенных слов св. Иоанна Златоуста. На основании некоторых мест из творений этого св. отца «Камень веры» выводит то заключение, что он никоим образом не отрицает молитвы к святым, а порицает тех, которые по лености и небрежению сами о себе не молятся, а просят и надеются на молитвы других (531[б]–534[а]).

6) Протестанты говорят, что «призывание Святых, есть знамение малодушия, и к Богу недерзновения, и неупования на благостыню Божию». Между тем Бог любит нас и готов слышать нашу молитву и без призывания святых (534[а]). На это «Камень веры» отвечает а) что св. Ап. Павел имел великую надежду на помощь Божию, однако просил молиться о себе верующих (534[аб]) и в) что, хотя Бог готов внимать нашей молитве, но еще скорее услышит ходатайство святых. «Понеже убо к молитве потребно есть благоприятие, и молитвы и молящегося, мы же не всегда, и не вси имамы, в молитвах и во нравах наших благоприятство: сего ради полезнее есть приходити к Богу со Святыми, нежели самем» (535[а]).

7) На основании Мф.6:9; Лк.11:2; Ин.12:27, 17:1; протестанты говорят, что в молитвах должно призывать только Бога-Отца (535[б]). «Камень веры» отвечает, что такая мысль не согласна со многими местами св. Писания (Быт.48:16; Рим.15:30; Еф.6:8; 1Сол.5:25; 2Сол.3:1; Кол.4:2; Евр.13:18; Иак.5:16; 1Цар.7:8; Иов.42:8; Быт.20:7), которые говорят о призывании Ангелов и о молитве людей друг за друга. Призывание Бога-Отца и святых не противоречит одно другому: Бога мы призываем, как Господа и Творца. Виновника и Подателя всякого блага, а святых – как друзей Божиих, более нас имеющих дерзновение к Господу. Притом же в указываемых протестантами местах св. Евангелия говорится не о том, к кому должна обращаться наша молитва, а о предмете наших прошений пред Богом-Отцем небесным (535[б]–537[а]).

8) Протестанты говорят, что в св. Писании нет заповеди о призывании святых; между тем должно исполнять только то, что повелено словом Божиим (Втор.12:32, 4:2). Вопреки этому мнению, «Камень веры» а) указывает на кн. Бытия 20:7; Иов.42:8, где можно находить повеление Божие о призывании святых (537[аб]), в) утверждает, что и без прямой заповеди Божией призывание святых не может быть порицаемо и осуждаемо, «понеже само дело, еже призывати святых, есть благочестное, Богу же и нуждам нашим зело угодное, и молящымся благонадежное, ниже всуе от нас употребляемое» (538[а]). Указываемые же в возражении места св. Писания говорят о Ветхозаветных жертвах и обрядах и не касаются православного догмата о призывании святых (538[а]–539[а]).

9) Протестанты утверждают, что призывания святых не было в первенствующей христианской церкви, что «языческое некое мнится быти подражателство, еже просити иного святого о ином даре, иного о ином», и что святые помогут по смерти заслужить того, чтобы им ходатайствовать за людей пред Богом (539[аб]). В опровержение первой мысли «Камень веры» ссылается на свидетельства св. отцев церкви, которые говорят о существовании обычая призывания святых в первых веках христианства. Против мнения о языческом характере призывания святых «Камень веры» говорит, что мы не почитаем святых, как богов, а призываем их в молитвах, как друзей Божиих, более нас близких и доступных Богу. «Сие же глаголем, яко Бог, всяк дар киимждо святым дати может аще восхощет. Может же дати и без посредствия святых. Обаче по неведомым судбам своим, иногда благоволит иный дар дати посредствием иного святого, иный же посредствием иного, и чудеса иногда творит сим святым, иногда же инем святым» (540[а]). На последнее возражение противников «Камень веры» замечает, что святые «ради заслуг, на земли бывших, многая у Бога могут упросити». К вознаграждению святых за земные подвиги относится и то, чтобы быть им друзьями Божиими, а в силу этой близости к Богу святые и могут пред Ним о нас ходатайствовать (541[а]).

10) По мнению протестантов, православные своим почитанием Божией Матери нечестиво приравнивают творение и создание Творцу. Так, они говорят в своих молитвах к Божией Матери: «Пресвятая Богородице спаси нас»; называют Ее: «наша надежда, милосердия двери, милости источник, утешение, радование, Царица неба». Все эти наименования, по мнению протестантов, приличны одному только Богу (541[аб]). В ответ на это возражение «Камень веры», высказавши общую мысль, что одно и то же именование в различных смыслах может быть отнесено и к Творцу и творению (541[а]–542[а]), объяснет каждое из указанных названий и выражений в отношении к Божией Матери. Так, а) глагол «спасати», как видно из св. Писания (1Тим.4:16; 1Кор.7:16, 9:23; Рим.11:13–14; Иак.5:20; Иуд.22–23), может быть приложим и к Богу, и к людям; в) называем Богородицу «нашею надеждою в представителстве и заступлении: ибо по Бозе на ее предстателство и ходатайство уповаем» (543[а]); с) веруем, что Пресвятая Богородица «есть милосердия источник по благодати, по причастию, по Божию дарованию» и д) в том же смысле, согласно с св. Писанием (Мф.5:3, 25:34), величаем Божию Матерь и Царицею неба (543[аб]).

(Гл. II). Вторая глава полемической части трактата направлена против «еретических хулений, на пречистую Деву Богоматерь, на девство ее пренепорочное, и на материнство Божие; и на призывание тоя от нас православных» (544[а]).

1) На основании ложного толкования некоторых мест св. Писания (Мф.1:18, 25) «Гелвидий, древний еретик с прочими себе согласными» отрицали чистоту и девство Божией Матери по рождении Сына Божия. В опровержение их «Камень веры» указывает на Ветхозаветные прообразы Божией Матери (Иез.42:2; Евр.9:7; Песн. 4:12), а также на основании параллельных мест св. Писания (1Кор.11:20, 14:26; Пс.109:1) и святоотеческих мнений, дает такое толкование указанным словам Евангелиста, что оно исключает еретическую мысль о плотском соединении Иосифа и Марии (544[а]–546[а]). Хотя Иисус Христос и называется в Евангелии «первенец» Марии, но это слово отцы церкви толкуют в том смысле, что «прежде его ин не бысть» (547[б]), или понимают так, что «первенец зде глаголется Христос, не ради братий по плоти, но ради братий по духу» – Ин.1:12; Евр.2:11 (548[а]). Если евангелист Лука и к Иисусу Христу прилагает слова Ветхозаветного закона: «всяк младенец мужеска полу разверзая ложесна, свято Господеви наречется» (Лк.2:23), то здесь отверзение ложесн нельзя понимать буквально. Нужно помнить, что «затворена имети ложесна жене, в священных писаниях, знаменует жену быти неплодну. Тако вопреки, разверзста имети ложесна, знаменует быти плодоносну… К симже: отверстие утробы, в писаниях ничтоже ино есть, точию происшествие от утробы» (549[аб]). В ответ на недоумение противников, «како происшествие может быти кроме отверзстия», «Камень веры» указывает на пришествие Христово к ученикам «дверем затворенным», истечение воды из камня и выход Христа из гроба при воскресении (549[б]–550[а]). Если старец Иосиф называется в Евангелии «мужем» Марии (Мф.1:16, 20), то и это не ведет к мысли о их плотском сожительстве. «Аще и истинное супружество бысть Марии со Иосифом, обаче к истинному супружеству не всегда взыскуется союз по плоти, но довлеет союз по духу. Едино бо точию взыскуется от супругов соизволение, еже к сожителству, а не к плотскому совокуплению. А наипаче в таковом необычном супружестве еже бысть Марии со Иосифом» (550[аб]). Упоминаемые же в Евангелии братия Иисуса Христа не были его родные братия, но были сыновья Иосифа от первой его жены (там же).

2) На основании тех мест Евангелия (Ин.2:4, 19:26), в которых Иисус Христос называет Пр. Деву Марию женою, а не Матерью, некоторые еретики отрицали материнское достоинство Пресв. Девы. Но в Слове Божием, отвечает «Камень веры», есть много свидетельств, где Пресв. Богородица прямо и ясно называется Материю Иисуса Христа, а Он – Ее Сыном (Ис.7:14; Мф.1:23; Ис.11:1; Лк.30:41–43, 2:33–34; Мф.1:18; Лк.1:35 и друг.). Если же Господь называл иногда Свою пречистую Матерь просто женою, то это Он делал с особенною целию. Так, на браке в Кане Галилейской Он называл Ее последним именем, «хотящь явити, яко чудесное оное дело, просимое от нее, сиречь, воды в вино преложение, есть дело силы Божия, а не дело человечества, еже он едино прият от матере… На Кресте же висящь женою нарече Марию… да не самем матерства воспоминанием, печаль к печали приложит» (552^{б}); равным образом, если Господь сказал однажды: «кто есть мати моя?» (Мф.12:48), то это сделал, по словам св. Златоуста, «не срамляяся матере, ниже отметаяся рождшия…но хотящь научити, яко сродников ради не подобает дела Божия оставляти» (552^{б}–553^{а}). Кроме того, приведенными словами Господь хотел обличить тех, которые хвалились своим родством со Христом, и показал, что «сродство по плоти, без союза со Христом духовного ничтоже пользует, сие же без оного много может» (553^{б}).

3) Протестанты упрекают православных в излишнем почитании и усердии к Божией Матери: «не равна ли есть она прочим женам бывшим, и ныне сущим в мире?» – говорят они. «Не и сам ли Христос женою нарицает ю?» (Ин.2:4, 19:26; Гал.4:4). На этот упрек протестантов «Камень веры» замечает, что, хотя Божия Матерь по естеству и была человек и женщина, но «Она не точию прочыя жены, и всех святых земнородных, но и самые бесплотные духи превосходит, благодати Божия исполнением, матерства же Божия и девства несравненного преизяществом» (554^{а}). Что касается названия жены, то оно в Слове Божием (Быт.3:1–2, 4, 6, 8, 12, 13; Быт.24:8) применяется и к деве, и к женщине (554^{б}–555^{а}); притом же, по мнению некоторых учителей церкви, в этом названии заключается более похвалы и чести для Божией Матери, чем в имени девы: «якоже убо Христос по писанием (Лк.24:19; Деян.17:31), *муж* есть и начало мужей: сице и *Мария*, женам началница есть, и в лепоту женою нарицаема есть благословенная в женах, матерем и девам слава» (555^{а}).

4) Протестанты указывают на некоторые мнимые недостатки в нравственном характере Божией Матери. Так, во-первых, говорят, что Она будто бы погрешила небрежением и нерадением, когда оставила и забыла 12-летнего Иисуса Христа в Иерусалиме. В ответ на эту укоризну к Божией Матери «Камень веры» замечает следующее. Тот факт, что 12-летний Иисус Христос после праздника Пасхи остался в Иерусалиме (Лк.2:45–50), нельзя ставить в вину Божией Матери, потому что это было дело особенного смотрения Божия, обнаружившее чрезвычайное призвание отрока Иисуса, а также и потому, что Божия Матерь, хотя твердо верила в это призвание Сына и потому многое предоставляла Его свободе, но вместе с старцем Иосифом усердно искала Иисуса (Лк.2:44–45). Притом же и обычай страны допускал, чтобы дети, приходившие в Иерусалим, возвращались из него после праздника отдельно от родителей (555^{а}–557^{а}). Во-вторых, упрекают Божию Матерь в малодушии и унынии, так как Она со многою печалию и скорбию искала оставленного в Иерусалиме Иисуса Христа (Лк.2:48). В ответ на это обвинение «Камень веры» говорит, что если Божия Матерь, твердо убежденная в божественном достоинстве Иисуса Христа и укрепляемая благодатию Божиею, не

приходила в уныние и отчаяние при виде крестной смерти своего Сына, то тем менее можно упрекать Ее в этом в то время, когда она искала отрока Иисуса (557аб). В-третьих, по мнению протестантов, согрешила Пресв. Богородица «дерзновением, егда обличаше Христа глаголя: что сотворил еси нама тако?» (Лк.2:48). Но в этих словах, говорит «Камень веры», нет обличения или укоризны; это скорее «словеса удивления, или словеса жалости, от усердия матерняго происходящая» (558а). В-четвертых, обвиняют протестанты Божию Матерь в том, будто бы Она препятствовала Иисусу Христу в деле Его проповеди (Мф.12:47). Но правильное понимание евангельского рассказа, на котором утверждается это мнение, само собою снимает указанный упрек с Божией Матери (558б–559а). В-пятых, протестанты усматривают тщеславие и гордость в том поступке Пресв. Богородицы, когда Она просила своего Сына сотворить чудо в Кане Галилейской. В ответ на это «Камень веры» говорит, что поведение Божией Матери на браке в Кане Галилейской обнаружило не недостатки, а высокие добродетели и нравственные совершенства Пресв. Девы, именно: Ее твердую веру и надежду на Своего Сына, любовь и милосердие к ближним, смирение и кротость, мудрость и ревность о славе Божией (559а–560б).

5) Протестанты говорят православным: «что вы Марию яко ходатайцу к Христу призываете? юже сам Христос многажды отринул есть, и за некая погрешения обличил есть, негодуя и претя той?» – Лк.2:49; Ин.11:27 (560б). В доказательство этого будто бы непочтения Иисуса Христа к Своей Матери протестанты указывают, во-первых, на Его слова: «что яко искаста мене?» (Лк.2:49). Но эти слова, замечает «Камень веры», не содержат в себе обличения и упрека к Божией Матери: это – слова наставления и утешения, так как ими Господь хотел показать Пресв. Богородице, что Его отлучка от родителей в Иерусалиме была делом особенного смотрения и воли Божией и потому не должна была подавать им повода к тревоге и беспокойству (561б–562б). Во-вторых, ссылаются на слова: «кто есть мати моя?» (Мф.12:48). Но в этих словах Христос, по объяснению св. Амвросия, не отрицая любви к Матери, хотел показать в Себе пример исполнения, проповедуемого Им учения о предпочтении служения Богу привязанностям к земным родителям (560б–562б). В-третьих, протестанты приводят слова Иисуса Христа: «что есть мне и тебе, жено?» (Ин.2:4). В ответ на это возражение «Камень веры» приводит различные толкования этих слов свв. отцами церкви. Так, по объяснению одних, означенными словами Христос хотел показать Матери, что забота о вине на брачном пире есть дело звавших, а не званных; при том же, пока недостаток в вине не для всех был заметен, Господь находил несвоевременным обнаруживать Свое всемогущество в чуде; по объяснению других, Христос произнес означенные слова «нас ради, яко да обращшымся нам к Богу, не ктому стужает попечение плотских родителей: ниже да развращают многосуетствия мира сего помыслов духовных»; третьих, – Христос хотел показать, что оскудение вина не есть предмет Его забот и Его Матери: «аще же по обычному твоему благосердию хощеши не быти оскудению, рцы слугам, да яже реку сотворят»; четвертых – просимое IIресв. Девою чудо имело отношение к Божеству Иисуса Христа, а не к человечеству, заимствованному Им от Матери. Таким образом, все эти толкования исключают мысль о негодовании или непочтительности Сына Божия к Своей Матери (562б–563б).

В-четвертых, протестанты в доказательство высказанной выше мысли указывают на следующее евангельское событие: когда некая женщина громко выразила похвалу Божией Матери, Господь сказал: «темже убо блажени слышащии

слово Божие и храняще е» (Лк.11:28). Но правильное толкование этого места Евангелия дает понять, что указанными словами «Христос не отметает оныя жены похвалнѧго гласа, о Богородице бывшєго, но и паче похвалу матере своея, ответом своим умножает», так как к славе Ее плотского зачатия и рождения присоединяет еще похвалу за восприятие Ею Слова Божия мыслию и верою. «Обоя убо сия Блаженства о Богородице истинствуют: она бо прежде сердцем, нежели чревом, прежде мыслию, нежели плотию, прежде духом, нежели телом, прежде верою, нежели утробою зачать Христа, и не зачала бы плотию Христа, аще не бы прежде зачала верою» (564[а]). Есть также мнение, что указанными словами Иисус Христос хотел предостеречь своих слушателей от суетного и вредного влияния похвалы и славы человеческой (564[б]–565[а]).

В конце трактата «Камень веры» дополняет некоторыми подробностями свою речь о почитании Божией Матери. Так, 1) говорит, что никакие усилия врагов низвести Божию Матерь с Ее высоты не в силах затмить Ее чести и славы и ослабить почитание Ее среди православных; 2) прославляет величие Пресв. Богородицы, сказавшееся в рождении Сына Божия, в обилии почившей на Ней благодати Св. Духа, в Ее приснодевстве и других чрезвычайных добродетелях; 3) указывает на непостижимость и чудесность воплощения от Девы Марии Бога-Слова, которое (воплощение) своим сверхъестественным характером превосходит все Ветхозаветные прообразы этого великого таинства и ставит Божию Матерь не только выше всех людей, но и Ангелов и 4) убеждает православных не внимать еретическим мнениям, оставаться твердыми в почитании Божией Матери и святых и не смущаться нападениями врагов на эту истину (565[а]–574[б]).

VI. Трактат о душах святых. Главное положение трактата – следующее: «души святых преставлшихся, ныне уже суть в небе, и прежде второго пришествия Христова, славою небесною венчаются: во втором же пришествии, егда соединятся души со своими телесы, тогда совершенство вечного ублажения восприимут святии, и по душе и по телу» (580).

(Гл. I). Справедливость этого положения доказывается, во-первых, свидетельствами св. Писания. Так, 1) Слово Божие признает существование частного суда и мздовоздаяния человеку непосредственно после его смерти (Прем.11:26–27; Лк.12:35–40; Ин.14:2–3; Апок.3:3; Ин.5:8–9) (581[а]–582[б]); 2) Св. Апостол Павел неоднократно выражал надежду сразу после смерти «внити ко Господу» и наследовать славу небесную (2Кор.5:1–4, 6–7, 4:16; Мф.25:21; Флп.1:23 – 582[б]–584[а], 587[б]); 3) Господь Иисус Христос обещал распятому с Ним разбойнику тотчас после смерти даровать райское блаженство (Лк.23:43 – 585[а]–586[б]); 4) души святых находятся на небе (Еф.4:8–9; Ис.66:1; Мф.5:34, 18:10; Евр.9:8 – 586[б]–587[б]) и 5) в церкви торжествующей души святых получают блаженство, равное ангельскому (Евр.12:18–23); они находятся на небе, наслаждаясь небесною славою и постоянным лицезрением Божиим (Апок.6:11, 7:14 – 587[б]–588[а]).

(Гл. II). Во-вторых, свидетельствами св. отцев церкви. В учении св. отцев церкви встречаются следующие мысли о блаженстве святых на небе после их смерти. Души святых Божиих находятся в небесных обителях и, предстоя вместе с св. Ангелами престолу св. Троицы, удостѧиваются общения с Богом: всякая благочестивая душа по разлучении от тела «чудною никоею сладостию наслаждается, и радуется, и весело шествует к своему Владыце» (589[аб]); не плакать, а радоваться должно при смерти праведных, так как, умирая, они отходят

ко Господу: достойно причащающиеся Тела и Крови Христовой видят при своей смерти св. Ангелов и возносятся ими на небо; души умирающих младенцев находятся в общении с Ангелами и святыми (589б–592б).

(Гл. III). В-третьих, доводами от разума, основанными на св. Писании. 1) Если Бог заповедует народу Еврейскому не удерживать платы наемника до утра (Лев.19:13; Втор.24:15), то «како удержит мзду святым своим даже до скончания века?» (592б); 2) долго не сбывающаяся надежда тягостна для души и потому не соответствует богоугодной жизни святых (592б–693а); 3) если и в церкви Христовой святые после смерти нисходят в преисподнюю, «то чин святых новаго завета, ничтоже разнствует от чина святых ветхаго завета, обоих бо вчинение равно есть», что однако не согласно с благодатными преимуществами членов Новозаветной церкви (593аб); 4) у подзаконных Евреев смерть святых сопровождалась плачем и сетованием, а у христиан она составляет торжество и веселие, так как «тогда умирати бысть бедство и окаянство: ныне же умирати святым, есть радости, и веселия начаток» (594а); 5) православная церковь, согласно с св. Писанием, признает частный суд Божий после смерти человека, что само собою предполагает и частное воздаяние за дела умершего (594а); 6) православная церковь в своем Богослужении многократно выражает веру в небесное блаженство святых, а она имеет непогрешимый авторитет, обязательный для всякого верующего (594б– 595°).

В полемической части трактата решаются следующие возражения протестантов против православного учения о душах святых.

(Гл. I). 1) До времени второго пришествия Христова души святых находятся не на небе, а в другом каком-либо месте, которое протестанты называют то земным раем (Лк.23:43), то лоном Авраамовым (Лк.16:22), то рукою Божией (Прем.3:1) и алтарем Божиим (Апок.6:9); по мнению же некоторых противников, души святых находятся в состоянии сна до общего дня судного (Мф.25:5), или даже умирают вместе с телом (596а–597а).

В ответ на эти мнения противников «Камень веры» говорит, что все указанные наименования места пребывания душ святых суть только частные названия неба и царства небесного (597а–598а). Так, название неба и рая – одно и тоже (598аб). Называется царство небесное лоном или недром Авраама потому, что святые, как истинные чада Авраама по своей вере и жизни, «сладце почивают» на лоне его (598б). Рука Божия есть обозначение Самого Бога, Который, хотя находится везде, но главным образом присутствует на небе (Ис.66:1; Деян.7:49; Пс.102:19; Мф.6:10). Алтарь же, под которым видел св. Тайнозритель души святых, был на небе и обозначает или страдания и смерть святых за имя Христово, или то, что они по своей небесной славе гораздо ниже Христа и от Него зависимы (599а–600а). Что касается последних двух мнений протестантов, то 1) мысль о сонном состоянии душ по смерти противоречит понятию о душе, как духовной субстанции и не согласна с св. Писанием (3Ездр.4:35; Прем.46:23; 1Цар.28:12–19; Мф.17:3; Апок.6:10–11, 7:9–14); 2) думать же, что душа умирает вместе с телом, значит повторять древнее саддукейское заблуждение, которое обличено и опровергнуто Господом Иисусом Христом (Мф.22:32; Прем.5:15; (600а–601а).

2) В притче о делателях в винограднике (Мф.20:1–15) Господь Иисус Христос образно выразил ту мысль, что люди, умершие в разное время, получат награду – жизнь вечную – вместе, т. е., после общего воскресения мертвых (601аб).

В ответ на это толкование притчи Господней «Камень веры» говорит, что все умершие одновременно получат награду совершенную и окончательную,

относящуюся к душе и к телу, тогда как в настоящем догмате идет речь о мздовоздаянии частном, касающемся только душ святых угодников Божиих. Притом же не все частные моменты притчи исполняются в действительности, а только те, которые имеют отношение к намерению говорящего; цель же указанной притчи была та, чтобы выразить, что святые как Ветхого, так и Нового Завета одинаково получают блаженство небесное, или – что люди, обратившиеся к Богу в старости, могут получить в будущей жизни награду наравне с теми, которые работали Господу от юности (601^{б}–602^{а}).

3) Св. Апостол Павел свидетельствует, что Ветхозаветные праведники не получили от Бога награды прежде святых Нового Завета (Евр.11:32–40). Но в словах Апостола (говорит «Камень веры») разумеется награда совершенная, которую святые получат после общего воскресения мертвых и которая не исключает возмездия частного, бываемого тотчас после смерти человека. Кроме того, св. Апостол Павел хотел выразить ту мысль, что Ветхозаветные святые не наследовали небесного блаженства прежде пришествия Христова, чтобы получить его вместе со святыми церкви Новозаветной (602^{а}–603^{а}).

4) Указывают протестанты на слова св. Апостола Иоанна Богослова в его 1 послании, гл. 3, ст. 2. Но «онеми словесы своими Иоанн апостол, не то намеряет явити, аки бы души святых, ныне прежде втораго пришествия Христова не видели Бога: но сие точию, яко прежде судного дне, слава душ святых, несть еще всему миру явленна» (603^{б}).

5) Св. Апостол Павел ожидал себе «венца правды» в день общего суда и воздания (2Тим. 4:7–8). На это возражение «Камень веры» отвечает то же, что и на предыдущие, т. е., что «Апостол здесь разумеет награду полную и совершенную, которая предваряется воздаянием частным, «по души точию» бываемым, непосредственно после смерти человека (603^{б}–604^{а}).

(Гл. II). 6) Св. Иоанн Златоуст в своих творениях высказывает такие мысли, что душа без тела не получит ни награды, ни наказания; или – что Ветхозаветные праведники не приняли еще небесного воздания, но ожидают святых Новозаветных. Но оба эти суждения св. отца не заключают в себе ничего, противоречащего православному взгляду на состояние душ святых по смерти. Так, первое из указанных мнений св. Иоанна Златоуста имеет тот смысл, что, если наше тело не воскреснет, то и душа не может наслаждаться полным небесным блаженством: на земле они служили Богу вместе, а потому та и другое должны получить соответствующую награду. Что же касается речи Св. Иоанна Златоуста о воздаянии Ветхозаветным праведникам, то здесь имеется в виду будущее воздание по душе и по телу, не исключающее частной награды после смерти (604^{а}–606^{а}).

(Гл. III) 7). Общее воздаяние умершим – добрым и злым – будет при кончине мира; если же есть еще отдельный суд и воздаяние при смерти человека, то представляется лишним второе пришествие Христово и страшный суд Божий (606^{а}). На это возражение «Камень веры» дает такой ответ: частный суд не исключает суда общего и последнего: первый есть суд не видимый и тайный, сопровождающийся воздаянием только для души, второй же суд – открытый и всемирный, определяющий полную награду, или наказание человеку по душе и по телу (606^{аб}). В частности – страшный суд необходим по следующим причинам: для явственного обнаружения правды Божией к грешникам и Его милосердия к праведникам, для торжества и славы Сына человеческого; для прославления праведников и для

обличения и наказания грешников и для совершенного и окончательного воздаяния за дела человека (607а–608а).

8) Душа и тело человека трудятся вместе, а потому вместе должны получить и награду, или наказание за свои труды; если же душа награждается прежде, то этим оказывается несправедливость и обида для тела (608а). В ответ на это возражение «Камень веры» указывает на тесную связь между душею и телом, образующую одно нераздельное лице человека; вследствие этого «сие едино лице, изволяет паче ублажитеся ноне по единой части, нежели по обою лишатися блаженства» (608б) и 2) утверждает, что вся сила доброго или злого дела зависит главным образом от воли и склонности души; тело же является только ее орудием; поэтому и нет обиды для тела, если душа награждается раньше его. Притом же душа одна без тела способна к восприятию небесной славы и блаженства, чего нельзя сказать о теле в его отдельности от души (608б–609а).

9) Душа Господа Иисуса Христа по разлучении от тела нисходила в преисподнюю, а потом уже, по воскресении тела, взошла на небо. Поэтому и души святых сначала должны идти в ад и здесь ожидать воскресения своих тел, с тем, чтобы вместе с ними получить небесную славу (609а). Но Господь И. Христос (говорит «Камень веры») в своем снисхождении в преисподнюю не был нам образом; это событие имело свою особенную цель (разрушение власти диавола и освобождение из ада Ветхозаветных праведников), для которой нет нужды посещать преисподнюю душам святых (609б).

10) Демоны не терпят мучений до второго пришествия Христова (Мф.8:29; Лк.8:31); посему и блаженство святых должно быть отложено до этого времени (609б–610а). В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что свв. отцы церкви держатся различных взглядов на участь злых духов до страшного суда Христова; но это различие мнений можно примирить таким образом, что, хотя злые духи и до времени второго пришествия Христова испытывают мучения, но не полные и не совершенные, каковые наступят для них после общего и последнего суда над миром. Этих-то окончательных мучений в преисподней и боятся злые духи (Мф.8:29; Лк.8:31), так как они положат конец их власти в мире и особенно между язычниками, обнаружат их хитрость и коварство, но вместе слабость и бессилие; при втором пришествии Христовом они испытают не только суд Божий, но и человеческий (2Кор.6:3). Притом же святых в отношении к их будущей жизни лучше и справедливее сравнивать с Ангелами Божиими, нежели с демонами; но св. Ангелы и теперь наслаждаются небесною славою; поэтому нет причин отлагать и блаженство святых до страшного суда и общего мздовоздаяния (610а–611б).

В заключение трактата «Камень веры» приводит довольно значительные выдержки из творений св. Киприана, епископа Карфагенского, в которых ясно и подробно раскрывается основная мысль трактата, что души святых непосредственно после смерти получают небесную славу и блаженство (611б–614б).

VII. Трактат «о благотворении преставлшымся». Главную мысль трактата «Камень веры» выражает следующими словами. «Агиомнисия (гречески), или блаженное умерших воспоминание, сиречь, молитися о душах, от тела изшедших, милостыню подаяти, бескровныя жертвы Богу приносити, и прочая благодеяния творити, есть древнее церкве святой православныя уставление, на священных писаниях, на Апостолских преданиях, на соборах же святых, и отец богоносных учении утверждающееся, и яко член веры православно-кафолической почитаемое» (620).

(Гл. I). В доказательство этой мысли приводятся, во-первых, свидетельства св. Писания Ветхого (2Мак.12:41–46; Тов.4:17; Сир.7:36; 1Цар.31:13; 2Цар.1:12, 3:35; Иер.16:4–8; Сир.17:8, 38:23; Руф. 2:20; Вар. 3:5; Суд.11:39–40; Быт.47:30; 50:25) и Нового Завета (1Ин.5:16; 2Тим.1:16–18; Мф.12:32; Лк.16:9, 23:42). Из этих свидетельств св. Писания открывается, что поминовение умерших совершалось еще Ветхозаветными Евреями. Так, у иных был обычай молиться и приносить Богу жертвы за грехи умерших, раздавать милостыни при погребении их, а также поститься после смерти человека. Люди, о которых не творится памяти по смерти, представляются в Ветхозаветном св. Писании несчастными и отверженными Богом (621[а]–624[а]). С другой стороны, св. Писание и Нового Завета дает основание думать, что есть возможность прощения грехов после смерти человека по молитвам и добрым делам живых людей (624[а]–626[б]).

Но каким образом возможно отпущение грехов в будущем веке? На этот вопрос «Камень веры» дает следующий ответ.

Всякий смертный грех влечет за собою два тяжких последствия для человека: вину или законопреступность пред Богом и необходимость нести за нее вечное наказание. Грех, поскольку он есть вина и преступление воли Божией, может быть отпущен только при жизни человека, чрез его покаяние (Мф.9:6, 22:13, 25:10–11): вместе с отпущением греха человек получает освобождение и от наказания вечного. «Понеже бо отпущение грехов бывает наитием благодати Божия, якоже прогнание тмы бывает наитием света: Яве есть, яко отпущену бывшу греху смертному, купно отпущается и казнь вечная». Иначе человек был бы «купно сын света, и царствия небесного, и сын тмы и муки вечные» (627[б]–628[а]). Но и с освобождением от вечной казни на человеке «остает иногда должность наказания привременнѧго» (628[а]). В доказательство последней мысли приводятся: Рим.5:12; Быт.3:17; Чис.20:12; Втор.32:49–51; Исх.32:10–14; Пс.105:23; Исх.32:28, 31–35; 2Цар.12:10–14; 24:10–15; 3Цар.13:24; Чис.12:10–15; 1Кор.11:30–32. Из этих свидетельств св. Писания видно, что 1) таинство крещения, хотя очищает человека от греха прародительского, но не освобождает его от наказания временного – печалей и скорбей житейских, а также от самой смерти; 2) некоторые Ветхозаветные лица за свои грехи терпели различные временные наказания от Бога, напр.: Моисей, Аарон, Мариам, Давид и др. и 3) за недостойное вкушение Тела и Крови Христовой первенствующие христиане иногда наказывались Богом телесною смертию (628[а]–630[б]).

В Новозаветной церкви грех смертный отпускается человеку чрез таинство покаяния, которое снимает с него и «долг казни вечныя»; остается на человеке только долг наказания временного, за который ему необходимо нести соответствующую эпитимию, или «довлетворение» Богу за свой грех. Но человек может быть постигнут смертию прежде выполнения должного ему наказания. А потому «исходящии от сего жития без исполнения епитимии или довлетворения, или наказания временнѧго греху должнѧго, имут и по смерти сицевую должность. И душа таковых по разлучении от своего тела, не может сама собою от сего долга искупитися (тамо бо заключися дверь покаянию и благотворению, якоже выше, речеся), разве свобождается пособствием церкве святыя, сиречь, приношением бескровных жертв, молением, даянием милостыни, и прочиим благотворением, о душах бываемым» (631[аб]).

(Гл. II). Во-вторых, в доказательство главной мысли трактата приводятся определения вселенских и поместных соборов. Так, шестой вселенский собор одобрил и утвердил литургию свв. Апостола Иакова, Василия Великого и Иоанна

Златоуста; а в чинопоследованиях этих литургий, как известно, содержатся неоднократные моления за умерших. Тот же вселенский собор запретил делать поминальные обеды об умерших в самых церквах и тем самым засвидетельствовал глубокую древность христианского обычая поминовения усопших. Из других определений соборов и святоотеческих правил видно, какое попечение имели св. отцы церкви о душах умирающих людей. Так, правила соборов и св. отцев повелевают снимать запрещения с умирающих и удостоивать их причастия Тела и Крови Христовой; только сознательные самоубийцы этими правилами лишаются молитв церкви по смерти (632^{б}–634^{а}).

(Гл. III). В-третьих, свидетельства св. отцев церкви. Последние в своих творениях упоминали о христианском обычае поминовения усопших (634^{а}–635^{а}), оставили особые молитвы за умерших (635^{аб}); сами пред своею кончиною как просили других поминать их по смерти молитвами и милостынями бедным (635^{б}–637^{а}), так и молили Бога, чтобы Он по смерти расположил сердца их друзей и ближних оказать помощь душам их молитвами и добрыми делами (642^{б}); подробно учили о пользе и благовременности молитв живых за умерших, раскрывали побуждения для первых творить память о последних, а также указывали примеры молитв живых за усопших (637^{а}–648^{а}).

(Гл. IV). В-четвертых – соображения разума, основанные на св. Писании. 1) Члены одного и того же тела имеют попечение друг о друге (1Кор.12:25–26); а так как все христиане, живые и умершие, суть члены одного и того же тела церкви Христовой (1Кор.12:12–13; Рим.12:4–5), то и живущие из них должны иметь попечение об усопших своих братиях (648^{а}–649^{а}). 2) Слово Божие указывает четыре способа, которыми верующие, как члены тела Христова, могут проявить взаимное о себе попечение: а) живые заботятся о живых (2Кор.11:29); б) умершие имеют заботу об умерших (Лк.16:23; 4Цар.13:21); в) умершие пекутся о живых (2Мак.15:12–16) и г) живые заботятся об умерших (2Мак.12:42–43). Пример всех этих видов любви и попечения о людях указал в Своем Лице Господь Иисус Христос (1Пет.3:19; Мф.27:52; 9:25; Лк.7:14–15; Ин.11:43; Евр.7:25; 1Ин.1:2). Поэтому и мы, христиане, по мере сил своих должны подражать своему Господу (1Пет.2:21) и оказывать помощь умершим нашим братиям (649^{а}–650^{а}). 3) Поминовение умерших есть обычай православной церкви (что видно из последования почти всех служб церковных), которая не может содержать чего-либо противного и несогласного с истинною верою (1Тим.3:15; Мф.16:18). Если мы сравним поминовение умерших, которое содержит православная церковь, и забвение их со стороны противников, то увидим, что первое есть дело христианского благочестия, второе же – «жестокосердия и бесчеловечия; Первое от Апостолского узаконения. Второе же от еретического любопрения» (650^{а}–651^{а}). По слову Ап. Павла, исполнение закона Христова достигается несением бремен друг друга (Гал.6:2). Но особенная нужда к исполнению этого закона настоит в случае смерти наших ближних, когда души их уже не могут помочь себе и когда единственная надежда на облегчение их участи заключается в молитвах, милостыне и особенно в бескровной жертве, приносимой о них живыми членами церкви (651^{аб}).

(Гл. V). В последней главе положительной части трактата «Камень веры» дает объяснение некоторых обычаев православной церкви, относящихся к молитве за умерших: поминовения их в третий, девятый, сороковой и годовой день по смерти, а также употребления колива, елея (возливаемого иногда на усопшего), кадила и свечей.

Поминовение умерших в третий день по кончине совершается в знамение того, что 1) они со дня крещения до своей смерти содержали веру в Пресвятую Троицу, 2) сохранили в своей жизни три главнейшие христианские добродетели: веру, надежду, любовь и 3) церковь молит Бога о прощении грехов умерших, совершенных ими «тричисленным действием: делом словом и помышлением». Девятый день установлен для поминовения умерших потому, что церковь молит Бога об упокоении усопших по молитвам и предстательствам девяти чинов ангельских (651[б]–653[а]). Сороковое число имеет особенное значение и часто упоминается в Библии (Быт.7:17, 50:2–3; Исх.24:18; 3Цар.19:8; Лев.12:5; Мф.4:2; Деян.1:3). Оно есть «аки бы баня духовная к очищению грехов, и предуготовление к восприятию благодати божия». Поэтому и церковь «благочестно» установила поминовение умерших в продолжение сорока дней, – период, в который «преставлшийся, церкве святыя молитвами, и приношенми, благодатию Божиею вооружен победить врага, и зайдет в гору оную небесную, идеже хранители закона божия мздовоздаяние восприемлют» (653[а]–654[а]). Ежегодное поминовение умерших в день их смерти есть святоотеческое предание и установлено православною церковию с целию возобновления и оживления нашей любви и памяти об усопших братиях (654[аб]). Коливо (пшеница с медом) знаменует будущее воскресение умершего (Ин.12:24) и его наслаждение небесными благами (Лк.24:42 – 654[б]–655[а]). Елей, возливаемый на христианских покойников, по толкованию св. Дионисия Ареопагита, имеет то значение, что умерший, помазанный елеем еще при крещении в знак предназначения его к добрым делам, пребыл в подвигах добродетели до самой своей смерти (655[а]–656[а]). Каждение умершего фимиамом означает «благоухание молитв за умершего бываемых» (Пс.140:2). Возжжение свечей при молитве за усопших имеет то значение, что «умерший в вере святей кафоличестей и в законе божии поживший, яко всесожжение свещею назнаменованное ныне принесеся богу, и темного жития сего избегш к свету оному небесному прейде» (655[а]).

В полемической части трактата опровергаются следующие возражения протестантов против молитв церкви за умерших.

(Гл. I). 1) На основании некоторых мест св. Писания (Пс.126:2–3; Лк.23:43; 2Кор.5:1; Флп.1:23; Апок.14:13) протестанты утверждают, что праведники непосредственно после смерти наследуют жизнь вечную, а потому не имеют нужды в церковных молитвах. В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что православная церковь молится не об угодниках Божиих, не о людях, несомненно святых и праведных, но о тех, которые, хотя умерли с покаянием, но не успели «настоящия ради смерти» исполнить епитимии, или не могли принести за свои грехи удовлетворения Богу (657[а]–658[а]). Если распятый со Христом разбойник сразу после смерти получил царствие небесное, то это была для него особенная, исключительная милость Божия; но «образ на едином бывший, в закон всем не поставляется» (659[а]). Притом же и праведники полное воздаяние за свои земные подвиги получают не сразу по своей кончине, но после страшного суда Христова и общего воскресения мертвых (658[аб], 659[б]–661[а]).

2) По мнению протестантов, св. Писание (Мф.25:46; Еккл.9:10, 11:3) дает основание думать, что по смерти окончательно определяется судьба человека: праведники наследуют небесную славу, а грешники – вечные мучения. Первые не нуждаются в церковных молитвах, а для последних они бесполезны. В опровержение этого мнения «Камень веры», а) повторяет высказанную выше

мысль, что полное и совершенное мздовоздаяние праведники и грешники получат только после общего суда Христова и б) делает замечание, что только явные и тяжкие грешники «в геенну право грядут идеже поистинне никоеяже имети будут помощи» (662а); между тем умершие, не лишенные молитв церкви, могут получить царствие Божие. Как Ветхозаветным праведникам открыт был вход на небо Крестом Христовым, так и молитвою церкви, особенно соединенною с принесением бескровной жертвы, христиане освобождаются от уз ада (662б–663а).

3) Протестанты говорят, что истинно покаявшиеся при жизни освобождаются от греха (Иез.18:21–22) и всякого осуждения (Рим.8:1) и потому не имеют нужды в молитвах церкви. Вопреки этому мнению «Камень веры» утверждает, что кающемуся не всецело отпускается грех, а иногда остается на нем виновность наказания временного (663аб, ср. 664а–665а). Притом же последнее свидетельство св. Писания не относится к мысли протестантов и говорит о плотской похоти, что она сама по себе, без согласия воли человека, не есть грех и не влечет для христиан осуждения (665а).

4) По неложному слову И. Христа (Мр.16:16; Ин.3:18), уверовавший в Него имеет надежду спасения и без молитвы о нем церкви. На это возражение «Камень веры» отвечает, что одной веры, без добрых дел, недостаточно для спасения человека (Иак.2:20; Гал.5:6; 1Кор.13:2 – 663б–664б). Уверовавший и крестившийся во Христа получит спасение, если не будет иметь других препятствий. «Но понеже многа бывают к спасению препятия: того ради о умерших церковь святая молится, яко да препятия всякого умерший свобод будет» (664б).

5) По мнению протестантов, за содеянные при жизни грехи воздаяние человеку должно быть после страшного суда Христова (2Кор.5:10); но с этим не согласно прощение грехов по молитвам церкви прежде указанного времени. В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что и умершие, освободающиеся от грехов по молитвам церкви, получают воздаяние за содеянное в теле: при жизни они покаялись и тем заслужили молитвы о себе церкви, а чрез них и свободу от временного наказания. Подобным образом св. угодники Божии за свои земные подвиги получают от Бога великую благодать молиться по кончине своей о других людях (665а–666а).

(Гл. II). 6) В доказательство своего отрицания молитв церкви за умерших протестанты приводят свидетельства некоторых св. отцев церкви. Так, одни из них выражали мысли, что после смерти не может быть покаяния, прощения грехов и вообще – изменения духовно-нравственного состояния человека; другие говорили, что по смерти души праведных наследуют небесное блаженство, а грешных – вечные мучения. Но эти святоотеческие мнения, по утверждению «Камня веры», не заключают в себе ничего несогласного с православным учением о молитве за умерших, так как, а) и этим учением допускается возможность прощения в будущем веке не самого греха, а только наказания временного, греху должного и в) молитва церкви относится не к праведникам и не к явным грешникам, но к тем, которые умерли в покаянии, но не успели принести удовлетворения Богу за свои грехи (666а–668б).

(Гл. III). 7) Протестанты спрашивают православных: «о каких душах вы молитесь: о тех, которые на небе, или – которые во аде?» В ответ на это «Камень веры» говорит, что мы молимся о всех преставльшихся (кроме явных и тяжких грешников), потому что не знаем, кто из них находится в милости, и кто в отвержении у Бога. Но особенно православная церковь молится о тех умерших,

которые при жизни своей покаялись, но не принесли за свои грехи удовлетворения Богу. И в этом своем ходатайстве за всех умерших православная церковь имеет пример Самого Господа Иисуса Христа и св. первомученика Стефана, молившихся за всех своих врагов (669[а]–670[а]).

8) По мнению протестантов, православное учение о молитве за умерших во многом не согласно с христианским взглядом на оправдание человека. Так, а) оправдание наше совершается даром, по благодати Божией (Рим.3:33); б) И. Христос принес преизобильное удовлетворение Богу за грехи всего мира (Рим.5:20), и искупительная жертва Спасителя имеет бесконечную цену пред Богом-Отцем; в) поэтому «Христос един есть избавитель и искупитель наш. Тому единому сия честь подобает» (673[аб]). С этими мыслями, по мнению протестантов, не мирится православное учение о помиловании умерших, которое допускает и человеческое участие в деле оправдания и таким образом умаляет значение крестных заслуг Христовых и вносит двойственность в акт спасения.

На все эти частные возражения «Камень веры» дает следующий ответ. Хотя в оправдании человека Бог даром подает ему спасающую благодать Свою, но не даром освобождает грешника от наказания временного (670[б]–671[а]). Дело спасения людей, совершенное И. Христом, не исключает и человеческого участия в оправдании, подобно тому, как Божие промышление о граде (Пс.126:1) не делает излишними человеческих забот о его охране. Хотя Христом и принесено достаточное удовлетворение о нас Богу, но не уничтожены совершению следствия прародительского греха в роде человеческом – разного рода бедствия и самая смерть. Наше участие в оправдании получает свою силу «от Крови Христовой» и имеет значение того средства, чрез которое мы воспринимаем и усвояем себе заслуги Христовы. Таким образом, труды и подвиги человека в деле спасения не отнимают цены у искупительной жертвы Христовой и не умаляют достоинства И. Христа, как единого Спасителя и Ходатая за нас пред Богом (671[а]–675[а]).

9) По мнению протестантов, если человеку прощается грех, то вместе с ним отпускается и наказание. В ответ на это «Камень веры» говорит, что не всегда так бывает: «может Бог истязание от человека уже в благодати Божией сущего в награждение законопреступства». (2Цар.14:24 – 675[аб])».

10) Протестанты отрицают молитвы за умерших на том мнимом основании, что всякий грех и наказание за него заглаждается и удовлетворяется смертию человека. Вопреки этому мнению «Камень веры» утверждает, что смерть есть общее для всех людей наказание за грех прародительский и не может служить к заглаждению частных грехов отдельного человека. Если бы она имела такое значение, то спасение принадлежало бы всем людям, независимо от их нравственного достоинства. Если противники возражали, что «верою умирающих, и греси и довлетворения отпущаются», то «Камень веры» отвечал: 1) об этом не говорится ни в св. Писании, ни в церковном предании; 2) в случаях внезапной смерти и тяжкой болезни вера, и даже мысль о Боге, отсутствуют у умирающих и 3) если вера последних заглаждает грехи и удовлетворение, то почему не может иметь такого значения и вера живых, здоровых людей, но кроме веры, требуется от них и покаяние? (675[б]–676[б]).

11) Протестанты прилагают к православному догмату поминовения усопших слова Ап. Павла к Рим.14:23 («всяко же, еже не от веры, грех есть»), так как просящий Бога за умерших не обладает несомненным знанием загробной участи тех, за кого он молится. На этот довод противников «Камень веры» отвечает: 1) при

изложенном толковании протестантами слов Апостола, и молитва их о путешествующих «несть от веры», так как бывает с сомнением, вследствие незнания ими, в каком состоянии находятся путешествующие; 2) приводит толкование св. Иоанна Златоуста, который под верою в словах Апостола разумеет не в собственном смысле веру, как твердое убеждение, а совесть человека, оправдывающую или осуждающую его действия и 3) утверждает, что православные имеют твердую веру относительно того, что об умерших должно молиться, а в каком состоянии находятся умершие, к вере не относится (676б–677б).

12) Наконец, протестанты спрашивают православных: «где суть оныя души, о нихже вы молитеся? в небе ли, или во аде или третие некое место есть, идеже пребывают, донележе вашими молитвами свободятся?» (677б). В ответ на этот вопрос протестантов «Камень веры» приводит три различных мнения о месте существования душ, о которых возносится молитва церковию: одно мнение – римско-католическое (об огне чистилищном, в котором временно страждут души умерших), отвергаемое православною церковию по несогласию его с святоотеческим учением (678а–680б), и два православных. По мнению одних православных богословов, души людей, умерших в покаянии, но не успевших выполнить эпитимии, удерживаются на мытарствах до тех пор, пока не получат свободы по молитвам церкви (681а–683б). По мнению других, нет третьего места, среднего между небом и адом; поэтому души людей, не успевших при жизни принести плодов покаяния, имеют своим пребыванием последнее место. Но ад, по подобию обыкновенных темниц, содержит в себе различные отделения, в которых заключаются узники по степени своей греховности и виновности пред Богом: одни – «неверии и грешнии, весь живот свой во гресех изнурившии, и ниже при смерти покаявшиися» (684б) – лишены надежды избавления, другие могут освободиться из ада по молитвам церкви (683б–685б). Которое из этих двух православных мнений о месте существования душ умерших более истинно. «Камень веры» предоставляет решать усмотрению читателя, хотя с своей стороны более достоверным считает первое мнение: учение о мытарствах, если не утверждается на св. Писании, то ясно содержится в св. предании православной церкви (685б). В заключение трактата «Камень веры» указывает на многоразличную пользу, которую приносит поминовение умерших живым людям (686а–688б).

VIII. Трактат о преданиях. В предисловии к трактату «Камень веры» прежде всего 1) определяет сущность разногласия между протестантами и православными во взглядах на св. предание; 2) дает понятие о нем; 3) указывает виды преданий и 4) определяет признаки их апостольского происхождения.

1) Протестанты в деле веры руководствуются только тем, что написано в Слове Божием, и отрицают все, в нем не содержащееся; православные же, кроме св. Писания, в равной с ним чести признают и св. предание, так как основанием для него служит авторитет церкви, утверждающийся на Слове Божием (Мф.18:17; Лк.10:16; Евр.13:7, 17 (689–692).

2) Под именем предания разумеется учение, не записанное в Библии, но сохраняемое в церкви путем преемственной – устной или письменной (в творениях свв. отцев и учителей церкви) – передачи от одного поколения в другое (692).

3) Предания разделяются: на божественные, апостольские и церковные. Первые ведут свое начало от Самого Господа Иисуса Христа (предания о совершении св. таинств); вторые происходят от св. Апостолов (пост св. Четыредесятницы и другие посты) и третьи установлены св. отцами церкви (обычай

молиться лицом к востоку, изображать крестное знамение, освящать воду и др.). Последние предания разделяются на соборные, хранимые всею церковию, и поместные, принимаемые какою-либо одною частною церковию (692–694).

4) Признаками апостольских преданий служат: а) признание всею вселенскою церковию за догмат веры такого учения, которое в св. Писании не содержится, напр.,: предание о каноне, о приснодевстве Божией Матери, о седмеричном числе таинств; б) хранение церковию обычаев, не записанных в Библии, но могущих быть установленными только одним Богом, напр., крещение младенцев; в) давность соблюдения церковию этих обычаев, восходящая ко временам апостольским, напр., предания о четырех ежегодных постах, и о постах в среду и пяток и г) общее согласие всех отцев и учителей церкви в признании известных обычаев за предание апостольское, напр., почитание икон, чин совершения таинства крещения, миропомазание и др. (694–696).

Православное учение о предании «Камень веры» выражает следующими словами: «не вся, яже к вере предлежат, в священном писании писана суть, но многа имамы преданий, от нихже иная суть божественная, яже Христос Апостолом; иная Апостолская, яже Апостоли учеником своим: тии же нам, ово живым гласом, ово же писанием предаша. Темже убо, предания к вере тако суть потребна, яко единем преданием может быти вера; а без преданий, священное писание несть к вере доволно» (697).

Это главное положение трактата доказывается:

(Гл. I–II). Во-первых, свидетельствами св. Писания Ветхого и Нового Заветов. В первом есть указания на то, что в Еврейском народе вера в Бога сохранялась и поддерживалась преимущественно чрез св. предание: это было не только во время от Адама до Моисея (Быт.18:19), когда еще не существовало св. Писания, но и во весь подзаконный период даже до Иисуса Христа (Исх.10:2, 13:8; Втор.32:7; Суд.6:13; Иов.8:8; Пс.43:1, 77:5). Хотя у Евреев со времен Моисея и были священные книги, но в деле веры они руководствовались более отеческим преданием, чем св. Писанием, так как последнее только при Ездре было собрано в одну книгу и сделалось доступным народу. И церковь Христова в первые времена своего существования утверждалась не на св. Писании, а на устно проповедуемом учении Апостолов (698[а]–700[а]). Таким образом, Новозаветное св. предание по времени предшествовало св. Писанию (Лк.1:1; Мф.28:19). И в своем содержании последнее не заключает в себе всего учения Господа Иисуса Христа и не изображает всей деятельности Апостолов (Ин.16:12; Деян.15:19; Тит.1:5; Ин.21:25; Деян.1:3, 20:31, 35; Иуд.1:9; 1Кор.11:23, 34:4–15). Поэтому св. предание имеет столь великую важность, что на нем одном, без св. Писания, может утверждаться христианская вера (700[а]–702[б]).

(Гл. III). Во-вторых, – деяниями вселенских соборов. Так, св. отцы первого вселенского собора поразили Ария св. преданием: своевольным еретическим толкованиям св. Писания они противопоставили святоотеческое учение и объяснение Слова Божия. Седьмой вселенский собор говорил об иконопочитании, как предании апостольском; на том же основании тот же собор утвердил обычай полагать в христианских церквах мощи св. мучеников. При этом собор между другими своими определениями постановил и такое: «аще кто предание церкве, или писанием или обычаем утвержденное пренебрежет, да будет проклят» (703[а]).

(Гл. IV). В-третьих, – учением св. отцев церкви. По мнению их, вера Христова утверждается на двояких догматах: одни заимствованы из св. Писания, другие из

преданий апостольских (703аб); последние наравне с св. Писанием служат «пределами и основаниями» христианской веры; предание так же достоверно, как и св. Писание (704б–705а). Св. Апостолы весьма многое передали нам без писания (705аб). В частности, св. отцы церкви основывали на св. предании многие церковные обряды: крестное знамение, обращение во время молитвы лицом к востоку, молитвы и растворение вина с водою при совершении таинства Евхаристии, обряды и чин крещения, поминовение усопших во время литургии, пост св. Четыредесятницы и символ веры (703б–706а). Кроме того, св. отцы церкви высказывали следующие мысли о происхождении св. Писания. Ветхозаветные патриархи в своей жизни руководствовались не писанием и книгами, а непосредственным общением с Богом и просвещением от Духа Св. Точно также и св. апостолы были лично научены Иисусом Христом и руководимы Духом Божиим. Но вследствие греховности людей и опасности от имевших появиться в церкви ересей Господь благоволил заменить Свое непосредственное наставление и вразумление их от Духа Св. писанным Словом Божиим (706а–707а).

(Гл. V). В-четвертых, – доводами от разума, основанными на св. Писании.

1) Как в Ветхозаветной, так и в Новозаветной церкви многие истины вероучения содержатся по преданию. Таковы о правильности и богодухновенности книг св. Писания, очищении младенцев женского пола от греха первородного, о спасительном значении жертв (в Ветхом Завете), о достоинстве св. Писания, как Слова Божия, его целости, неповрежденности и правильности его толкования церковию Христовою, символ веры, крещение младенцев, образ крещения, заклинательные молитвы и седмеричное число таинств в Новом завете (707б–711а).

2) В спорах и прениях о вере протестанты не имеют критерия и судии, кроме св. Писания, а потому и доселе не могут согласиться относительно некоторых пунктов своего учения, так как св. Писание не всегда бывает ясно и допускает разные толкования. Между тем у православных все дела о вере решаются св. церковию, которая в своих суждениях и определениях руководствуется как св. Писанием, так и постановлениями соборов, и святоотеческими мнениями (711а–713а).

3) Св. Писание само по себе не может быть судьею в деле вере ни по своей букве, ни по смыслу. Буквальное понимание Слова Божия часто приводит толкователей к неправым мнениям и заблуждениям. Так, Ветхозаветные Евреи, привязанные к букве св. Писания, не уразумели в нем Христа, о Котором прикровенно возвещали Моисей и пророки (2Кор.3:14). И в христианской церкви некоторые еретики отступили от истины именно вследствие внешнего, буквального толкования св. Писания. Между тем правильный и истинный смысл последнего часто бывает от нас сокрыт и недоступен нам. Само св. Писание иногда свидетельствует о неясности и трудности его понимания: 2Пет.3:15–16; Лк.24:27; Деян.8:31; Мф.13:36, 16:11; Лк.18:34; Мф.24:15; Пс.118:18, 34, 135 (713а–716а). В пояснение этого свойства св. Писания можно указать на следующие его особенности. В св. Писании немало содержится кажущихся противоречий, затрудняющих его понимание, напр., Быт.15:13; Деян.7:6; Гал.3:17; Быт.32:30 и Ин.1:18; Исх.20:5 и Иез.18:20; Исх.20:20 и Лк.14:26; Втор.6:13 и Мф.5:34 и др. Иногда слова св. Писания вызывают в читателе сомнения и допускают различные толкования: Мф.6:9; Кол.**1:15; – 16:18;** Евр.1:6, 6:4–6; 1Кор.15:29. Часто делается в св. Писании переход от буквального смысла к таинственному, от предметов вещественных к духовным: Исх.7:1–14, 14:1–12; Пс.71:11, 17; Ин.6:26, 27; Лк.13:4–5.

Неясность св. Писания зависит также и от того, что многие книги Ветхозаветного Слова Божия не сохранились до нашего времени и известны только по именам: Чис.21:14; Нав.1:13; 3Цар.11:41, 14:19; 1Пар.29:29; 2Пар.29:29; 2Пар.9:29, 20:34 и др. (716[а]–723[а]).

4) Как в Ветхозаветной, так и в Новозаветной церкви все дела о вере решались не св. Писанием, а живым голосом иерархических лиц, руководивших религиозно-нравственным воспитанием народа. Для разбирательства распрей и несогласий между Евреями со времени Моисея существовали суды – меньшие и большие, о них упоминается: Втор.17:8–12, 16:18–19; 2Цар.19:4, 5, 8; Исх.18:19–24; Чис.11:16–17, 24–25; Мф.2:3–6. И в христианской церкви возникало не мало недоумений и разногласий о вере: уже во времена Апостолов был между христианами спор об обрезании язычников; в последующие века являлись в церкви Христовой разные еретики, неправо рассуждавшие о догматах веры, напр., Новат, Савелий, Павел самосатский, Арий, Македоний, Несторий, Евтихий, Диоскор, монофелиты, иконоборцы и др. И все споры о вере решались не св. Писанием, а вселенскими и поместными соборами, которые в своих суждениях руководствовались, кроме св. Писания, и преданием церковным и особенно благодатным просвещением от Духа Св. (723[а]–729[а]).

(Гл. VI). В последней (шестой) главе положительной части трактата о предании «Камень веры» излагает учение о вселенских соборах: в частности, – здесь идет речь: о непогрешимости соборов, о значении их в отношении к св. Писанию, о необходимости их, о членах соборов и о власти, имеющей право к созыванию их.

1) В доказательство непогрешимости соборов приводятся места св. Писания, которые свидетельствуют о присутствии Господа Иисуса Христа между верующими, собранными во имя Его (Мф.18:20), и о благодати Духа Св., наставляющего пастырей церкви (Ин.16:13, 14:6; Деян.15:28). При этом указывается на то, что последние во время соборов представляют в своем лице всю церковь Христову, которая не подлежит заблуждению (Мф.16:18, 28:30; 1Тим. 3:15). К этому же заключению приводит нас и повеление Господа верующим слушать и повиноваться пастырям церкви (Лк.10:16; Евр.13:17; Деян.20:28; Еф.4:11) (729[б]–732[б]).

2) По отношению к св. Писанию соборы церковные имеют значение подчиненное, так как первое есть Слово Божие, Самим Богом открытое людям и записанное святыми мужами при непосредственном просвещении от Духа Св. (2Пет.1:21; 2Тим.3:16), а вторые – только изъяснители и истолкователи св. Писания (732[б]–733[б]).

3) Вселенские соборы необходимы как для управления церковию, так и для утверждения христиан в благочестии и искоренения ересей (733[б]).

4) Присутствовать на соборах могут многие лица, но не с одинаковыми целями и намерениями. Так, одни бывают на соборных заседаниях для рассуждения и прений о вере, другие для помощи и услуг, третьи для охраны порядка – внутреннего и внешнего. Но решать дела о вере и установлять соборные определения могут только пастыри церкви – епископы, архиепископы, митрополиты и патриархи; так, как только им одним принадлежит Богом дарованная власть пасти церковь Христову и блюсти в ней правое учение (Иер.3:15; Еф.4:11; Деян.20:28; Ин.21:16). Поэтому и соборные определения подписывались всегда одними епископами и иногда только царями, как охранителями и защитниками догматов церкви (733[б]–735[б]).

5) Созывались вселенские соборы повелениями и распоряжениями благочестивых христианских царей: первый Никейский собор был созван Императором Константином В., второй – Феодосием В., третий – Феодосием Младшим, четвертый – Маркианом. И другие вселенские соборы собирались церковною властию, по согласию и по просьбам высших пастырей церкви (739[б]–740[б]).

Из этих пунктов учения о вселенских соборах протестанты особенно возражают против того, который епископам предоставляет исключительное право решать дела о вере на соборных заседаниях. Так, они указывают на собор апостольский в Иерусалиме, на котором присутствовали, кроме Апостолов, пресвитеры и народ (Деян.15:6, 22). Но из повествования св. Луки об этом соборе видно, что пресвитеры принимали участие только в рассуждениях и прениях по вопросу об обрезании язычников, обращавшихся к вере Христовой; но окончательно решали этот вопрос и узаконяли по нему последние определения только св. Апостолы. Народ же только присутствовал на соборе и служил св. Апостолам, не участвуя в соборных рассуждениях (736[аб]).

В доказательство мысли, что на вселенских соборах должны присутствовать люди всякого звания, протестанты приводят также следующие соображения: 1) вселенский собор есть собор всей церкви; 2) общее всенародное дело требует и общего всенародного участия; 3) мнение одного человека (хотя бы он и не был епископом), заключающее в себе истину и основанное на св. Писании, должно быть предпочтено неправильному решению целого собора епископов и 4) на первом вселенском соборе голос одного инока Пафнутия в защиту брачной жизни духовенства одержал верх над мнением всех епископов.

В ответ на эти возражения «Камень веры» отвечает следующее: 1) каждый епископ представляет на соборе всю управляемую им церковь, а потому собрание всех епископов частных церквей есть собрание всей церкви Христовой; 2) дело веры, хотя касается всех, но не одинаковым образом: одно значение принадлежит в нем руководителям и учителям, другое – ученикам и пасомым; 3) во время соборных рассуждений, до окончательного решения того или другого вопроса, может быть выслушиваемо мнение всякого человека, независимо от его общественного положения; но после соборного определения, утвержденного епископами, уже не может быть места спорам и сомнениям. При этом голос епископов на вселенских соборах имеет решающее значение не столько вследствие их мудрости и богословского образования, сколько потому, что они – лица начальствующие, имеющие богодарованную власть суда и управления в церкви; 4) инок Пафнутий не расходился с отцами первого вселенского собора во взгляде на брачную жизнь духовенства; но и отдельное его мнение могло быть высказано прежде соборного решения вопроса (737[а]–738[а]).

В полемической части трактата решаются возражения, делаемые протестантами против православного учения о предании: мнимым основанием этих возражений, служат св. Писание и соборные определения.

1) (Гл. I). Протестанты оправдывают свое отрицание преданий местами св. Писания: Втор.4:2, 12:32; Гал.1:8–9; Апок.22:18–19, в которых запрещается делать дополнения или сокращения в Слове Божием и угрожает за них проклятием и казнями от Бога. Но указанные изречения св. Писания ничего не говорят против св. предания. Так, первое из них касается устно преданной заповеди Божией (следов., говорит в пользу предания) и обязывает Иудеев соблюдать повеления Господа

согласно с Его волею и намерениями, а не искажать их ложным толкованием или произвольными изменениями. Второе из библейских свидетельств, требуя точного и верного соблюдения заповедей Божиих, не устраняет тем и заповедей человеческих, которые допускает и св. Писание (Иер.32:6–10; Деян.15:28–29; 1Кор.7:12). В частности – указанное место из книги Второзакония касается только Ветхозаветной заповеди о жертвоприношениях и не имеет отношения к учению о предании. Точно также и изречения св. Апостолов – Павла и Иоанна Богослова против изменения их проповеди и писаний направлены против лиц, с ними не согласных, или искажающих их учение, и могут служить укором скорее для протестантов, чем православных (743[а]–748[а], 749[аб]).

2) По мнению протестантов, для руководства в деле спасения достаточно одного св. Писания, как само оно об этом свидетельствует (2Тим. 3:16; Ин.20:30–31). Но если в указанном месте послания Апостола Павла к Тимофею св. Писание признается боговдохновенным и полезным для религиозно-нравственного руководства человека, то этим еще не отрицается значение св. предания. «Аще кто имать вещь некую полезную, отметает ли того ради иныя полезныя вещи? и кто тако возглаголет: Полезна ми есть риза, убо не полезно ми есть брашно, или полезно ми есть брашно, убо не полезно ми есть питие? Безумного суть сицевыя не последовательне реченныя глаголы» (748[б]).

Приводимый протестантами в свою пользу цит. Ин.20:30–31 служит в обличение их: св. Иоанн утверждает, что не вся спасительная деятельность Иисуса Христа на земле записана в св. Евангелиях и таким образом предполагает другой источник сведений о земной жизни Господа, напр.: св. Евангелисты ничего не говорят о нерукотворенном образе Спасителя, о котором повествует предание. Но в указанном замечании евангелиста Иоанна находится основание как для последней повести, так и для других преданий. Кроме, того, приведенные слова св. Иоанна говорят о чудесах Иисуса Христа, а не о учении Его и потому не содержат в себе ничего благоприятного для протестантов. Кроме того, в приведенных словах св. Иоанн говорит только о тех знамениях и чудесах, которые записаны им в Евангелии; но если содержимого в последнем считать достаточным для спасения, то излишни будут не только предания, но и все другие книги св. Писания (749[б]–751[а]).

3) Протестанты говорят, что Господь Иисус Христос и св. Апостолы порицают человеческие предания (Мф.15:6, 9; 1Пет.1:18; Кол.2:8; Гал.1:13–14). Но порицание это, отвечает «Камень веры», относится к преданиям фарисейским, а не к моисейским. Из Евангелия известно, что фарисеи, помимо предписаний закона Моисеева, содержали многие предания (Мф.15:2, 9:11, 12:1–2, 23:23, 23:16, 15:5; Мк.7:3, 4; Лк.7:39, 6:7) ради своих личных корыстных целей; делами внешности и лицемерия старались внушить к себе уважение народа (Мф.23:5, 27), молитву обращали в средство своего обогащения и разорения вдовиц (Мф.23:14; Мк.12:40) и вообще ради мелочных обрядов забывали существенное и важное в законе – Мф.23:23–24 (751[б]–753[а]).

4) Для убеждения Иудеев в истине своего божественного достоинства, говорят протестанты, Христос посылал их не к преданиям, не к отцам или соборам, а к св. Писанию (Ин.5:39). Но из той же главы Евангелия можно видеть, что для указанной цели Христос приводил доказательства не только из св. Писания, но и троякое свидетельство о Себе, как Сыне Божием: Иоанна Крестителя (Ин.5:33; ср.1:29, 36:34), творимых им чудес (Ин.5:36) и свидетельство Бога-Отца (Ин.5:37; ср. Мф.3:17; Лк.9:35). Таким образом, приведенный цитат из Евангелия Иоанна говорит

в защиту православных, а не протестантов: последние в спорах о вере, руководствуются только св. Писанием, между тем как православные заимствуют свои доказательства: из учения св. церкви, ее богомудрых отцев и от чудес, бывающих для утверждения веры Христовой (753[а]–754[б]).

5) Протестанты указывают на пример жителей Берии, которые проповедь св. Апостола Павла обсуждали на основании Ветхозаветного св. Писания (Деян.17:11). Но из той же главы книги Деяний апостольских видно, что Берияне приняли веру Христову благодаря успешной проповеди св. Апостола Павла и только укрепляли себя в этой вере чрез св. Писание, находя в Ветхозаветных пророчествах подтверждение тому, что говорил Апостол о смерти и воскресении Иисуса Христа (754[б]–755[б]).

Против православного учения о соборах протестанты делают следующие возражения.

(Гл. II). 1) Непогрешимым судьею в деле веры может быть только св. Писание, как не ложное Слово Божие, а не вселенские соборы; последние суть собрания человеческие и потому не надежные в истине (Пс.115:2; Рим.3:4). Вопреки этому мнению протестантов «Камень веры» утверждает, что св. Писание, как не всегда ясное и не для всех удобопонятное, не может быть единственным судьею и определителем в вопросах веры: такое значение принадлежит только святой истинной церкви Христовой. По поводу же второй части возражения замечается, что люди, хотя по естеству своему и подлежат заблуждению, но как руководимые и просвещаемые Духом Святым, не могут погрешать в истине (755[б]–757[б]).

2) Соборы не могут бесспорно и непогрешимо определять истины, так как лица, в них участвующие, способны к заблуждению, как свидетельствует Слово Божие: Ис.56:10; Иер.6:13, 14:14, 26:8; Иез.22:25–26; 2Пет.2:1; Деян.20:29–30. Кроме того, собор архиереев и книжников иудейских осудил на смерть Господа Иисуса Христа; многие вселенские соборы после Никейского также отступили от истины (757[б]–758[б]).

Но все приведенные свидетельства св. Писания не доказывают протестантской мысли о погрешимости соборов: в них говорится не о собраниях, а об отдельных пастырях и учителях и притом – церкви Ветхозаветной, не имевшей тех великих обетований, которые даны церкви Христовой (Мф.16:18; 1Тим. 3:15).

Кроме того, в указанных изречениях Слова Божия обличаются лицемерие и ложь иудейских лжепророков и фарисеев, а также порицается преступность народных возмущений против вестников воли Божией. Несправедливо замечание протестантов и о погрешимости вселенских соборов после Никейского: вселенские соборы, руководимые Духом Святым, не подлежат заблуждению; если же некоторые соборы отступили от истины, то это были соборы неправильные, не законные, каковы собрания ариан и последователей Македония, Нестория и др. (758[б]–760[б]).

3) В связи с мыслию о руководственном значении св. Писания в деле веры протестанты утверждают, что Слово Божие ясно и удобопонятно для всякого. В доказательство этого своего положения они указывают на: Втор.30:11; Пс.18:9, 118:105; 2Пет.1:19; 2Кор.4:3. В ответ на это мнение «Камень веры» 1) противопоставляет свидетельства св. Писания, в которых говорится о его неясности и трудности для нашего разумения (2Пет.3:16; Лк.24:27; Деян.8:31; Мф.13:36, 16:11, 24:15; Лк.18:34). 2) Указывает на разногласия протестантских сект в вопросах веры, которые необъяснимы при предположении ясности и удобовразумительности св.

Писания и 3) дает правильное объяснение приводимых в возражении свидетельств Слова Божия. Из указанных мест св. Писания видно, что иногда оно говорит о своей ясности и удобопонятности, иногда же о своей таинственности и трудности для разумения: значит, что одна часть св. Писания для нас ясна и открыта, а другая – мало доступна для понимания. Если в псалмах Давида говорится о ясности и близости к человеку заповедей Божиих, то с другой стороны в них же содержатся и молитвы св. Царя о вразумлении и просвещении в законе Господнем (Пс.118:18, **34, 135**). Это кажущееся противоречие в словах св. Писания объясняется тем, что заповеди закона Моисеева ясны и удобопонятны, по своему прямому и буквальному смыслу, но не для всех постижимы, по своему таинственному разумению. Например, ясны прямые повеления шестой заповеди десятословия, или заповеди об агнце пасхальном, но не для всех понятен их широкий и преобразовательный смысл.

Последнее из приводимых в возражении мест Слова Божия не относится к мысли протестантов, так как оно говорит не о Новозаветном св. Писании, а об устной проповеди св. Апостолов, не принимаемой неверными по особенному усмотрению Божию (760^{б} –766^{б}).

Полемическую речь с протестантами о св. Писании «Камень веры» дополняет замечаниями о степени неясности священных книг и о причинах некоторой темноты и таинственности Слова Божия. По степени удобопонятности и доступности для человеческого разумения все содержание св. Писания можно разделить на четыре части: книги исторические, пророческие, «таинства веры» – догматы о IIресв. Троице, воплощении Сына Божия, об оправдании и др. и заповеди, и нравоучения (766^{б}–767^{б}).

Причины, по которым не все открыто нам в Слове Божием, следующие: 1) в церкви Своей Господь установил такой порядок, чтобы между членами ее одни были учителями и пастырями, а другие учениками и пасомыми (Еф.4:11–12; 1Кор.12:29; Рим. 12:3–4). Но этот порядок расстроился бы и не имел бы значения, если бы Слово Божие для всех было ясно и понятно: в последнем случае всякий свободно, без постороннего руководства и научения, мог бы устроятъ свою религиозно-нравственную жизнь; 2) Если бы св. Писание было ясно для всех, то содержание его было бы открыто и для неверующих, не принадлежащих к церкви Христовой, что сопровождалось бы умалением его цены и достоинства (Мф.7:6).

3) При предположении ясности и удобопонятности для всех Слова Божия, оно не только утратило бы свою честь и почитание между христианами, но и сделалось бы для многих источником гордости и самомнения: ум человеческий, в совершенстве постигая тайны св. Писания, имел бы основание кичиться и хвалиться своею силою и проницательностию. Между тем неясность и трудность для понимания Слова Божия воспитывает в нас иные чувства: она побуждает нас обращаться как за наставлением к другим, так и с молитвою к Богу о просвещении и вразумлении нас при чтении св. Писания (767^{б}–770^{б}).

В заключение трактата «Камень веры» делает некоторые дополнительные замечания против протестантского взгляда на предание. Так,

1) указывает на противоречие протестантов, которые в принципе отрицают

предание, но на самом деле, в своем учении и обрядах, допускают многое такое, что имеет своим основанием это последнее, например, крещение младенцев, богодухновенность св. Писания, четверичное число Евангелий и проч. (770^{б}–772^{б}).

2) Протестанты восхваляют первенствующую церковь Христову, признают чистою и истинною и стремятся восстановить в своей общине. Но эта церковь в деле веры руководствовалась преимущественно св. преданием: на первых порах ее существования не было еще Новозаветного св. Писания, и притом в последнем изображена не вся деятельность Господа Иисуса Христа и св. Апостолов (772б–775а).

3) Некоторые из протестантов не прочь допустить предания, согласные с св. Писанием. Но кто дал право им делать выбор между преданиями? В церкви Христовой существуют одни только истинные предания, которые должны быть все принимаемы. Но и в этом пункте протестанты противоречат себе: на самом деле они отвергают предания, согласные с св. Писанием (пост св. Четыредесятницы) и признают такие, для которых нет в нем ясных оснований (чествование воскресного дня, время празднования св. Пасхи и вкушение св. Евхаристии до принятия пищи).

4) Причина, по которой протестанты особенно вооружаются против св. предания, заключается в новизне их исповедания: христианская древность, ее уставы и обычаи служат для них сильным обличением и неопровержимым свидетельством против их новоизмышленных догматов (775а–776б).

IX. Трактат о святейшей литургии. В предисловии к трактату содержатся общие предварительные замечания, имеющие отношение к главному предмету речи: 1) приводится различие между протестантским и православным взглядом на литургию, 2) дается понятие о жертве и ее необходимых свойствах, 3) указываются виды жертв, 4) определяется сходство и отличие между жертвою Евхаристическою и крестною жертвою Спасителя и 5) говорится о литургии, как таинстве и жертве.

1) По мнению протестантов, в церкви Христовой существует одна только

истинная жертва – крестная жертва Спасителя; литургия же есть только таинство, а не жертва. Между тем православная церковь удерживает за литургиею и последнее значение (777–779).

2) Под именем жертвы разумеется приношение Богу какого-либо вещественного дара, совершаемое законно-поставленным священнослужителем во свидетельство нашего благоговения и смиренного поклонения пред величием Божиим. Приношение жертвы сопровождается внешним священнодействием приносящего, например, молитвою, поклонением, воздеянием рук или возложением их на жертву, после чего она потребляется и уничтожается в честь и славу Божию (779–784).

3) Жертвоприношения существовали во все времена жизни рода человеческого: от Адама до Моисея и от Моисея до Христа приносились Богу жертвы патриархами и народом Еврейским. В церкви христианской существует двоякая жертва: одна кровная, которую принес Иисус Христос на Кресте, предав Самого Себя в умилостивительную жертву Богу-Отцу за грехи наши; другая – бескровная, состоящая в приношении Тела и Крови Христовых под видом хлеба и вина в таинстве Евхаристии (784–785).

4) Та и друга я жертва имеют то сходство между собою, что в них один

приносящий – Господь Иисус Христос и одно приносимое – пречистое Тело и Кровь Его. Различие же между ними следующее: 1) кровная жертва однажды принесена нашим Спасителем на Кресте и не может повторяться (Рим.6:9), бескровная же будет совершаема в церкви христианской во все времена до второго пришествия Христова; 2) кровная жертва сопровождалась истинною смертию Господа на Кресте, в Евхаристии же смерть Христа происходит только таинственно и знаменательно; 3) крестная жертва была однажды принесена за грехи всего мира

(Евр.10:14), бескровная же есть употребление и пользование этою великою и спасительною жертвою для душевных нужд верующих, 4) крестная жертва совершалась в три часа времени, бескровная же ежедневно приносится христианскими священниками видимым образом и на видимых жертвенниках; 5) крестная жертва имеет бесконечную цену и величие, бескровная же имеет силу, сообразную с религиозно-нравственными нуждами верующих (786–788).

5) Святая Евхаристия имеет двоякое свойство: она есть таинство и жертва. Различие между ними состоит 1) в том, что в таинстве под внешними видами мы принимаем духовные благодатные дары Божии: в жертве же мы приносим самое ценное для нас Богу, выражая этим наше благоговение и прославление Господа; 2) в Евхаристии, как таинстве, мы принимаем пищу духовную, а как в жертве, приносим удовлетворение и умилостивление Богу за грехи наши; 3) таинство приносит пользу и освящение только приемлющему, жертва же благодетельна и спасительна и для других, не только отсутствующих живых, но и для умерших (788–789).

Главное положение трактата «Камень веры» выражает такими словами: «в литургиах по вся дни бываемых, приносится истинная и свойственная бескровная жертва, и сия есть святейшая евхаристиа (по общему речению) или Тело и Кровь Христова, под видом хлеба и вина освящаемая, и Богу приносимая» (790).

(Гл. I). Это положение трактата доказывается:

во-первых, свидетельствами св. Писания Ветхого Завета. Здесь мы находим указания на евхаристическую жертву в прообразах и пророчествах. Прообразами таинства Евхаристии служили: 1) бескровное жертвоприношение Мелхиседека, царя Салимского (Быт.14:18–20), который прообразовал собою Господа Иисуса Христа (Пс.109:4; Евр.7:1–3, 21–25).

Значение этого довода в пользу жертвенного характера Евхаристии протестанты стараются ослабить тою мыслию, что, хотя Мелхиседек и был прообразом Иисуса Христа, но не в отношении к жертве, так как хлеб и вино он принес не как жертву Богу, а как пищу Аврааму и его рабам. Но это мнение противников не согласно как с контекстом речи указанного библейского свидетельства, так и с святоотеческим его толкованием: при протестантском толковании не видно, в чем выразилось священство Мелхиседека, поскольку «священник без истинныя жертвы быти и нарицатися не может»; кроме принесения хлеба и вина ни о какой еще жертве Мелхиседека не известно (791[а]–795[а]).

(Гл. II). 2) Кропление Моисеем народа Еврейского жертвенною кровию в знак вступления его в завет с Богом при горе Синае (Исх.24:8; Евр.9:19–20; Лк.22:20; 1Кор.11:25; Мф.26:28; Мк.14:24). Это была жертва Богу; а потому и тайная вечеря Спасителя, как исполнение указанного Ветхозаветного прообраза, была истинная жертва Тела и Крови Христовой, чрез которую (жертву) установлен был Господом Новый Завет между Богом и людьми (795[а]–796[б]).

(Гл. III). В Ветхозаветных пророчествах также открыты были некоторые свойства Евхаристической жертвы. Так, предвозвещалось: 1) о Новозаветных священниках, имеющих во все времена приносить величайшую жертву Богу – Тело и Кровь Христову (1Цар.2:35; Ис.66:21; Иер.33:17–18); 2) об участии в этой жертве язычников (Ис.19:19, 21) и 3) о повсеместном распространении и превосходстве ее пред Ветхозаветными жертвами (Мал. 1:11). Правда, протестанты «жертву чисту» в пророчестве Малахии понимают в смысле добрых дел; но такое толкование неправильно 1) по тому, что добрые дела наши, по учению самих же протестантов,

не имеют в себе истинной чистоты и святости; 2) по тому, что пр. Малахия жертву христианскую по чистоте и совершенству противополагает жертвам иудейским, чем доказывается, что речь идет о св. Евхаристии, «ибо вся прочая яже приносим, множицею бывают пороку и несовершенству причастно» и 3) по тому, что пророк говорит о жертве новой, которая должна последовать за жертвами иудейскими, но добрые дела всегда были между Ветхозаветными праведниками и свойственны не одним христианам (796б–799б).

(Гл. IV). Во-вторых, свидетельствами св. Писания Нового Завета. 1) Слова, с которыми Господь Иисус Христос преподал св. Апостолам на тайной вечери пречистое Тело и Кровь Свою (Лк.22:19; 1Кор.11:24; Лк.22:20; Мф.26:28) ясно и решительно убеждают в том, что, преподаваемое – не только пища, но и жертва, приносимая Богу Отцу как за св. Апостолов, так и за всех людей. Если бы Тело и Кровь Христовы на тайной вечери были только пищею, Христос, предлагая их ученикам, только бы и именовал последних, а не упоминал о многих, не присутствующих на вечери, и не присоединил бы, что Тело и Кровь Его преподаются во оставление грехов. А если Тело и Кровь Христовы на тайной вечери были жертвою, то такою же они остались и в приношениях Апостолов и их преемников. Точно также настоящее время глаголов в словах Спасителя и выражение «за вы ломимое» убеждают в том, что речь идет о жертве бескровной, приносимой на тайной вечери, а не о жертве будущей – крестной (800а–802а).

2) В беседе с женою-самарянкою (Ин.4:19–23) Иисус Христос говорил о поклонении, которое, по смыслу параллельных мест св. Писания (Быт.22:5; Ин.12:20; Деян.8:27), означает приношение жертвы. В частности, Господь предвозвестил то свойство Евхаристической жертвы, что она в отличие от жертвоприношений иудейских и самарянских, не будет достоянием одного какого-либо народа, а на всяком месте будет приноситься Богу Его истинными поклонниками (802а–804а).

(Гл. V). 3) В посланиях св. Апостола Павла есть неоднократные свидетельства о св. Евхаристии, как жертве Богу. Так, а) указывается на существование между христианами истинной и богоугодной жертвы, в которой не могут участвовать не только идолопоклонники, приносящие жертвы бесам, но и Иудеи, живущие под законом Моисеевым (1Кор.10:14, 16, 18–21; Евр.13:10); б) по слову св. Апостола, жертва и закон почитания Бога так тесно связаны между собою, что с изменением последнего изменяется и первая. Поэтому, если была жертва в период патриархальный и подзаконный, то должна быть она и во времена Евангельские (Евр.7:12); и в) Христос, как истинный и вечный Первосвященник (говорит св. Апостол), должен иметь и соответствующую Себе жертву, также вечную и нескончаемую во времени (Евр.8:1–3), какова и есть Евхаристия. Наконец, св. Апостолы самим делом совершали св. Евхаристию и приносили жертву Богу, как о том повествуется в книге Деяний Апостольских – 13:2 (804а–807б).

(Гл. VI). В-третьих, определениями вселенских и поместных соборов. Так, шестой вселенский собор утвердил и одобрил литургии: свв. Апостола Иакова, Василия Великого и Иоанна Златоуста; отверг ересь армян, приносивших для бескровной жертвы Тела и Крови Христовых одно вино, без смешения его с водою; запретил совершать Евхаристию в домовой церкви без воли епископа, а также не разрешил соединять с нею приношения плодов и раздаяния их народу вместе с пречистыми Тайнами. Карфагенский поместный собор в одном из своих правил

повелел приносить в Евхаристической жертве только хлеб и вино, смешанное с водою (807б–808а).

(Гл. VII). В-четвертых, учением святых отцев церкви. По мнению святых отцев (Кирилла Иерусалимского, Афанасия Великого и Иоанна Златоуста), литургия, как умилостивительная жертва Богу, приносит великую пользу и утешение душам умерших христиан. По этому-то св. Ефрем Сирин пред своею смертию усердно просил живущую с ним братию совершать за него бескровную жертву Тела и Крови Христовой. В виду величайшей святости и важности литургии свв. отцы (Тимофей Александрийский и Киприан) запрещали совершать ее за сознательных и добровольных убийц, а также за тех из умерших, которые назначали священника попечителем и распорядителем своего имущества. По той же причине св. Иоанн Златоуст внушал своим пасомым заботиться о достойном нравственном приготовлении к принятию св. ТаИн.По мнению св. отцев церкви, прообразами Евхаристической жертвы в Ветхом Завете служили хлеб и вино, принесенные Аврааму Мелхиседеком, царем Салимским; о ней же предвозвещали и слова Притчей Соломоновых – 9:1–2. Наконец, св. отцы церкви высказывали мысли, что Христос прежде Своей крестной смерти Самого Себя принес в жертву Богу-Отцу за тайною вечерию, и что в настоящее время на алтарях христианских приносится та же бескровная жертва, которую совершил тогда Христос с Своими учениками (808б–814б).

Относительно учения отцев церкви о литургии протестанты замечают, что они называют таинство Евхаристии жертвою потому, что оно изображает и напоминает собою крестную смерть Господа. Но вопреки этому объяснению святоотеческого взгляда на литургию «Камень веры» утверждает, что литургия есть истинная и действительная жертва сама по себе, а не только по изображению крестной смерти Спасителя (814б–815б).

(Гл. VIII). В-пятых, соображениями разума, основанными на св. Писании.

1) Жертвы составляют необходимую принадлежность всякой религии и

существовали всегда в роде человеческом, начиная со времен первых людей (Быт.4:3–4; 8:20). Жертвоприношение тесно связано с верою в Бога: с процветанием боговедения и богопочитания умножались и жертвы, а с оскудением веры в людях они прекращали свое существование (3Цар.19:10; 2Пар.15:3; Дан.3:38). Жертва есть выражение чести, подобающей одному Высочайшему Существу; основание ее коренится во врожденном человеку чувстве зависимости и преданности Богу. Поэтому и христиане должны почитать Бога соответствующею Новому Завету жертвою (815б–818а).

Вопреки этому протестанты думают, что христианская вера не нуждается в особой жертве: жертва в Новом Завете есть всякая добродетель, например, вера, молитва, покаяние и проч. Кроме того, по их мнению, в христианской церкви есть своя жертва, это – крестная смерть Спасителя. Но христианские добродетели (возражает «Камень веры») не суть истинные жертвы, между тем как в названном трактате речь идет о жертве внешней и видимой, подобной жертвоприношениям Ветхозаветным. Что касается крестной жертвы Спасителя, то она была принесена однажды и повторяться уже не может; остаются только плоды ее – наше искупление и спасение. Но вера христианская нуждается в такой жертве, которая бы непрестанно была приносима Богу как в умилостивление за наши грехи, так и во свидетельство нашего почитания и преданности Ему (818а–819а). Кроме того, христианская жертва, подобно жертвам Ветхозаветным, должна быть действием,

установленным по повелению Божию; но таковым не может быть жертва крестная (819аб).

2) Если мы отнимем от Евхаристии характер жертвы, то допустим, что

Ветхозаветная религия выше и совершеннее Новозаветной: иудейская церковь имела жертвы как вещественные, так и духовные (или добродетели своих членов), а церковь христианская ограничивается только этими последними (819б–820а).

3) Человек состоит из души и тела и потому, должен воздавать честь Богу тою и другою частию своего существа. Выражения внутреннего, душевного его служения Богу суть: вера, надежда, любовь и страх Божий, а внутреннего – жертва. Отрицание последней было бы лишением Бога чести, исключительно Ему одному свойственной (820б–821а).

4) Основания, на которых утверждались жертвоприношения в Ветхом Завете

сохранились и в христианстве. Так, а) Евреи приносили Богу жертвы внешние, вещественные, потому что они были не Ангелы, а люди, обличенные плотию, и служившие Богу не только духом, но и телом; б) приносили в жертву Господу кровь животных, воспоминая в будущем искупительную крестную смерть Христову и в) жертвами выражали свою преданность Богу, благодарность за Его благодеяния и просьбы о Его будущих милостях. Те же побуждения обусловливают существование и христианской жертвы: только последняя не есть прообраз будущей смерти Христовой, а ее воспоминание и пользование спасительными плодами для целей спасения (821б–822а).

5) Особенный нравственный закон и отдельная вера требуют и своей особенной жертвы (Евр.7:12). Но христиане имеют свой евангельский закон и свою особенную веру Христову, отличную от религий – иудейской и языческой; поэтому должны иметь и соответствующую им жертву, какова и есть Евхаристия (822а–823а).

6) Все христианские таинства священник принимает от другого иерархического лица; Евхаристию же сам преподает себе. Это значит, что она – не только таинство, но и жертва, в которой священник имеет значение и совершителя, и причастника. Та же истина доказывается и тем соображением, что все другие таинства совершаются одним действием; Евхаристия же совершается и действием, или освящением даров «и после действия, сиречь, после освящения, пребывает тайна тела и крове Христовы» (823а–824а).

7) Где существует алтарь, там должен быть и священник, и жертва. В церкви Христовой есть свой алтарь или жертвенник; о нем говорит св. Апостол Павел (Евр.13:10), и свидетельствуют многие св. отцы церкви. Поэтому христиане имеют и свою жертву – Евхаристическую (824а–825а).

8) Наконец, доказательством мысли о значении литургии, как жертвы, служит глубокая древность и повсеместная распространенность христианского обычая совершать бескровную жертву Тела и Крови Христовых: с самого начала христианской церкви, во все времена и у всех народов, принявших веру Христову, приносилась бескровная Евхаристическая жертва; а быть не может, чтобы церковь вся предана была заблуждению, и только один Лютер постиг истину (825а–826б).

В полемической части трактата указываются и опровергаются следующие возражения протестантов против православного учения о литургии.

(Гл. I). 1) Всякий верующий во Христа, по свидетельству Слова Божия, есть священник, и всякая христианская добродетель есть жертва (1Пет.2:5, 9; Апок.5:10, 20:6; 2Кор.3:6; Пс.50:19, 21, 140:2, 4:6, 49:14; Евр.13:16). Господь желает от нас,

говорят протестанты, именно жертв духовных, добродетелей, а не бескровного приношения Тела и Крови Христовых (827[а]–828[а]).

В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что священство может быть понимаемо двояко: в смысле собственном (как звание, сообщаемое чрез епископскую хиротонию) и в смысле духовном, метафорическом. Равным образом и под именем жертвы разумеются одинаково как жертвы духовные, или христианские добродетели, так и жертвы «сущия и свойственныя». Те и другие жертвы не исключают друг друга: они должны существовать вместе и взаимно украшать и дополнять друг друга (828[а]–832[а]).

2) Христос, как вечный Первосвященник (Пс.109:4; Евр.5:6, 7:23–24), не имеет нужды в земных наследниках и преемниках Себе по священству. Поэтому нынешние священники не суть истинные и действительные; а если нет истинных священников, то не может быть и истинной жертвы (832[б]).

Против этого мнения протестантов «Камень веры» возражает, что нынешние христианские священники не имеют значения наследников и наместников Христа, Ему равночестных и равновластных; они – только служители Христовы. Поэтому, как учительское достоинство Спасителя не исключает и человеческого учительства (Мф.23:8; 1Тим.2:7 и 1Тим.1:11), так и Его священство не устраняет других священников, низших и служебных Ему (832[б]–833[б]).

3) По учению св. Апостола Павла (Евр.9:26, 28, 10:10, 14), для отпущения

наших грехов достаточно одной крестной смерти Христовой. Поэтому, говорят протестанты, приношение бескровной жертвы не только излишне, но и равносильно уничтожению крестной жертвы Спасителя (834[а]).

На это возражение «Камень веры» отвечает: а) если отпущение наших грехов совершается только чрез крестную смерть Христову, то излишни были бы – крещение, Евхаристия и все жертвы закона Моисеева, так как Христос умер за всех людей без различия времен и народов (2Кор.5:15; Апок.13:8). Но как указанные христианские таинства и жертвы Моисеевы не теряют своего значения от крестной жертвы Спасителя, так точно и последняя не делает излишнею бескровной жертвы Тела и Крови Христовых; б) литургия есть только воспоминание и изображение крестной смерти Спасителя, и потому не только не исключает, но предполагает и утверждает ее. Если, по словам св. Апостола, для спасения нашего от грехов достаточно одной крестной жертвы Христовой, то это не делает излишнею и жертвы бескровной, а значит только то, что для избавления людей от греха не должно требовать вторичной, или многократной искупительной жертвы от Господа (834[б]–835[б]).

Правда, протестанты в оправдание своего отрицания бескровной жертвы указывают на Евр.10:18, где говорится, что приношение за грехи не нужно там, где уже даровано их прощение. Но бескровная жертва необходима: а) как изображение и воспоминание жертвы крестной, б) как основание Новозаветного закона и христианской веры, в) как выражение нашего величайшего почитания и покорности Богу и г) как средство к усвоению спасительных плодов крестной смерти Христовой (835[б]–836[б]).

4) По мнению протестантов, последнее слово, сказанное Христом с Креста (Мф.19:30), свидетельствует о том, что чрез крестную смерть Сына Божия «совершилось» все, что потребно для человеческого спасения. Но правильное объяснение предсмертного изречения Господа, которое дают св. отцы церкви, не оправдывает этой протестантской мысли: слово Христово относилось не к

благодатным средствам нашего спасения, а к Ветхозаветным пророчествам о смерти Христа (836б–837а).

5) Протестанты указывают на слова установления таинства св. Причастия, в которых будто бы нет повеления Христова приносить Евхаристию, как жертву Богу (Мф.26:26). Вопреки своим противникам «Камень веры» утверждает, что это повеление заключается в словах Господа: «*сие творите в Мое воспоминание*» (Лк.22:19; 1Кор.11:24), так как «творить» = порою «приносить жертву». Но более твердый довод в пользу своей мысли «Камень веры» находит в том, что Христос на тайной вечери Тело и Кровь Свою под видом хлеба и вина принес в жертву Богу-Отцу за Апостолов и всех людей (Лк.22:19, 20) и заповедал то же совершать ученикам во все времена в память Его (837а–838б).

(Гл. II). 6). Протестанты говорят, что Евхаристия не может быть вместе таинством и жертвою, так как они – противоположны друг другу: в первом мы принимаем благодать от Бога, во второй сами нечто даем Ему. Притом же жертва составляет приношение Богу, а не пищу для людей, как Тело и Кровь Христовы в таинстве Евхаристии.

В ответ на это возражение «Камень веры» указывает на Ветхозаветный прообраз Евхаристии – агнец пасхальный, который был вместе и таинством, и жертвою: он приносился Богу, как умилостивительный выкуп за первенцев и в то же время съедался людьми; точно также и другие Ветхозаветные жертвы (кроме жертвы всесожжения), после возношения их пред Господом, потреблялись приносящими и священниками (838б–840а).

7) Крестная смерть Иисуса Христа, по мнению протестантов, имеет бесконечную цену в деле нашего спасения. Если же, кроме нее, признается необходимою еще бескровная жертва Евхаристии, то чрез это пренебрегаются и умаляются искупительны заслуги Христовы.

Против этого довода противников «Камень веры» говорит, что и мы, православные, признаем бесконечное величие крестной смерти Христовой и бескровную жертву приносим не за слабость, или недостаточность искупительных заслуг Сына Божия; напротив, бескровная жертва и нужна для того, чтобы она служила постоянным и незабвенным воспоминанием крестной смерти Христовой (840а–841а).

8) Если во время литургии, говорят протестанты, приносится истинная жертва Богу, то священники всякий раз при совершении этой службы, немилосердно убивают Христа, так как приносимое в жертву должно быть умерщвляемо.

В ответ на это мнение противников «Камень веры» говорит, что не все, приносимое в жертву Богу, умерщвляется: только существа живые подвергаются смерти при жертвоприношении, а вещи неодушевленные потребляются и уничтожаются соответствующим образом. Так как литургия есть образ и воспоминание крестной смерти Христовой, то и последняя представляется здесь только мысленно и изобразительно, а не естественно. А как в литургии приносится Богу Тело и Кровь Христовы под видом хлеба и вина, то они и потребляются ядением по совершении бескровной жертвы (841аб).

9) Протестанты восстают против названия литургии *бескровною* жертвою и указывают на слова св. Апостола Павла, что «без кровопролития не бывает оставления грехов» (Евр.9:22).

«Камень веры», отвечая на это возражение, утверждает совершенную истину слов Апостола: в Ветхом Завете приносилась Богу за грехи людей кровь животных,

а в Новом – мы спасены от греха пречистою Кровию И. Христа. Можно также сказать, что и во время литургии Кровь Христова изливается под видом вина. «Бескровная же жертва, того ради нарицается, яко не имать крови, под видом крови, но имать кровь Христову, под видом вина сокровенную» (842^{аб}).

и 10) Протестанты говорят: всякий завет имеет силу со смерти завещающего; литургия есть Новый Завет Христов и потому получает свое значение от Его смерти. А так как она совершается многократно, то и Христос должен умирать часто и многократно.

В ответ на это возражение «Камень веры» кратко замечает, что литургия не имеет значения нового учреждения Завета Христова, а есть только повторение и воспоминание одного и того же Завета, который Господь установил на земле Своею крестною смертию (842^{б}–843^{а}).

X. Трактат о святых постах. В предисловии к трактату содержатся общие предварительные сведения о посте: 1) дается о нем понятие, 2) указываются виды поста и 3) определяются его составные части.

1) Постом называется добровольное воздержание человека от той или другой пищи.

2) Пост бывает: духовный, нравственный, естественный и церковный. Под первым разумеется в Слове Божием воздержание и удаление человека от грехов (Ис.58:5–7); второй есть умеренность в пище и питии, соблюдаемая как ради здоровья телесного, так и для благочестия и строгости жизни, третий – совершенное удаление от пищи и пития (пред причастием Тела и Крови Христовой) и четвертый – воздержание от пищи по предписаниям и правилам св. церкви Христовой. Последний пост бывает повсеместный и общий, если он соблюдается всею православною церковию, и местный или частный, если его содержит одна какая-либо церковь или отдельный человек по своему добровольному желанию (846–848).

3) Пост составляют следующие три элемента: время вкушения пищи, ее количество и качество.

В Ветхом Завете временем вкушения пищи для постящихся был вечер (Суд.20:26; 2Цар.1:12; 3:35). В Новозаветной же православной церкви не установлено определенного и неизменного правила относительно этого: во дни поста каждый из верующих постится до того часа, до которого позволяют его силы и усердие. Равным образом не определяет церковь и количества пищи постящимся; общим правилом относительно меры ядения служит то, что постная пища должна употребляться только для укрепления и поддержания наших сил, а не для удовольствия и пресыщения.

Более подробные и точные правила существуют в православной церкви относительно качества пищи постящихся: только известный род пищи предписывает церковь употреблять своим членам во время поста. В этом последнем пункте православные значительно расходятся с протестантами, которые, если признают отчасти время и количество употребляемой в пост пищи, то совершенно отрицают ее качество (848–850).

В положительной части трактата содержится учение о следующих предметах: 1) пост заповедан человеку Богом и своим основанием имеет Слово Божие; 2) церковь Христова имеет власть издавать законы и правила о постах; 3) о постах православной церкви: св. Четыредесятнице, четырех годичных постах, о качестве постных яств и о посте в среду и пятницу (851–852).

(Гл. I). Первое положение доказывается прежде всего свидетельствами св. Писания Ветхого и Нового Завета. Из них можно видеть, что пост заповедан человеку Самим Богом в раю (Быт.2:16–17): его требовал Господь от грешников, как внешнего выражения их раскаяния и обращения к Богу (Иол. 2:12, 15–16); пост почитался Ветхозаветными праведниками за высокую добродетель вместе с молитвою и милостынею (Тов.12:8).

(Гл. II). В Новом Завете И. Христос разъяснил характер истинного христианского поста (Мф.6:16), предрек время, когда Его последователи будут поститься (Мф.9:14–15; Мк.2:18–20; Лк.5:33–35), указал на силу поста против злых духов (Мф.17:21; Мк.9:29) и заповедал христианам тесный и скорбный путь к царствию Божию (Мф.7:13–14; Лк.13:24). Св. Апостолы также предписывали уверовавшим во Христа воздерживаться от неблагочиния, плотоугодия, пиянства (Рим.13:13–14; Еф.5:18; Кол.3:5) и убеждали пребывать в посте (1Кор.7:5; 1Кор.6:4–5, 11:27), в бодрствовании и трезвости (Сол.5:6; 1Пет.1:13, 5:8; – 853[а]–855[а]).

(Гл. III). Кроме приведенных свидетельств о посте Слово Божие представляет для нашего научения и назидания многочисленные примеры постившихся людей как во времена церкви иудейской, так и христианской. Так, в Ветхом Завете постились: Моисей (Исх.24:18, 34:28), св. Царь Давид (2Цар.3:35, 12:16; Пс.31:13, 108:24), пророк Илия (3Цар.19:8), Неемия (1:4), Иудифь (8:6), Есфирь (4:14), пророк Даниил (10:2–3), Ниневитяне (Ион.3:5; Мф.12:41). В каких-либо важных случаях общественной жизни постился весь народ Израильский (Суд.20:26; 1Цар.7:6, 31:13; 2Пар.20:3; Иер.36:9).

(Гл. IV). В Новом Завете примером поста служат: Господь наш Иисус Христос (Мф.4:2; Мк.1:13; Лк.4:4), Иоанн Креститель (Мф.3:4, 11:18), св. Апостолы (Деян.13:2–3, 14:23), Анна пророчица (Лк.2:36–37) и Корнилий сотник (Деян.10:30). И после времен апостольских в церкви Христовой были бесчисленные постники в лице великих подвижников и пустынников, каковы: свв. Павел Фивейский, Антоний Великий, Евфимий, Савва, Макарий и др. (855[а]–859[б]).

(Гл. V). *Во-вторых,* необходимость и важность поста доказывается его многоразличною пользою: а) пост есть лучшее средство для обуздания плоти и верное орудие для победы над страстями: б) он располагает душу человека к молитве и Богомыслию; в) чрез пост мы служим Богу и выражаем свое почитание и благоговение к Нему; г) приносим Ему удовлетворение за наши грехи и умилостивляем Его праведный гнев на нас и д) приобретаем заслугу пред Богом и испрашиваем себе благ временных и вечных (859[б]–862[а]).

В-третьих, для доказательства той же мысли приводятся свидетельства святых отцев церкви. Они убеждали своих пасомых хранить пост, как установление Божие, как охрану против грехов и спасительное средство благоугождения Богу (867[аб]). По их учению, пост имеет великое значение для преспеяния в доброй жизни: он облегчает нашу молитву, отвлекает внимание от земных благ, располагает к милостыне и дает оружие против злых духов. Правда, не всякий в силах постоянно поститься, но всякий может воздерживаться от наслаждений и неумеренности в пище и питии: последняя – источник всяких грехов и страстей в человеке (862[а]–863[б]; ср. 866[б]).

Пост способствует умерщвлению в человеке стремлений к худым делам; он необходим для нас как одно из средств к покаянию; последнее без поста не может быть плодотворным (866[б]).

2) Второе положение, – именно то, что св. церковь Христова имеет власть определять законы о постах и обязывать своих членов к их исполнению, – доказывается свидетельствами св. Писания и постановлениями церковных соборов.

(Гл. I). В Ветхом Завете жрецы и левиты имели право издавать постановления, обязательные для народа (Втор.17:10–12). Даже главы семейств иногда делали завещания, которые свято соблюдались всеми последующими потомками их рода (Иер.35:6). В частности – относительно постов неоднократно издавали повеления цари и старейшины Еврейского народа. Так, были установлены посты: царем Саулом (1Цар.14:24), Иосафатом (2Пар.20:3), Ездрою (2Ездр.8:49–50), Есфирью и Мардохеем (Есф.9:30–31). Царь Ниневии, тронутый проповедию пророка Ионы, также объявил пост для всех своих подданных (Ион.3:7). Если в Ветхом Завете вожди и руководители народа налагали на него посты и обязывали к повиновению, то тем более имеет это право св. церковь Христова (868[а]–870[а]).

(Гл. II). В Новом Завете И. Христос дал Апостолам и их преемникам власть вязать и решить (Мф.18:17–18), т. е., делать законоположения, которые обязаны исполнять пасомые (Мф.23:4). Господь послал в мир Апостолов (а потом чрез них и их преемников) вместо Себя п потому облек их особенною властию по отношению к верующим (Ин.20:21; Лк.10:16). Св. Апостолы, действительно, приписывали себе эту «власть законоположения» и «правосудия» (1Кор.4:21; ср.Пс.2:9, 7:44); давали повеления христианам (1Сол.4:2), которые считали исходившими от Духа Святого (–8); убеждали верующих повиноваться как власти вообще (Рим.13:1, 2, 5), так и в частности – своим наставникам и руководителям духовным (Евр.13:7, 17).

Таким образом, из учения Господа и Апостолов ясно можно видеть, что церковь Христова имеет власть установлять законы, касающиеся духовно-нравственной жизни верующих (870[а]–872[б]).

Доказательством того служат и соборы церковные – вселенские и поместные. Первый собор апостольский в Иерусалиме сделал некоторые новые постановления (Деян.15:28–29), которые были приняты всеми первенствующими христианами. И в последующее время св. отцы церкви на вселенских и поместных соборах издавали свои правила и определения, за пренебрежение и отвержение которых угрожали разными прещениями и отлучением от христианского общества (872[б]–873[б]).

К приведенным доводам в пользу права церкви делать постановления о постах, можно присоединить и тот, что мирские начальники – цари и владыки – имеют власть издавать законы для управления своими подданными. Почему же церковь Христова не может делать своих постановлений в видах порядка и благоустройства духовной жизни верующих?

Правда, всем христианам дан для руководства закон Евангельский, но он не исключает и законов церковных. Закон Евангельский – общий и требует частных постановлений и решений со стороны церкви. Так, напр., Евангелие повелевает нам причащаться Тела и Крови Христовых, но не говорит о том, как и когда приступать к св. Тайнам. Равным образом заповедь Христа требует крещения для всех, желающих быть членами Его церкви, но не определяет того, как и в каком возрасте должно принимать таинство св. крещения. Все эти частные вопросы и находят себе решение в законах и правилах церковных (873[б]–874[б]).

3) Пост св. Четыредесятницы имеет свое происхождение от св. Апостолов: он ясно узаконяется 69 апостольским правилом.

(Гл. I). Церковные соборы – вселенские и поместные – говорят о посте св. Четыредесятницы, как об известном и твердо установившемся обычае христианской

церкви; следовательно, предполагают его апостольское происхождение. Так, делают упоминание об этом посте отцы первого и шестого вселенских соборов. В одном из своих правил последний собор замечает, что Армяне в субботы Великого поста вкушают сыр и яйца, что строго воспрещается собором. Поместный собор Гангрский предает проклятию того, кто произвольно разрешает хранимые церковию посты. Лаодикийский поместный собор в своих правилах также четыре раза упоминает о посте св. Четыредесятницы. Он запрещает в первую неделю Великого поста допускать к крещению оглашенных; не дозволяет совершать в св. Четыредесятницу проскомидий (кроме субботы и воскресенья), браков, обедов по умершим и иных пиршеств (875[а]–877[б]).

(Гл. II). Святые отцы и учители церкви в своих писаниях часто говорят о Великом посте. Так, св. Игнатий Богоносец убеждает соблюдать пост во всю св. Четыредесятницу, как принято между христианами. Свв. Василий Великий, Григорий Назианзен, Иоанн Златоуст и Амвросий Медиоланский видят образ Великого поста в 40-дневном посте Господа Иисуса Христа. Св. Кирилл Иерусалимский убеждает пользоваться Великим постом, как временем покаяния и душевного очищения. Св. Амвросий Медиоланский призывает христиан поститься во св. Четыредесятницу не только для себя, но и ради оглашенных, готовящихся к св. крещению. Св. авва Дорофей говорит, что как в Ветхом Завете законом Моисеевым повелено было Израильтянам приносить десятину Богу от всех имений, так и нам заповедано св. Апостолами, чтобы в Великом посте мы посвящали Богу десятую часть наших годичных дней. Пост Четыредесятницы, по словам того же св. отца, приносит нам великую душевную пользу, если проводится, как должно. Для этого последнего необходимо соблюдение двух условий: умеренности в пище и питии и воздержания от грехов – клеветы, лжи, празднословия, гнева и др. (877[б]–882[а]).

(Гл. III). Пост св. Четыредесятницы установлен св. Апостолами по следующим причинам: 1) для того, чтобы мы подражали 40-дневному посту Спасителя (Ин.13:15; 1Пет.2:21; Еф.5:1; 1Кор.11:1); 2) для общего и всенародного покаяния во грехах; 3) для очищения и нравственного приготовления к достойному сретению праздника св. Пасхи; 4) для оправдания в жизни христиан пророчества Христова, что ученики Его будут поститься во дни удаления от них Жениха (Лк.5:35), или во время воспоминания о Его страданиях и смерти и 5) для посвящения Богу десятой части нашего лета, по рассуждению св. отцев церкви (882[а]–883[б]).

Кроме поста, св. Четыредесятницы православная церковь содержит три годичных поста: перед праздниками – свв. Апостолов Петра и Павла, успения Божией Матери и рождества Христова. Не без основания установлено св. церковию это четверичное число постов в году.

1) В Ветхом Завете Евреи соблюдали четыре поста в разные месяцы года (Зах.8:19). Если они постились четырехкратно в год, то тем более должны это делать христиане, имеющие более совершенный закон и призванные к более высоким добродетелям. Правда, мы свободны от подражания Иудеям (Гал.4:31); но эта свобода касается религиозных обрядов, а не молитв, постов и других Ветхозаветных учреждений, имеющих отношение к покаянию и благочестию жизни.

2) Четверичное число постов соответствует четырем временам года. Поэтому в каждом из них мы благодарим Бога за прожитую часть года и испрашиваем Его помощи и благословения на благополучное течение будущего времени.

3) Кроме этих общих оснований каждый из постов имеет свои особенные. Так, пост св. Четыредесятницы установлен церковию по вышеизложенным причинам.

Пост после праздника св. Пятидесятницы (или Петров) – для того, чтобы мы выражали как благодарность Богу за ниспослание нам Духа Святого – Утешителя, так и скорбь о видимом, телесном удалении из мира Христа в день вознесения. Кроме того, этим постом мы воздаем почитание и благодарность св. Апостолам, просветителям вселенной. Пост в августе месяце (или Спасов) учрежден церковию с целию приготовить нас к достойной встрече праздников преображения Господня и успения Божией Матери. Чрез пост мы должны очищаться и исправляться душею и тем соответствовать преображению Господа и иметь надежду на будущее славное преображение наше (Флп.3:21). Августовским постом мы подражаем также и Божией Матери, которая, если все дни своей жизни проводила в посте, то особенно перед своею блаженною кончиною. Пост пред рождеством Христовым установлен церковию для приготовления нас к достойной встрече как родившегося ради нас Господа, так и будущего нашего Судии и Мздовоздаятеля (883[а]–886[б]).

Протестанты полагают пост в умеренном употреблении пищи, а не в качестве ее: можно, говорят они, соблюсти пост и при вкушении мяса, масла и проч., но только в умеренном и ограниченном количестве. Между тем, по учению православной церкви, пост состоит не только в умеренности и скудости принимаемой пищи, но и в воздержании от некоторых брашен, как то; мяса, сыра, масла, молока, яиц и иногда рыбы, соответственно величию и важности поста. При этом на указанные брашна православная церковь смотрит не как на нечистые, а как на неприличные времени поста.

Это запрещение церкви некоторых брашен для постящихся имеет некоторые основания в Слове Божием. Так, Господь не дозволил нашим прародителям вкушать от всех дерев райских (Быт.2:16–17); закон Моисеев запрещал в некоторые дни вкушение квасного хлеба (Исх.12:19–20); пророк Даниил и его друзья не употребляли мясных брашен в плену Вавилонском (Дан.10:3, 1:8–16). В Новом Завете мы видим пример воздержания от этих брашен в лице Иисуса Христа, Иоанна Предтечи и св. Апостолов. Первенствующие христиане и последующие многочисленные угодники Божии также навсегда отказывались от вкушения мясной пищи.

И мы во дни святых постов воздерживаемся от некоторых брашен, повинуясь уставам матери нашей – церкви. Если врачи телесные иногда предписывают больным воздержание от той или другой пищи и находят себе доверие, то тем более имеет власть установлять законы о постах св. церковь, заботящаяся о нашем душевном спасении. Запрещая вкушение мясных брашен во дни поста, она имеет целию удручить и ослабить наше тело и поработить его духу (1Кор.9:27; 4:11; Кол.3:5). При этом, требуя от постящихся удаления от мясных брашен, св. церковь не определяет особенных правил относительно количества постной пищи, так как оно может быть различно, соответственно возрасту, силам и условиям жизни человека (887[а]–891[б]).

Пост в среду и пятницу есть установление апостольское, так как о нем, подобно посту св. Четыредесятницы, ясно упоминается в 69 апостольском правиле. Многие из святых отцев церкви говорят об этом посте и указывают основание его в том, что в среду происходил совет иудейских первосвященников против Господа Иисуса Христа, а в пятницу последовала Его спасительная крестная смерть (895[а]–892[а]).

Что касается времени установления постов в православной церкви, то в решении этого вопроса должно принимать во внимание следующее правило св. отцев. Если какой-либо обычай или устав непрерывно и неизменно содержится

православною церковию, а время его происхождения точно не известно и не может быть определено по письменным памятникам, то это служит ясным признаком того, что этот обычай введен в церкви самими святыми Апостолами. Изложенное святоотеческое правило приложимо и к святым постам и потому должна быть признана несомненною их апостольская древность (892аб).

В полемической части трактата решаются следующие возражения протестантов против святых постов.

(Гл. I). 1) Бог все сотворил для пользы человека (Быт.1:28, 9:1–3; Пс.8:7–9), говорят протестанты. Но некоторые животные могут приносить эту пользу только чрез употребление их в пищу. Если же православная церковь запрещает вкушение мясных брашен, то этим она отметает дары Божии и выражает неблагодарность Творцу.

В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что не все животные созданы Богом для употребления их в пищу людьми: но одни – для пропитания других животных, другие – ради врачебной пользы, третьи – для украшения вселенной. При том же, если и всякая пища создана для человека, то употребление ее зависит от места и времени. Поэтому и запрещение нашим церковным уставом в некоторые дни мясных брашен – не противно воле Божией, так как в другое время они не возбраняются православною церковию (893а–894б).

2) Пост неприятен Богу, и чрез него мы не можем почтить и умилостивить Господа (Ис.58:2–7; Иер.14:12; Зах.7:5; Иол. 2:12).

Но указанное свидетельство св. Писания, замечает «Камень веры», говорит о посте внешнем, не соединяющемся с истинным смирением пред Богом, любовию к ближним и исправлением жизни: такой пост неприятен Богу. Но чрез это не отрицается истинный пост, с усердною молитвою к Богу, с искренним сокрушением и воздержанием от грехов (894б–896б).

(Гл. II). 3) В отрицание поста протестанты указывают на слова Христовы: «не входящее во уста сквернит человека»... (Мф.15:11).

В ответ на это возражение «Камень веры» приводит два святоотеческих толкования приведенного изречения Спасителя. По одному из них, пища, как нечто вещественное, сама по себе не может осквернить нашей души, существа духовного, если к ней не присоединятся греховные пожелания человека; по другому толкованию, в этих словах Христовых идет речь не о пище, а о вкушении ее неумытыми руками (897а–898а).

4) Запрещение церковию некоторых брашен не согласуется с христианскою свободою, возвещенною Христом и апостолами (Лк.10:5, 7; 1Кор.10:25).

Но указанными словами, говорит «Камень веры», Христос не узаконяет свободы христиан по отношению к уставам церкви, но учит св. Апостолов воздержанию и умеренности при вкушении пищи в домах, оказывающих им гостеприимство. При этом Господь говорил о пище, дозволенной законом Моисеевым и употребляемой соответственно месту и времени. Равным образом и Апостол Павел в приведенных словах послания хотел предостеречь верующих только от излишнего сомнения и взыскательной разборчивости относительно продаваемых брашен, а не внушать им мысль о безразличии вкушаемой нищи, так как тот же Апостол заповедал христианам соблюдать правила апостольского собора в Иерусалиме о неядении крови, идоложертвенного и удавлены – Деян.15:20 (898а–899а).

5) Указывают протестанты на слова св. Апостола Павла: «аще убо умросте со

Христом от стихий мира, почто аки живуще в мире стязаетеся»… (Кол.2:20–22).

На это возражение «Камень веры» отвечает: 1) как видно из предыдущих слов Апостола (Кол.2:16–17), в указанном месте его послания говорится не о той или другой пище для христиан, а о Ветхозаветных законах относительно телесной чистоты и о вкушении чего-либо недозволенного народу Божию; 2) вероятно, слова Апостола имели в виду тех людей, которые считали некоторые брашна нечистимы и потому воздерживались от их употребления. Но этот взгляд чужд нашей православной церкви и не служит основанием ее запрещения некоторых брашен для постящихся (899[а]–900[а]).

6) Отступниками от веры называет св. Апостол Павел тех людей, которые явятся в последние времена и будут отрицать брак и удаляться от некоторых брашен (1Тим.4:1–5).

Но в этих словах, говорит «Камень веры», Апостол пророчествует о еретиках, имевших явиться впоследствии в церкви Христовой: они будут возбранять супружество и некоторые брашна, как нечистые. Таковы и были: Манихеи, Енкратиты, Евстафиане и другие еретики, которые считали животных, брак и вино произведениями злого духа и потому учили воздерживаться от них, как чего-то злого и нечистого. Но православная церковь ничего из сотворенного Богом не считает нечистым и вредным. Если же некоторые ее члены лица монашествующие – воздерживаются от супружества и от мясных брашен, то делают это по произвольному обету, а не по убеждениям древних еретиков. Равным образом, если православная церковь воспрещает употребление в пост некоторых брашен, то не за нечистоту их, но ради укрощения и ослабления плоти во дни покаяния, молитвы и нравственного обновления. Поэтому указанные слова Апостола о заблуждениях еретиков не могут иметь отношения к учению православной церкви о св. постах (900[а]–903[б]).

7) Господь Иисус Христос не установил постов для своих учеников, подобно

Иоанну Крестителю и фарисеям (Мф.9:14–17; Мк.2:18–22; Лк.5:33–39). Напротив,

словами о приставлении нового плата к ветхой одежде Господь указал на то, что с

Евангельскою верою не совместимо Ветхозаветное учение о постах.

В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что в словах Иисуса Христа по поводу вопроса о посте содержится предсказание Господа о будущем пощении Его учеников по удалении от них Учителя и таким образом предвозвещается существующий пост православной церкви. Притча же Христова о новом плате и ветхой одежде, по толкованию св. отцев, говорит об отношении Евангельских заповедей к силам не обновленных благодатию Божиею людей, а не касается учения о постах (903[б]–905[а]).

8) По мнению протестантов, св. Апостол Павел не придает значения постам,

которые он разумеет под телесным обучением в послании 1Тим. 4:7–8.

По поводу этого возражения «Камень веры» приводит различные святоотеческие толкования указанного места из посланий св. Апостола Павла. По объяснению св. Амвросия Медиоланского, здесь Апостол говорит о посте, который не соединяется с любовию и милосердием к бедным: такой пост мало полезен для человека. Напротив, св. Иоанн Златоуст думает, что в указанных словах Апостола речь идет не о посте, так как к нему мало приложимо название телесного обучения; пост не питает и не потворствует телу, а ослабляет и иссушает его. По мнению же

св. Киприана, Апостол отрицает в тех словах значение одних внешних подвигов благочестия без заботы человека о духовном своем развитии и усовершенствовании. Наконец, по объяснению «Камня веры», в указанных словах св. Апостол сравнивает телесные подвиги (причем, имеет в виду упражнения лиц, подвизающихся на публичных состязаниях – 1Кор.9:24–25) с духовными, с целию убедить и поощрить к несению последних ученика своего Тимофея: за телесные подвиги дается награда временная и малая, за духовные же ожидается вечное и богатое воздаяние от Бога (905[а]–907[б]).

9) Протестанты говорят: фарисей, исчислявший свои посты в молитве пред Богом, не был оправдан Им (Лк.18:11–14); поэтому посты не имеют пользы и цены у Бога. На это возражение «Камень веры» говорит, что фарисей получил осуждение от Бога не за посты свои, а за гордость и презрение к ближнему (908[а]).

(Гл. III). 10) Протестанты приводят изречения некоторых св. отцов церкви, из

которых выводят заключение, что будто бы они отрицали пользу и значение постов.Так, указывают 1) на слова св. Иоанна Златоуста, в которых он говорит, что добрая жизнь, любовь и милосердие к ближним, а не пост, приносят душевную пользу человеку; 2) св. Игнатия Богоносца, который не советует безмерно предаваться посту и совершенно уклоняться от употребления вина и мяса и 3) на деяния Гангрского поместного собора, который предал проклятию еретика Евстафия за то, что он не хотел вкушать мясных брашен.

На эти возражения «Камень веры» отвечает: 1) из той же беседы св. Иоанна Златоуста, из которой заимствованы указываемые протестантами слова, можно видеть, что он не отрицает значения поста, но вооружается против тех, которые считают его одного достаточным для спасения, без других добрых дел; 2) св. Игнатий Богоносец в приведенных словах порицает удаление от вина и мясных брашен, происходящее из-за мнения о них, как нечистых по своему существу; 3) из деяний Гангрского собора открывается, что такого заблуждения относительно вина и мясных брашен и супружества держался и еретик Евстафий и потому подвергся церковному отлучению (908[б]–912[б]).

(Гл. IV). 11) Пост св. Четыредесятницы, говорят протестанты, введен в церкви римским папою Телесфором, и как установление частного лица, не может быть обязательным для всех христиан.

В ответ на это возражение «Камень веры» совершенно отрицает справедливость выраженной в нем мысли: пост св. Четыредесятницы имеет свое происхождение не от римского папы Телесфора, а от Самого Господа Иисуса Христа, постившегося сорок дней и сорок ночей. Последуя примеру Христа, св. Апостолы и установили правило об этом посте. Св. отцы церкви на вселенских и поместных соборах уже не узаконяют св. Четыредесятницы, а только вспоминают о ней, как об учреждении апостольском (913[аб]).

12) По мнению протестантов, 40-дневный пост Иисуса Христа не может служить для нас примером для подражания: если бы Он хотел указать нам этот пример, то постился бы, подобно нам, четыре раза в году.

Христос, отвечает «Камень веры», был искушаем сатаною видимым образом только один раз; поэтому и постился однажды, научая нас постом вооружаться против искушений. А так как нам необходимо вести борьбу с последними, то и пост наш должен происходить ежегодно: «на всяко лето нам нужда есть Четыредесятницу постити» (914[а]).

К приведенному возражению протестанты присоединяют еще некоторые частные возражения. Так, а) говорят: если православные пост Четыредесятницы производят от 40-дневного поста Иисуса Христа, то они, подобно Спасителю, должны во все продолжение поста совершенно воздерживаться от пищи.

б) В Ветхом Завете Моисей постился сорок дней, но в подражание ему не было установлено Евреям 40-дневного поста.

в) Христос указал нам, как предмет подражания, Свою кротость и смирение, а не 40-дневный пост.

г) Если православные своим постом хотят подражать Христу, то почему они не постятся в то же самое время, когда постился Господь?

На приведенные возражения «Камень веры» дает следующие ответы.

а) Мы в своем посте подражаем Христу, сколько можем, как ученики учителю и как люди, Богу.

б) Различны достоинства Моисея и Христа и неодинакова сила любви – христианской церкви к своему Главе и основателю, и Евреев – к Моисею. При том же последний не был поставлен народу Израильскому за образец для подражания, каковое значение имеет Христос по отношению к членам Его церкви (Ин.13:15; 1Пет.2:21; Еф.5:1; 1Кор.11:1; Евр.12:1–2).

в) Если Христос не заповедал нам подражать Его посту словом, то заповедал самым делом и примером, которые более действительны, чем слово.

г) Во времени поста церковь следует за Господом. «И понеже Господь постился есть от шестаго дне Иеннуария, даже до четвертаго надесять дне Февруариа, мы множицею в то время начинаем пост, егда Христос сконча» (913б–915б).

13) Протестанты находят в христианской древности пример отрицания поста св. Четыредесятницы в лице св. епископа Спиридона, который одному путнику предложил вкусить мясо в Великий пост.

В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что св. Спиридон сам был великий постник и предложил уставшему от пути страннику мясо в пост св. Четыредесятницы за неимением у себя никакой другой пищи. Притом же прежде чем предлагать путнику мясо, св. старец усердно просил Бога простить ему этот поступок, что служит ясным доказательством уважения св. Спиридона к великому посту (915б–916а).

(Гл. V). 14) Пост, по мнению протестантов, не согласен с христианскою свободою, о которой часто говорит св. Апостол Павел (2Кор.3:17; 1Кор.7:23; Гал.5:1; Рим.6:14; 1Тим.1:9).

По поводу этого возражения «Камень веры» дает понятие о христианской свободе, которое не содержит в себе ничего противоречащего посту православной церкви. Истинная христианская свобода есть свобода от греха (Ин.8:34; Рим.6:20, 22) и от обрядового закона Моисеева (Деян.15:10; Гал.2:3–4, 4:9, 5:1–2; Евр.7:12, 18). По мнению некоторых, христианская свобода состоит также в освобождении от принудительного действия нравственного Ветхозаветного закона: последний должен быть исполняем нами не по нужде, но по свободной воле, не из страха наказания, а из любви к Богу – 1Тим.1:9; 2Кор.3:17; Гал.5:18 (916б–918а).

15) Если кто изнуряет плоть свою постом, говорят протестанты, тот ненавидит ее, вопреки слову св. Апостола Павла (Еф.5:29), и нередко сам бывает причиною преждевременной смерти.

На это возражение «Камень веры» отвечает, что не пост, а невоздержание в пище и плотоугодие часто служили причиною гибели людей и удаления их от Бога

(Быт.3:6; Втор.32:15; Пс.77:30–31). Не постники, а угождающие плоти ненавидят и губят ее. Подобно тому как родители, желая видеть своих детей умными и благонравными, наказывают их и не дают им свободы, как врачи для здоровья больных предлагают горькие лекарства, или как всадники управляют конями, или как виноградари «отребляют лозы и древеса» для большого их плодородия, так и любящие плоть свою изнуряют ее постом и воздержанием. Последние не только не сокращают человеческой жизни, но и дают ей долголетие, как показывают примеры св. угодников Божиих. Приводимые же в возражении слова св. Апостола Павла говорят о любви мужей к своим женам (ср. Еф.5:28) и не заключают в себе ничего не согласного с постом, так как и постящиеся заботятся о своем теле, насколько это необходимо для поддержания их жизни (918б–919б).

16) По мнению протестантов, пост есть воздержание от излишества и умеренность в пище и потому может быть соблюдаем без уставов церковных.

В ответ на это возражение «Камень веры» указывает на следующее различие поста и воздержания: а) пост стоит выше воздержания, и где есть первый, там есть и второе; но не наоборот; б) воздержание соблюдается ради здоровья, а пост для покаяния; в) воздержание всегда должно иметь человеку, а пост не всегда; г) воздержание предписывается нам самою природою, или врачами для избавления от болезней, а пост узаконяется св. церковию и д) для воздержания требуется количество и время вкушения пищи, а не поста, кроме того, и качество ее, или воздержание от некоторых брашен (920аб).

17) Пост, говорят протестанты, есть воздержание от грехов и упражнение в делах добрых (Ис.58:5–7).

На это мнение противников «Камень веры» кратко замечает, что пост может быть двоякий: духовный и телесный. Первый есть удаление от худых дел и всегда должен быть соблюдаем нами, второй же есть воздержание в пище и питии (920б–921а).

18) Наконец, протестанты говорят, что пост православной церкви имеет происхождение от язычников и Иудеев.

На это возражение «Камень веры» отвечает, что, если язычники, по внушению естественного своего разума, и Ветхозаветные Иудеи, люди закона и тени будущих благ, содержали пост и видели в нем как средство для укрощения страстей, так и жертву для умилостивления Бога, то тем более должны почитать пост христиане, служители нового, более совершенного Завета и призванные к более высоким добродетелям. Поэтому язычники и Иудеи служат укором и обличением для протестантов, отрицающих святые посты (921а–922б).

XI. Трактат о благих делах. В предисловии к трактату делаются общие вступительные замечания о главном предмете речи – добрых делах.

1) По православному учению, добрые дела суть средства к нашему оправданию и спасению (Лк.24:26; Флп.2:7–9; Апок.12:7; Евр.11:36–38; 2Тим.4:7; Апок.3:21); по протестантскому же они – только следствия или плоды веры человека, которая одна имеет оправдывающее и спасающее значение (Мф.8:13, 9:22, Лк.18:42, 7:50).

2) Так как жизнь вечная в св. Писании представляется иногда даром Божиим, или наследием небесным, а иногда наградою и воздаянием человеку за его труды (Рим.6:23; ср. Пс.102:4; Мф.25:34; 5:12), то и православная церковь учит, что в первом смысле наследуют жизнь вечную христианские младенцы и взрослые, умирающие тотчас после св. крещения, а все другие христиане, подвизающиеся в

добрых делах, получают царство небесное, как наследие и как воздаяние за свои подвиги – Кол.3:24; Лк.24:27 (923–928).

Основную мысль трактата «Камень веры» выражает такими словами: «человеку ум совершен имущу, боголюбиву же и праведну, благая дела суть потребна ко спасению, и тех вера едина спасения вечного не соделовает» (929).

Это положение трактата доказывается:

(Гл. I). *Во-первых*, свидетельствами св. Писания, которые говорят: а) о необходимости терпения, трудов и добрых дел для спасения (Евр.10:36; Флп.2:12; 2Кор.7:10; Мф.19:17, 25:34–36; Иак. 1:22, 25); б) о недостаточности для этой цели одной только веры, без любви, целомудрия и других добродетелей (Иак.2:14, 19–26; 1Кор.13:2; 1Тим.2:15; Мф.5:20) и в) изображают жизнь вечную, как награду и воздаяние Божие за дела человека (Мф.20:8, 5:12, 16:27, 25:21; Пс.61:13; 1Кор.3:8; Гал.6:7–10; 2Сол.1:5; Рим.2:5–7; Апок.22:12, 7:14; 2Тим.4:7) (931[а]–933[б]).

(Гл. II). *Во-вторых*, учением св. отцов церкви. Так, они спасение человека приписывают благодати Божией и добрым делам самого человека. Последние совершенно необходимы: одна вера, без доброй жизни, не приносит никакой пользы человеку. Напротив, христианин, преданный грехам, подлежит большему наказанию и осуждению. Вера только в связи с делами имеет спасающее значение, так что, как одно доброе дело, без веры человека в Бога, не приносит ему похвалы, так и одна вера, без добрых дел – мертва (934[а]–937[а]).

(Глава III). *В-третьих*, соображениями разума, основанными на св. Писании.

1) Если одно лицо обещает другому награду под условием его труда и заслуги, то

совершенно необходимо выполнить это условие для получения награды: в противном случае теряется на нее всякое право. Господь Иисус Христос обещает нам царствие небесное под условием добрых дел и соблюдения Его святых заповедей (Мф.5:20, 19:17, 6:14, 19:29, 18:3; Ин.13:17, 15:14; Лк.13:3, 10:28); согласно со Христом учат и св. Апостолы (Рим.8:13; 2Тим.2:12; 1Тим.4:8; Иак.2:8, 1:12; Апок.3:21; ср. Иез.18:21–22). Поэтому необходимо творить добрые дела для приобретения царствия Божия (937[б]–940[б]).

2) То, что служит причиною спасения, необходимо соблюдать всякому желающему спастись; вера и добрые дела суть причины спасения (Мф.25:34–36; Апок.7:14–15) и потому необходимы для всякого христианина (940[а]–941[а]).

3) Награда и труд так тесно связаны между собою, что одна не бывает без другого, подобно тому, как отец не бывает без сына, или господин без раба. Но жизнь вечная есть награда (Быт.15:1; 2Пар.15:7; Прем.5:15; Исх.40:10; Мф.5:12, 20:8; 1Кор.3:8, 14; Апок.11:18, 22:12) и притом соразмерная с трудами человека (Мф.16:27; Лк.6:38; Рим.2:5; 1Кор.3:8; Гал.6:7; Апок.22:12). Поэтому, как можно отрицать значение последних в деле спасения? (941[а]–942[б]).

4) Всякий, желающий собрать жатву с поля, должен сначала засеять его. Но жизнь вечная есть жатва (Гал.6:7–10; Пс.125:5–6) и потому предполагает труды и заботы, предшествующие ее собиранию (943[а]).

5) Лицезрение не согласно с правдою и святостию Божиею (Рим.2:11; Гал.2:6; 1Пет.1:17; Деян.10:34); поэтому Господь дает небесные награды сообразно с трудами и заслугами человека. Последние имеют некоторое достоинство пред Богом (Лк.10:7; Прем.3:5; 2Сол.1:5; Апок.3:4), и воздаяние за них совершается по справедливости (2Сол.1:6–7; 2Тим.4:7–8; Евр.6:10; 1Кор.9:24; Притч. 19:17; Пс.91:16, 10:7, 124:17, 118:137). А так как Господь обещает награду небесную не за

одну веру, но и за добрые дела (Ин.8:51; Иак. 1:12; Апок.2:7–11; 3:5, 21), то Он, но величайшей правде Своей, и исполнит в свое время обещанное (943а–945б).

6) Небесные блага уготованы любящим Бога, а не верующим только в Него (1Кор.2:9). А так как лучшее проявление любви к Богу есть соблюдение Его заповедей (Ин.11:15, 21:23–24), то и небесные награды даются не за веру человека, но и за добрые дела его (946аб).

7) Протестанты признают необходимою для спасения только веру человека. Но мертвая вера – для нас не спасительна, а живая необходимо предполагает добрые дела (946б–947а).

8) Учение протестантов о единой оправдывающей вере ведет к последствиям, вредным для нравственной жизни человека: лишает его побуждения к добрым делам и дает повод к бездеятельности и нравственному расслаблению (947аб).

9) На всяком христианине лежит обязанность соблюдать заповеди закона Моисеева (Мф.19:17), что, конечно, невозможно без добрых дел. Правда, протестанты, на основании христианской свободы (Гал.5:1; 2Кор.3:17), не признают этой обязанности. Но истинная наша свобода есть свобода от греха и обрядов Ветхозаветных, а не от нравственного закона Моисеева (917б–918б).

10) Протестантский взгляд на веру дает основание к следующему заключению: если одна вера дает спасение человеку, а добрые дела не имеют существенного значения и служат только к украшению веры, то последняя может быть спасительна и одна, не только без добрых дел, но даже и в соединении с грехами человека. При этом напрасно утверждают протестанты, что вера не может быть одна, без добрых дел, и что последние соединяются с нею, как плоды с деревом: Слово Божие не оставляет сомнения в возможности существования веры без добрых дел (Ин.12:42–43; 1Кор.13:2; Иак.2:14; Мф.3:12, 13:48, 22:11, 25:1–2, 32).

Но указанный вывод из протестантского учения об оправдании верою противоречит не только здравому разуму, но и ясным свидетельствам св. Писания: Рим.2:9; 1Кор.6:9–10; Гал.5:19–21; Еф.5:5; Апок.22:15 (948б–952б).

В полемической части трактата решаются следующие возражения протестантов против православного учения о добрых делах.

(Гл. I) 1) Вечное блаженство святых Слово Божие приписывает милости Божией, а по добрым делам их (Пс.102:4; Мф.5:7; Иак.2:13).

В ответ на это возражение «Камень веры» указывает на другие свидетельства св. Писания, в которых то же небесное блаженство представляется, как награда за добрые дела человека (Мф.16:27; Рим.2:6; Апок.22:12; 2Тим.4:7–8). Это кажущееся противоречие Слова Божия, по мнению «Камня веры», объясняется тем, что, поскольку вечное блаженство даруется нам за добрые дела, оно есть венец правды, а поскольку добрые дела происходят от благодати Божией, оно есть венец милости (953а–954б).

2) Жизнь вечная дается даром, без всяких трудов и заслуг со стороны человека (Ис.55:1 Дан.9:18). На это возражение «Камень веры» кратко замечает, что в указанных местах пророческих писаний идет речь не о будущей вечной жизни: у пророка Исаии говорится «о благодати настоящего, а не о славе будущего живота», а у пророка Даниила – о спасении народа Еврейского от Вавилонского плена (955аб).

3) Верующие во Христа называются в св. Писании детьми Божиими, и жизнь вечная – их наследием или достоянием, а для получения последнего не требуются

труды и добрые дела (Пс.15:5–6, 36:18, 60:6, 126:2–3; Деян.20:32; 1Пет.1:4, 3:9; Еф.1:14, 18, 5:5; Кол.3:24; Евр.1:14, 9:15; Мф.5:5; Ин.1:12; Рим.8:16).

Но та же жизнь вечная, говорит «Камень веры», в других местах св. Писания называется и наградою или воздаянием за добрые дела наши (Мф.5:12, 25:34, 20:8; Рим.2:6; 1Кор.3:8). То и другое название справедливо в приложении к жизни вечной: христианские младенцы, умирающие сразу после св. крещения, получают жизнь вечную, как наследие в силу своего усыновления Богу в этом св. таинстве; для взрослых же членов церкви Христовой, подвизающихся в добрых делах, жизнь вечная есть и наследие Божие, и награда за труды (Кол.3:23–24; Рим.8:17). Подобно тому как Господь Иисус Христос, хотя и был единородным Сыном Божиим, но «славу плоти Своей» стяжал крайним смирением и унижением ради нашего спасения, так и верующие в Него приобретают жизнь вечную и как наследие Божие, и как награду за свои добрые дела (955^{б}–958^{б}).

4) В подтверждение мысли, что жизнь вечная дается Богом не за наши труды и подвиги, а единственно по Его благости и милости, протестанты указывают на слова св. Апостола Павла: «*Оброцы греха смерть: дарование же Божие живот вечный*» … (Рим.6:23). Отвечая своим противникам, «Камень веры» говорит, что св. Апостол справедливо мог бы назвать жизнь вечную «возмездием» за добрые дела человека, подобно тому, как смерть он именует возданием за грехи. Но Апостол не выразился указанным образом потому, чтобы кто не признал добрых дел таким же собственным нашим произведением, как и грехи наши: источник добрых дел есть не только наша свобода, но и благодать Божия (958^{б}–959^{а}).

На основании этого комментария «Камня веры» к словам Апостола, протестанты делают такое частное замечание: «если жизнь вечная есть награда за дела, то она дается уже не по благодати, а по долгу (Рим.4:4). На это замечание «Камень веры» говорит, что указанные слова св. Апостола Павла направлены против тех, которые думали спастись одними естественными делами, без благодати Божией, каковое «безумие» чуждо православному учению об оправдании (959^{б}–960^{а}).

5) На основании слов св. Апостола Павла к Рим.8:18, протестанты утверждают, что не может быть никакого равенства и соответствия добрых дел человека с жизнию вечною, которое бы требовалось при представлении последней, как награды за наши добрые дела.

В ответ на это возражение «Камень веры» замечает, что в указанных словах Апостола разумеется неравенство земных трудов и страданий с жизнию вечною в том отношении, что последняя даруется за кратковременные земные подвиги в добродетели. Но в рассуждении благодати Божией, от которой происходят добрые дела, есть равенство и соответствие их с вечным блаженством и славою (960^{а}–961^{а}).

6) Христос называет нас рабами непотребными (Лк.17:10). Как же мы можем своими делами заслужить жизнь вечную?

Решая это возражение, «Камень веры» приводит троякое толкование указанных слов Спасителя: а) по мнению св. Иоанна Златоуста, Господь, говоря так, хотел научить нас смирению; б) по словам св. Амвросия, добрые дела не имеют спасительного значения, поскольку они исходят от нашей поврежденной грехом природы; и в) своими добрыми делами мы не приносим собственно Богу ничего дорогого и ценного: «аще бо благо что сотворим, оттуду нам польза бывает, а не Богу, иже благих наших не требует».

По всем этим толкованиям, указанные слова Христовы ничего не говорят против значения добрых дел в нашем спасении (961[а]–962[б]).

7) Вера во Христа Спасителя отнимает всякую похвалу делами закона (Рим.3:27), и

потому последние не могут служить к нашему оправданию.

В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что здесь Апостол имеет в виду дела обрядового закона Моисеева, а также одни естественные самостоятельные стремления человека к оправданию и не касается добрых дел христианина, совершаемых при помощи благодати Божией (962[б]–963[а]).

8) Слово Божие отрицает всякое значение добрых дел в нашем оправдании пред Богом (Рим.3:20, 28, 4:2; Гал.2:16; Еф.2:8; Флп.3:9; Тит.3:4–5).

Вопреки этому мнению противников «Камень веры» утверждает, что тоже Слово Божие, кроме веры (Евр.11:6), которую одну протестанты признают необходимою для оправдания, требует для спасения и других добродетелей, как-то: страха Божия (Пс.110:10; IIпритч.1:7; Сир.1:11–13), надежды (Пс.2:12, 5:12, 16:5), любви (Лк.7:47; Гал.5:6; 1Ин.3:14), покаяния (Деян.11:18; 2Кор.7:10; Иез.18:21; Лк.13:3), крещения (Ин.3:5) и твердой решимости к доброй жизни (Иез.18:31). Указываемые же в возражении свидетельства св. Писания говорят или о Ветхозаветных обрядах, или о делах человека естественного, совершаемых без благодати Божией (963[а]–964[б]).

9) Оправдание и спасение дается верующим во Христа *даром* и по милости Божией, а не за дела (Рим.3:4, 4:4–5, 11:6; Еф.2:8).

Но указанные слова из посланий св. Апостола Павла, говорит «Камень веры», имеют не тот смысл, который придают им протестанты: спасение называется даром милости Божией не потому, что в нем не требуется участие самого человека, а потому а) что временные добрые дела наши ничего не значат в сравнении с небесною за них наградою (Рим.8:18); б) Иудеи и Еллины своими естественными делами не могли оправдаться пред Богом и в) все, потребное для нашего спасения, сообщается нам Господом по Его милости, а не за наши заслуги (964[б]–965[б]).

10–11) Христос требовал для оправдания и спасения только веры, не упоминая о добрых делах (Мк.5:36; Мф.9:22; Лк.17:19, 7:50).

На это возражение «Камень веры» замечает, что в указанных местах св. Евангелия говорится не об оправдании, а о чудесах исцеления больных, для которых (чудес) достаточно было одной веры страждущих во всемогущую силу Божию. Поэтому-то чудеса совершались даже людьми нечестивыми (Мф.7:21–22) (965[б]–966[б]).

12) По свидетельству Слова Божия, получают оправдание и спасение все верующие во Христа; значит, они спасаются одною верою, без добрых дел (Ин.3:6; Деян.10:43, 13:39; Рим.10:11; 1Ин.5:1; Лк.7:50; Ин.1:12, 3:36).

В ответ на это возражение «Камень веры» говорит следующее, а) Хотя одна вера упоминается в некоторых местах св. Писания, как условие оправдания со стороны человека, но не одна она спасает. Нужно помнить, что Слово Божие приписывает наше спасение и другим добродетелям: любви (Лк.7:47), милостыни (Тов.12:9), надежде (Рим.8:24) и крещению (Тит.3:5), хотя одни они и не спасают человека в отдельности от его веры. Последняя есть начало и основание нашего оправдания и потому чаще других добродетелей упоминается в Слове Божием. Подобно тому как победа над врагами приписывается царю, хотя она и одержана им вместе с войском (2Цар.12:29), так и дело спасения усвояется вере на основании ее господствующего и руководственного значения в оправдании

человека; б) Указываемые в возражении изречения Слова Божия имеют не то значение, что спасает нас одна только вера во Христа, но – что всякий человек, без различия народа и племени, может получить спасение чрез Господа Христа (Рим.3:29, 10:11–12); в) Относительно и других добродетелей, необходимых для спасения, Слово Божие употребляет такой же образ речи, как и о вере человека (1Ин.4:7; Лк.18:14, 11:10; Рим.10:13; Евр.5:9); но как они не спасают нас каждая в отдельности, так и вера приносит нам оправдание только в связи с другими добрыми делами; г) Выражение «всяк веруяй спасется» имеет то значение, что никто не может спастись без веры (966б–970б).

13) Слово Божие, воспринимаемое верою, спасает нас без всяких добрых дел (Пс.106:20; Ин.15:3; Рим.1:16; 1Кор.15:1–2; Иак. 1:21).

На это возражение «Камень веры» замечает, что для спасения недостаточно только слышать и веровать в Слово Божие, но нужно и исполнять содержащиеся в нем нравственные требования. Кроме того, слово, воспринятое верою, не есть самое спасение, «но семя спасения, еже не точию восприятия, но и согреяния и управления подобающего требует, да плод принесет» (971аб).

14) Одно воззрение на медного змея, повешенного Моисеем в пустыне, исцеляло

уязвляемых Израильтян (Чис.21:8–9), что было прообразом нашего спасения чрез одну веру в распятого Спасителя (Ин.3:14).

Решая это возражение, «Камень веры» говорит, что не одним взором на повешенного змея исцелялся народ Еврейский в пустыне, но вместе с ним молитвою и покаянием (Чис.21:7). Притом же прообраз и истина не во всем согласуются между собою (971б–972а).

(Гл. II). 15) В подтверждение своего догмата об оправдании верою протестанты указывают на некоторые святоотеческие изречения, в которых будто бы отрицается значение добрых дел в нашем спасении.

Относительно всех подобных изречений св. отцев церкви «Камень веры» замечает, что ими не исключаются из оправдания дела истинно добрые и спасительные, но отрицаются – или естественные, самостоятельные усилия человека к спасению, совершаемые без веры и благодати Божией, или Ветхозаветные обряды и обычаи, или дела внешние, видимые, без которых иногда (при невозможности их совершать) Господь благоволит спасать людей, взирая на их внутреннее душевное настроение (972а–974а).

(Гл. III). 16) По мнению протестантов, для нашего оправдания достаточно крестных заслуг Христовых: если же мы требуем для него еще добрых дел со стороны человека, то этим умаляем цену искупительной жертвы Христа и наносим обиду нашему Спасителю (974б).

В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что удовлетворение Богу-Отцу, принесенное за нас Спасителем, и собственное участие человека в оправдании не противоречат и не исключают друг друга: последнее происходит из первого и в нем имеет свою силу и значение. Поэтому и добрые дела человека не умаляют крестных заслуг Христовых, а свидетельствуют о преизобильной их искупительной силе, так как Господь Своими страданиями не только спас человека от греха, но и дал ему возможность заслужить жизнь вечную (975а–976а).

(Гл. IV). 17) Человек не может соблюсти закона Божия, а, следовательно, не имеет в себе силы творить дела добрые, необходимые для спасения; поэтому лучше надеяться на одну веру, а не на дела.

Этому протестантскому мнению «Камень веры» противопоставляет православный догмат: «всяк человек праведный в житии сем, не своими силами, но Божиею благодатию укрепляемый, может сохранити закон десятословия» (976б).

В доказательство этого догмата приводятся:

1) свидетельства св. Писания Ветхого и Нового Заветов: Исх.20:6; Втор.30:11–15, 10:12–13, 11:1; Нав.23:6, 11; 3Цар.14:8, 15:5; 4Цар.22:2, 23:3, 25; 2Пар.15:15; Нав.11:15; Пс.98:7, 118:10–11, 31–32; Иез.36:26–27; Быт.6:9, 17:1; Мф.11:29, 19:17, 21, 5:48; Лк.1:6; Рим.2:13; Ин.14:15, 21, 23–24, 17:6, 15:15, 14; Деян.13:22; 1Ин.2:5, 5:3; Флп.4:13. В них (свидетельствах) содержатся многочисленные повеления и настоятельные увещания к соблюдению божественных заповедей: указываются примеры исполнения их в том и другом завете, причем хранение заповедей ставится условием спасения со стороны человека и залогом любви христианской (976а–978б).

2) Учение св. отцев церкви. В своих творениях они указывали а) на факт осуществления в жизни некоторых избранников Божиих подвигов высшего нравственного совершенства, не обязательных для всех христиан; б) не в свойстве божественных заповедей, а в неподвижности нашей воли к добру видели главнейшее препятствие к осуществлению заповедей и в) указывали на высочайшие свойства – правосудие и любовь Божию, с которыми не согласно дарование нам со стороны Бога заповедей, исполнение которых превышало бы человеческие силы (979а–981б), и

3) соображения от разума, а) Если человек может исполнить больше, чем требуют от него заповеди Божии (Мф.19:20–21), то, конечно, в силах соблюсти и последние (981а–982а); б) если бы невозможно было сохранить закона Божия, то он не был бы для нас обязательным, так как нельзя требовать от человека того, что он не в силах выполнить; в) Бог был бы «всех мучителей лютейший», если бы повелевал нам невозможное; г) в молитве Господней Христос научил нас просить у Бога помощи к исполнению воли Божией и заповедей, что было бы напрасно и излишне при невозможности их исполнить. Также Ап. Павел называет Христа виновником спасения для послушающих Его (Евр.6:9); но кто и как может послушать Христа, если невозможно исполнить Его воли и заповедей? (982б): д) Бог не налагает на нас непосильных искушений и тяжестей (1Кор.10:13); е) последние не согласны с Его правдою и благостию (982б–983а); ж) иго свое Христос называет «легким» (Мф.11:29), а заповеди Его именуются «не тяжкими» (1Ин.5:3). Если бы последние были невыполнимы, то и грешники на страшном суде Христовом не могли бы быть осуждены на вечные мучения (Мф.25:41); з) если язычники естественными своими силами могут исполнять «законная» (Рим.2:14), то тем более христиане в силах соблюдать заповеди при помощи благодати Божией (983аб); и) св. Апостол Павел свидетельствует о себе, что он «веру сохранил» (2Тим.4:7), конечно, веру живую, сопровождаемую исполнением заповедей Божиих; н) мнение о их непосильной для нас тяжести ведет человека к нравственной лености и бездействию; к) хотя человек сам по себе не силен в добре, но при помощи благодати Божией он может исполнять заповеди (Прем.8:21); л) соблюдение закона оправдывает нас пред Богом (Рим.2:13: ср. Иак. 2:20); следовательно, при благодати Христовой возможно строгое и точное его осуществление в нашей жизни (984а–985а).

Против изложенного учения о возможности соблюдения заповедей Божиих протестанты делают следующие возражения.

1) На апостольском соборе в Иерусалиме св. Петр признал не возможным соблюдение закона и исповедал пред всеми, что мы спасаемся только при помощи благодати Божией (Деян.15:10–11).

На это возражение «Камень веры» дает тот ответ, что св. Апостол Петр говорил не о нравственном законе, содержащемся в десятословии Моисея, а о Ветхозаветных обрядах и обычаях, что доказывается как контекстом речи в повествовании св. Луки (Деян.15:5–6), так и определением апостольского собора: он признал христиан свободными именно от обрядового закона иудейского (Деян.15:28–29), как не имеющего значения для нашего оправдания. Такому объяснению речи Апостола не противодействует «сопротивительная» частица *но* в словах Апостола: она не имеет значения противоположения всему нравственному закону, а содержит в себе указание на неполезность Ветхозаветных обрядов для христиан. Закон этот именуется тяжким бременем (Деян.15:10–11; ср. Мф.23:4), как по многочисленности, трудности исполнения и малоупотребительности его заповедей, так и по отсутствию благодатной помощи к его исполнению. Называется так еще и потому, что «надежда воздаяния вящшая есть в новой благодати, нежели в ветхой»» (985[а]–988[б]).

2) Протестанты указывают на слова св. Апостола Павла к Рим.7:18, в которых он будто бы сознает свое бессилие в добре.

В ответ на это возражение «Камень веры» утверждает, что в указанном месте послания апостольского говорится не о хранении заповедей, а о движении плотской похоти: от него желал бы св. Апостол освободиться, но не чувствует в себе сил к этому. Но врожденная человеку похоть сама по себе, до согласия с нею нашей воли, не есть зло и грех. Если же она называется этим именем (Рим.6:12, 7:17), то не в собственном, а метафорическом смысле, поскольку она может служить для нас поводом и возбуждением ко греху. Поэтому и движение похоти, хотя оно и есть «плод греха первородного», не составляет для нас непреодолимого препятствия к исполнению одной из заповедей Христовых – о вожделении (Мф.5:28): при помощи благодати Божией человек может противостоять влечением похоти (Сир.5:2, 18:30; Рим.6:12; 2Кор.12:7–9) (989[а]–995[б]).

3) По мнению протестантов, мы не можем исполнить одной из главнейших заповедей Христовых – любить Бога *всем сердцем* нашим (Лк.10:27). Поэтому не в силах творить и дела добрые, необходимые к спасению.

Отвечая своим противникам, «Камень веры» говорит, что возможно человеку исполнить заповедь о любви к Богу, при правильном ее толковании. Любить Бога *всем сердцем* значит – любить Его предпочтительно и преимущественно пред всем другим творением Божиим; иметь к Нему такую сердечную преданность, чтобы ничто в этом мире не превышало и не превозмогало в нас этого благоговейного влечения к Богу (Рим.8:35; Мф.10:37). В этом смысле указанную заповедь Божию исполнили многие Ветхозаветные и Новозаветные праведники, как то; Моисей (Евр.11:24–25), Авраам (Быт.22:1–18), Давид (Пс.118:10; 3Цар.14:8; 4Цар.23:25), Пресв. Матерь Божия, Иоанн Предтеча, св. Апостолы, мученики и другие многие избранники Божии (995[б]–997[б]).

4) По словам свв. Апостолов Иакова (3:2) и Иоанна (1Ин.1:8), все мы склонны ко

греху и потому не можем сохранить закона Божия.

В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что между грехами есть большое различие (Лк.6:41; Мф.23:24; 5:22); одни грехи – смертные, приносящие

гибель нашей душе, другие – простительные, не лишающие ее благодати Божией. Свв. Апостолы Иаков и Иоанн говорят о последних грехах, при которых возможно исполнение заповедей Господних и достижение святости (998[а]–999[а]).

5) Если возможно для нас соблюдение божественных заповедей, то напрасно в молитве Господней мы исповедуем себя грешниками, оскверняющими святое Имя Отца нашего небесного, находящимися в царстве диавольском, и противниками воли Божией.

На это возражение «Камень веры» дает следующий ответ: а) Сам Христос молился о том, чтобы над Ним совершилась воля Отца небесного (Мф.26:42); б) в своих молитвах мы просим Бога не только послать то, чего не имеем, но и сохранить и умножить в нас дары Божии (Пс.50:13; Лк.17:5) и в) Христос не учил нас просить у Бога невозможного; напротив, обещал удовлетворить наши просьбы (Мф.7:7–8); следовательно, возможно исполнение в нашей жизни и прошений молитвы Господней (999[а]–1000[б]).

(Гл. V). По мнению протестантов, духовная природа человека повреждена как грехом первородным, так и личными нашими грехами, от которых никто не свободен. Поэтому и добрые дела наши носят на себе следы порока и расстройства душевного: не совершенны и не чисты пред Богом и, следовательно, не могут иметь для нас спасительного значения (1000[б]–1001[б]).

Вопреки этой протестантской мысли «Камень веры» утверждает, что «дела праведных, поистине суть благая и праведная, не имущая греховного порока, ниже могут нарещися грехами, и таковыми стяжавается живот вечный» (1001).

В доказательство этого православного учения «Камень веры» приводит 1) свидетельства св. Писания и 2) основания из разума, на нем утверждающиеся. Так,

1) В Ветхом Завете как Бог свидетельствует о праведности некоторых людей (Иов.1:8, ср.1:22), так и сами праведники исповедуют пред Богом свою праведность и выражают надежду на награду за нее (Пс.7:9, 16:1, 17:21–25, 25:1, 118:30–31, 47:63, 121:127–128). В Новом Завете дела праведных называются добрыми (Мф.5:16; 1Тим.6:17; Тит. 3:8; Еф.2:10) и представляются ценными для наследия жизни вечной; тогда как дела нечестивых влекут за собою вечное наказание (1Кор.3:11–15). Кроме того, Слово Божие многократно убеждает нас воздерживаться от грехов (Пс.4:5; 74:5; Исх.1:16–17; Ин.5:14; 2Пет.1:10; 1Ин.2:1), что было бы совершенно напрасно и непонятно, если бы добрые дела наши были грех и нечистота (1001[а]–1001[а]).

2) Добрые дела наши представляются в св. Писании угодными и приятными Богу (Флп.4:18), а святые люди именуются в Слове Божием «праведными», «не порочными» и «совершенными» (Быт.6:9; Пс.118:1; Флп.1:10) чтò, конечно, не согласуется с вышеуказанным взглядом протестантов на добрые дела.

Кроме того, их мнение о порочности и греховности добрых дел ведет к неуместным последствиям: а) если бы все добрые дела наши были грехами, то это же свойство имела бы и наша вера в Бога и молитва Ему; б) св. Апостол Павел ложно исповедовал бы свою праведность и невинность пред Богом (1Кор.4:4) и напрасно выражал бы надежду на восприятие венца небесного (2Тим. 4:8); в) Сам Бог был бы виновен и причастен греху, так как Он содействует человеку в добрых делах Своею благодатною помощию (Флп.2:13; Ин.15:4; 1Кор.15:10) и г) Христос не освободил бы нас от грехов (Тит. 2:14) и даровал бы нам силы не к совершению добрых дел, а злых (1004[а]–1005[б]).

Против изложенного учения о достоинстве добрых дел протестанты делают следующие возражения.

1) Вся жизнь человека нуждается в очищении и освобождении от грехов (Пс.31:1–2).

Но в указанном месте, отвечает «Камень веры», псалмопевец говорит не о добрых делах, как бы причастных пороку, но о грехах, в которых человек кается и оправдывается благодатию Божиею, воспринятою душею. «Прикровение» греха в словах псалмопевца, по толкованию св. отцев церкви, означает совершенное освобождение от него человека. Притом же св. царь Давид, в своих псалмах исповедует не только греховность человека пред Богом, но и его способность к святости и праведности (Пс.1:1–2, 100:2–6).

2) Никто из людей не может оправдаться пред Богом (Пс.142:2).

И это изречение св. царя Давида ничего не говорит в пользу противников, замечает «Камень веры»: оно значит или то, что человек не может оправдаться пред Богом своею личною правдою, совершенною без благодати Божией; или то, что не может прожить без грехов простительных; или то, что даже и истинная наша святость и праведность в сравнении с высочайшею правдою Божиею – не совершенна и ничтожна (1005^{б}–1007^{б}).

3) Все мы не чисты и не правы пред Богом (Еккл.7:21; Ис.64:6).

На это возражение «Камень веры» говорит, что у пророка Исаии идет речь не о всех вообще людях, а о «великих грешниках», которые за грехи свои были наказаны тяжким Вавилонским пленом. Притом же пророк ближайшим образом имеет в виду дела внешней праведности иудейского народа, совершаемые без благодати Божией и без внутреннего сердечного сокрушения (ср. Ис.1:11–14; Иер.6:20; Ам. 5:21) (1007^{а}–1008^{б}).

4) Добрые дела праведников заражаются греховным пороком от плотской

человеческой похоти: она – грех, постоянно пребывающий в человеке; она остается в нас после крещения и оправдания и только прикрывается благостию Божиею и не вменяется нам в вину.

В ответ на это возражение «Камень веры» утверждает, что всякий грех и порок в человеке уничтожается св. крещением: это видно из многочисленных свидетельств Слова Божия. Так, последнее со всею ясностию говорит нам, что а) св. крещение омывает все наши грехи и избавляет нас от всех пороков и скверн (Пс.50:4; Ин.1:29; Еф.5:25–26; Песн. 4:7; Иез.36:25; Еф.1:4; Кол.1:22); б) указывает такие образы св. крещения, которые говорят о действительном, а не мнимом освобождении человека от греха чрез это таинство (Кол.2:11; 1Кор.10:2; 4Цар.5:10, 14; Мф.8:32; Ин.5:2, 9:7; 1Пет.3:21); в) уподобляет его всему светлому и чистому (Пс.50:9; Ис.1:18, 44:21–22); г) ставит в сравнение с грехом прародительским (Рим.5:19; Ин.3:6) и называет подобием смерти Христовой (Рим.6:4); д) представляет св. крещение новым рождением человека (Ин.3:5; Тит. 3:5; 1Пет.2:2) и – что невозможно совместное пребывание в нем света и тьмы, греха и правды (1Кор.10:21; 2Кор.6:14–15; Рим.8:1) и е) учит, что Бог ненавидит грех в человеке (Пс.5:6; 44:8; Прем.14:9). Все эти свидетельства св. Писания ясно доказывают, что в таинстве св. крещения очищаются и уничтожаются все грехи человека. Но похоть остается в нем и после крещения; следовательно, она – не грех и не может вносить нечистоты и порока в добрые дела наши (1008^{б}–10013^{а}).

Правда, протестанты в доказательство своего мнения, что в крещении грехи только покрываются милосердием Божиим, указывают на Пс.31:1–2. Но блаж.

Августин словам псалмопевца дает такое толкование, которое не оправдывает указанной протестантской мысли: в них разумеется не внешнее, наружное «прикрытие» грехов, а совершенное их удаление и исцеление Богом, действующим по подобию врача, покрывающего раны больного целебным пластырем (1013аб).

5) В молитве Господней как грешники, так и праведники просят Бога о прощении

своих грехов; следовательно, последние присущи и добрым делам праведных.

На это возражение «Камень веры» отвечает, что в молитве Господней праведники молят Бога о грехах простительных, без которых невозможно прожить человеку на земле (Иак.3:2; 1Ин.1:8), и которые не вносят порока в добродетели и подвиги святых Божиих (1013б–1014а).

(Гл. VI). К вышеизложенному учению о добрых делах «Камень веры» присоединяет решение следующих вопросов, тесно связанных с содержанием всего трактата: 1) следует ли человеку полагать надежду на свои добрые дела в чаяниях жизни вечной? 2) можно ли творить добрые дела ради небесного воздаяния? и 3) какие свойства добрых дел?

1) На первый из этих вопросов «Камень веры» отвечает, что «надежду и упование в первых на Бога полагати подобает: но сих же мощно надежду некую и упование полагати и на заслуги, или на благая дела, обаче со смиренномудрием, а не с гордостию» (1014б–1015а).

В доказательство этого положения приводятся свидетельства св. Писания и св. отцев церкви. Так, Ветхозаветные праведники возлагали надежду на свои добрые дела и ожидали за них мздовоздаяния (Тов.4:11; Иов.13:14, 18; Пс.17:21–23; Ис.38:3; Есф.4:17; Неем.5:19). В Новом Завете, как основания христианской надежды, указываются: чистота сердца, терпение в скорбях и вообще подвиги добродетельной жизни (1Ин.3:21; Рим.5:3–5; 1Тим.3:13; Евр.10:34–35; 2Тим.4:7–8).

Св. Иоанн Златоуст говорил, что как елей дает свет светильнику, так и добрые дела возбуждают нашу надежду. Свв. подвижники – Илларион и Павел Фивейский при своей блаженной кончине утешали себя надеждою на свою святую жизнь (1015а–1016б).

Изложенное учение о надежде на добрые дела «Камень веры» заключает таким замечанием. Так как без откровения Божия никто не знает, имеет ли он истинные добрые дела и пробудет ли он до конца жизни, и так как надежда на них для слабого естества человеческого может служить поводом к гордости и тщеславию, то лучше и безопаснее как бы забывать свои добрые дела и возлагать надежду на одно милосердие Божие, «обаче со смиреномудрием – и на благая дела некую надежду имети» (1017а–1018а).

(Гл. VII). 2) На второй из указанных вопросов «Камень веры» даст такой ответ: «благая дела творити, во-первых, убо подобает по елику мощно славы ради Божия, обаче лет есть благо творити и возмездия ради небесн҃аго» (1018б).

В доказательство этого учения приводятся свидетельства св. Писания, в которых: а) царствие Божие ставится целию нашей жизни (Мф.6:34); б) обещается за покаяние (Мф.4:17, 3:2; ср.10:7), смирение (Мф.5:3) и за милосердие к ближним (Лк.16:9); в) указываются примеры праведников, которые во время земной жизни переносили великие труды и страдания ради царствия небесного (Пс.118:112; Евр.11:24–26; Флп.3:14) и г) содержатся увещания с терпением подвизаться в добрых делах в надежде на будущее небесное воздаяние (1Кор.9:24–25; Гал.6:9; Кол.3:23–24 – 1018б–1019б). Кроме того, в доказательство высказанного положения

приводятся следующие соображения: а) всякий трудящийся смотрит на конец своего труда; а так как жизнь вечная есть конец веры и добрых дел (Рим.6:22; 1Пет.1:9), «то в лепоту может кто в делании своем взирати на живот вечный, и к сему концу благая дела исправляти»; б) «леть есть страха ради геенны удержатися от греха, и заповеди Божия хранити. Убо множае паче леть есть тожде творити, вечного ради ублажения»; в) в деле временном можно смотреть на цель временную: «то чесо ради не леть будет в деланиих духовных, взирати на конец вечный, и подвизатися духовне восприятия ради венца нетленного»? (1019б–1020а).

Против изложенного учения о мотивах добрых дел протестанты делают такое возражение: «Бесчестно и мерзостно» – подвизаться в добрых делах ради награды небесной, а не для славы Божией. Христос порицает тех наемников, которые трудятся не по любви к Богу и ближнему, а ради личных корыстных целей (Ин.10:12).

На это возражение «Камень веры» отвечает, что мы совершаем добрые дела не ради одной награды небесной, но прежде всего и главным образом для славы Божией; мздовоздаяние за дела, это – цель вторичная и отдаленная. Притом же нужно иметь в виду высокое достоинство небесной награды и ее благодетельное влияние на нашу земную жизнь: мздовоздаяние небесное состоит в лицезрении Бога и своим блаженством и радостию возбуждает нас к трудам и заботам о нравственном самоусовершенствовании (1020а–1021б).

(Гл. VIII). 3) Чтобы добрые дела наши имели характер добродетелей и оправдывающее значение пред Богом, они должны обладать следующими свойствами.

1) Необходимо происхождение добрых дел из свободной воли человеческой (Сир.31:11–12; Пс.53:8; 1Кор.9:17; 2Кор.9:7). Все, что совершается нами по нужде и насилию, без участия нашей свободы, не заслуживает ни награды, и наказания (1021б–1022б).

В опровержение высказанной мысли противники указывают на примеры – Вифлеемских младенцев, не по своей воле пострадавших от Ирода и, однако получивших венец мученический, и – Иисуса Христа, «по нужде», из послушания воле Отца (Ин.10:18; Флп.2:8) пострадавшего за нас и приобревшего нам бесценные блага Своими страданиями.

В ответ на указанные доводы «Камень веры» говорит: а) Вифлеемские младенцы получили мученический венец не по своей заслуге, а «по Божию благоволению»; притом же это была награда необычная... б) Христос пострадал не по нужде, а добровольно (Ин.10:17) и в) заповедь Отца не действовала на Иисуса Христа принудительно и не отнимала у Него собственной свободы (1022б–1023б).

2) Совершающий добрые дела должен быть «благоприятен Богу, праведен и сын Божий по благодати, а не грешник нераскаянный». Слово Божие учит, что дела нераскаянных грешников, хотя и добрые, неприятны Богу (Быт.4:4–5; Сир.15:9; Ис.1:15), а угодны Ему дела праведных, совершаемые при помощи благодати Божией (Ин.15:4–5). И царствие небесное в Новозаветном св. Писании представляется достоянием свободных, сынов Божиих по благодати, (Ин.8:34–36; Рим.8:15–17, 21; Гал.4:30), а не рабов, каковы все грешники (1023б–1025а). Лишенные благодати Божией, они как сами ненавистны пред Богом, так и добрые дела их не имеют равенства и соответствия с наградою жизни вечной. Поэтому грешник, не возрожденный благодатию Божиею, своими естественными делами не может заслужить царствия небесного (1025а–1027а).

3) Необходимо милостивое обетование Божие небесной награды за добрые дела человека. В доказательство этой мысли «Камень веры» приводит следующие соображения: а) добрые дела сами по себе, по своему естеству, не заслуживают нам жизни вечной (Рим.8:18; 2Кор.4:17; ср.Мк.17:10); заслуживающий их характер зависит «от инуду, сиречь от милостиваго божия обетования, от благодати Божия содействующия» … б) не должен был бы Бог принимать наших добрых дел «к возмездию праведному, аще не бы сам себе прежде одолжил милостивым своим обетованием» (Иов.35:7; Рим.11:35–36); в) во всяком даровании награды «предваряет наятие и обещание мдовоздаятеля», без чего не может быть требуема награда; г) Бог только настоящую земную жизнь нашу определил, как время, в которое мы можем заслужить себе награду жизни вечной (1Кор.7:29; 2Кор.6:2; Гал.6:10) (1027[а]–1029[б]).

4) Необходимо происхождение добрых дел не из одной только веры в Бога, но главнейшим образом – из любви к Нему. Господь, по свидетельству Слова Божия, обещает нам даровать жизнь вечную преимущественно за любовь к Нему (Ин.14:21; 1Кор.2:9, 13:2; 2Тим. 4:8; Иак. 1:12). Любовь имеет важнейшее значение в деле спасения: если вера только представляет уму человеческому красоту благ небесных, то любовь возжигает в нашем сердце желание их и побуждает человека стремиться и искать царствия Божия (1029[б]–1030[б]).

Заключительная (IX) глава трактата о благих делах посвящена учению об оправдании. Кроме общих замечаний об оправдании и определения разности во взглядах на него протестантов и православных (1031–1034[б]), в указанной главе содержится решение следующих вопросов:

1) По учению православной церкви, для оправдания пред Богом человеку необходимо иметь веру и добрые дела (1035[аб]). Вера есть начало оправдания (Евр.11:6; Рим.10:13–15; Ин.1:12) и основание других добродетелей, без которых невозможно наше спасение (1035[б]–1036[а]). По указанию Слова Божия, эти добродетели суть: страх Божий (Пс.110:10; Притч.1:7; Сир.1:15; Пс.77:34, 82:17; Ин.3:4, 9; Ис.26:18); надежда на милосердие Господа (Пс.16:7, 31:10, 36:40, 90:14; Мф.9:2); любовь к Богу (Лк.7:47; Гал.5:6); сокрушение о грехах (Деян.11:18; 2Кор.7:10; Иез.18:21–22); принятие св. таинств Христовых: – крещения – для неверных и покаяния – для верных, согрешивших после крещения (Ин.3:5, 20:23; Деян.2:38) и твердая решимость к нравственному исправлению и соблюдению заповедей Божиих – Иез.18:31 (1036[а]–1038[б]). В конце «разделения» решается вопрос о различии оправдания и спасения: а) спасение неотъемлемо от человека, оправдание же может быть получено и потеряно; б) спасение имеет своею целию славу небесную, а оправдание – благодать Божию; в) спасение человек получает по смерти, оправдание – при жизни и г) оправдание есть путь к спасению (1039[а]).

2) По мнению протестантов, оправдание не освобождает нас от грехов: последние

остаются и в человеке оправданном, но не вменяются ему в вину ради крестных заслуг Христовых: отпускается наказание только за грехи (1039[б]).

Этому мнению противников «Камень веры» противопоставляет православное учение об оправдании, по которому, наоборот, все грехи в человеке оправданном уничтожаются благодатию Божиею: таинство крещения, как учит православная церковь, очищает в человеке все грехи, как первородный, так и произвольные (1039[а]–1040[б]).

В доказательство православного учения «Камень веры» указывает на свидетельства св. Писания о том, что крестная смерть Иисуса Христа очищает нас от всякого греха (Ин.1:29; Евр.9:13; ср.Деян.3:19; Мих. 7:19).

В частности – греху человека Слово Божие усвояет такие наименования и оправданию приписывает такие действия, которые ясно свидетельствуют об освобождении оправданного человека от греха. Так, грехи наши в св. Писании называются: скверною и пороком (Мф.15:11; Апок.22:11; Иер.2:22; Сир.31:8, 33:23, 47:23), узами (Пс.118:61; Ис.5:18; Пс.106:14), болезнями или ранами, по подобию болезней и ран телесных (Пс.6:3, 37:6, Ис.30:26; Пс.17:6), а также смертию, по подобию смерти телесной (Лк.15:24; Мф.8:22; 1Тим. 5:6; 1Ин.3:14). С другой стороны, оправдание человека представляется в Слове Божием под образом очищения, купели или бани духовной (Пс.50:9; Иез.36:25; 1Кор.6:11; 2Кор.7:1), омывающей наши грехи пречистою Кровию Христовою (Ин.1:7; Апок.1:5; Евр.9:13–14). Христиане в писаниях апостольских именуются искупленными и исцеленными от греха чрез крестную смерть Сына Божия (Рим.6:22; Кол.1:13; 1Тим.2:6; Тит.2:14; Еф.1:7; 1Кор.7:23; 1Пет.1:18–19; Апок.5:9) и возрожденными к новой духовной жизни в таинстве св. крещения (Рим.6:4, 6, 11; Тит.3:5; Ин.3:5) (1040^{б}–1045^{а}).

Возражая против изложенного православного учения об оправдании, протестанты указывают на некоторые изречения в псалмах св. царя Давида (Пс.31:1–2), которые будто бы оправдывают их мысль о внешнем юридическом прощении человеку грехов в оправдании.

В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что в указанных изречениях св. царя Давида разумеется не внешнее и мнимое, а действительное и истинное истребление греха в человеке оправданном, так как с правосудием и святостию Божиею не согласно освобождение грешника от вины и признание его святым и оправданным. На слова противников, что, хотя грех, прикрытый правдою Христовою, и находится в человеке, но не наказывается, «Камень веры» говорит: пока грех существует в человеке, он всегда противен Богу, вызывает Его гнев и достоин наказания; притом же быть ненавидимым Богом уже есть самое тяжелое наказание для грешника. В конце ответа на возражение дается объяснение слов псалма – «*блажен муж, ему же не вменит Господь греха*»: грех не вменяется человеку тогда, когда он отпускается и прощается Богом (1045^{б}–1047^{б}).

3) По учению протестантов, оправдание грешника не сопровождается внутренним душевным обновлением и изменением, а состоит только в перенесении на него крестных заслуг Христовых, ради которых грехи не вменяются грешнику и не влекут за собою наказания Божия.

Вопреки этому протестантскому мнению «Камень веры» утверждает, что «из грешника праведным человек бывает не внешнею вменителною правдою, но внутреннею: и оправдание есть внутреннее человека обновление, ниже благодатным может кто быти без внутренней благодати Божия, ниже праведным без внутренней правды на души восприятыя» (1048).

В доказательство этого православного учения приводятся свидетельства св. Писания. Так, 1) в Слове Божием наше оправдание называется «духовным обновлением», совлечением ветхого человека и облечением в нового» (Еф.4:23; Кол.3:9–11; ср.1Кор.15:47), что означает восстановление в человеке чрез благодать Божию тех совершенств душевных, которые были утрачены им чрез грех прародительский (1049^{а}–1050^{а}); 2) оправдание приписывается освящающему действию живущего в нас Духа Святого (1Кор.3:16, 6:19, 12:4–6; Рим.8:9), Который

служит живительным источником многих благодатных даров для души человеческой, как-то: любви Божией (Рим.5:5), света духовного (2Кор.4:6; Еф.5:8; 1Сол.5:4–5), жизни и обновления (1Ин.3:11; Гал.6:15) и свободы от греха и смерти – Рим.8:2; 2Кор.3:17; Гал.4:31 (1050[а]–1053[б]). 3) Слово Божие изображает верующих во Христа в таких внешних чертах, которые свидетельствуют о их внутренней духовной жизни и нравственной деятельности, развивающейся при благодатном руководстве Духа Святого, именно: христиане представляются живыми членами организма, имеющего главою Господа Иисуса Христа (Рим.12:5; 1Кор.12:27), а также под образом ветвей на лозе (Ин.15:4–5), заимствующих силы для доброй жизни от Самого Господа. На основании сказанного «Камень веры» более подробно определяет различие между православным и протестантским взглядом на оправдание. 1) По учению православному, оправданные становятся праведными и святыми внутреннею правдою и святостию и, таким образом. делаются сообразными своей Главе – Христу (Рим.8:29). Между тем, по учению протестантов, оправданные сами по себе, остаются нечистыми и грешными, но только «вменяются быти праведни вне себе, сиречь в Христе», и таким образом является поразительное несоответствие между Главою и членами. 2) По учению православному, в оправданном человеке не остается греха (Пс.50:9, 12; 1Кор.6:11; Еф.1:4); по протестантскому – и после оправдания грехи в человеке не уничтожаются, а только прикрываются правдою Христовою. Отсюда следует, что люди оправданные подобны гробам новапленным, девам юродивым, «козлищем смердящым, иже в числе овец от пастыря вменяются», волкам в одежде овчей (1053[б]–1056[а]).

Против изложенного учения об оправдании, как внутреннем душевном перерождении человека, протестанты делают следующие возражения.

1) По словам св. Апостола Павла, вера во Христа–Спасителя вменяется нам в правду (Рим.4:5).

На это возражение «Камень веры» говорит: «Ино есть, еже рещи, Вера яже в нас есть, вменяется нам в правду, ино же, еже рещи: Правда Христова, яже вне нас есть, вменяется нам в правду. Первое глаголет Апостол, а не второе» (1056[б]).

2) Подобно тому, как чрез грех Адама мы подверглись осуждению, так и чрез

послушание Христово получаем оправдание пред Богом (Рим.5:19). Но и указанное изречение св. Писания, отвечает «Камень веры», не дает основания понимать наше оправдание в смысле внешнего вменения нам искупительного дела Христова. Как ослушание Адама было причиною того, что всякий, от него происходящий, рождается истинным, «внутрь в себе сущим» грешником, так и послушание Христа послужило к тому, «да всяк в Христе отродящийся, праведник будет правдою, поистинне внутрь в себе сущею, а не точию правдою Христовою внешнею» (1056[б]–1057[б]).

3) Христос, по словам св. Апостола Павла, «сделался для нас премудростию от Бога, праведностию и освящением и искуплением» (1Кор.1:30); значит, говорят протестанты, нам вменяется правда Христова, и ею мы спасаемся.

На это возражение «Камень веры» отвечает, что св. Апостол говорит здесь «не вменителне, но творителне», и что указанные слова его по сравнению с другими подобными изречениями св. Писания (Пс.17:1, 70:5, 26:1, 17:33, 61:6; Ин.1:9) имеют не то значение, что нам вменяется и усвояется внешним образом праведность Христова, но то, что Господь Своими искупительными страданиями сделал нас

святыми и праведными, так как удовлетворил за наши грехи Богу-Отцу и даровал нам спасительные средства к освящению и оправданию (1057б–1058б).

4) В доказательство своей мысли об оправдании, как внешнем, формальном вменении нам заслуг Христовых, протестанты указывают на слова св. Апостола Павла 2Кор.5:21, из которых выводят то заключение, что, как наши грехи вменяются Христу, так и правда Его вменяется нам.

На это возражение «Камень веры» отвечает святоотеческим толкованием указанного места из послания апостольского, из которого (толкования) видно, что грехи человеческие не вменяются И. Христу в прямом, собственном смысле так, чтобы Он был преступником воли Божией. Если Слово Божие и именует Его ради нас грехом или грешником, то только в смысле, причастия Его плоти человеческой (Рим.8:3; Евр.2:14), или как жертву за наши грехи (Ос.4:8; Рим.8:3). Правдою же Божиею мы «бываем уподобителне, яко восприемлем правду внутрь себе, яже есть подобие и плод от правды Божия происходящь» (1059а–1060б).

5) Св. Апостол Павел, говоря об оправдании, прилагает к нему подобие одежды, облекающей тело человека (Еф.4:21): этим способом речи Апостол хочет научить нас, что оправдание есть внешнее прикрытие грехов правдою Христовою, а не внутреннее наше душевное обновление.

В ответ на это возражение «Камень веры» говорит, что в указываемом протестантами свидетельстве св. Писания разумеется оправдание внутреннее, как перерождение и обновление нашей греховной природы, что доказывается предыдущею речью Апостола (ст.23). Подобие же одежды приличествует внутренней нашей праведности по двум причинам: во-первых, потому, что, как одежда не есть нечто прирожденное нашему телу, так и святость, и праведность «несть духу человеческу природна, но бывает от влияния духа святаго», во-вторых, потому, что, как одежда отличает людей друг от друга, так и святость, и благочестие отличают праведников от грешников (1060б–1061б).

6) На основании изречения св. Апостола Павла к Еф.1:6, протестанты утверждают, что мы – праведны и облагодатствованы Богом во Христе, а не в нас самих.

В ответ на это возражение «Камень веры» замечает, что св. Иоанн Златоуст слова Апостола понимает в таком смысле: Бог-Отец чрез Сына Своего нас «не токмо грехов свободил есть, но и вожделенных и любезных себе сотворил» (1061б–1062а).

В заключение трактата «Камень веры» говорит, что «творение благих дел паче любопрения»: рассуждающие о добрых делах и не творящие их «подобна суть оным звездословом, иже о звездах, о планитах, о течениих небесных многа велеречия простирают, сами же суть неба отчуждени. Или подобни суть оным делателем корабля ноева, иже убо устрояюще ковчег, мног труд восприяша, сами же дела рук своих лишившеся, и водах бедне утоноша» (10б2б).

XII. Трактат о наказании еретиков. В предисловии к трактату «Камень веры» указывает отрицательный взгляд своих противников по вопросу о наказании еретиков (1063–1064) и выражает основную мысль его содержания: для управления и спокойствия народного потребно наказание злых и «добротворение» добрым: точно также «на пользу премирному церкве святыя строению и тишине всего народа безмятежной» необходимо наказание еретиков. При этом замечается, что здесь речь идет не о древних и чуждых нам еретиках, но о тех, которые отделяются от нашей

православной русской церкви, которые в ней родились, и крестились, и дали обет содержать ее веру в чистоте и непорочности (1064–1065).

Положение, доказываемое в трактате, выражается так: «еретиков церкве святыя отчужденных, достойно есть и праведно мирскому суду предавати в наказание» (1066).

(Гл. I–II). В защиту указанного положения приводятся 1) *свидетельства св. Писания Ветхого и Нового ЗавеТов.*В первом наказывались смертию: идолопоклонники (Исх.32:27–28), ложные пророки (Втор.13:1–5, 18:20; 3Цар.18:40; 4Цар.23:20), презрители священной власти (Втор.17:12) и хульники Бога истинного (Дан.3:96). Во втором – Сам Христос заповедывал удаляться людей, не послушных церкви (Мф.18:17), вооружался бичом на торжников в храме (Ин.2:15) и называл еретиков хищными волками и разбойниками (Мф.7:15; ср. Деян.20:29; Ин.10:1). А волков и разбойников, разумеется, следует убивать.

С другой стороны, св. Апостолы как признавали за мирским начальством право подвергать суду и возмездию злодеев и мятежников (Рим.13:4), так и сами пользовались своею духовною властию для наказания виновных. Св. Апостол Петр своим грозным обличением подверг страшной казни Ананию и Сапфиру за ложь пред Духом Св. (Деян.5:1–10); Ап. Павел поразил слепотою Елима волхва (Деян.13:8–10) и предал сатане коринфского кровосмешника (1Кор.5:5), равно как и еретиков – Именея и Александра (1Тим.1:20). К этому должно присовокупить, что св. Апостолом Павлом ересь уподобляется гангрене, которая может быть исцелена только путем отсечения зараженного места от здорового организма 2Тим.2:16–17 (1066[а]–1068[а]).

(Гл. III). 2) Учение свв. отцев церкви: св. Киприан, епископ Карфагенский, и к христианским еретикам считает возможным применить Ветхозаветную строгость по отношению к ложным пророкам. А блаж. Иероним учил, что, как тотчас следует гасить искру, квас удалять от теста, или гнилой член удалять от тела и изгонять из стада острупившуюся овцу, так и ересь должно подавлять самыми решительными и быстрыми мерами (1068[б]).

(Гл. IV). 3) *Законы благочестивых царей.* Византийские императоры строго относились к еретикам: одни присуждали еретиков к изгнанию, другие наказывали смертною казнию, третьи издавали против них суровые законы (1069[аб]).

(Гл. V). 4) *Соображения разума*: а) если справедливо анафематствовать еретиков, то справедливо предавать их и смерти, так как первое наказание тяжелее второго; б) опытом дознано, что для еретиков нет иного врачества, как смерть: «проклятию еретики смеются, и глаголют быти гром без молнии. Отъятия имений не боятся, глаголюще: яко инии сообщницы их, будут их снабдевати. Во узилищи или на изгнании аще бывают, многих и писанием, и словом растлевают. Едино точию таковым врачевание, смерть» (1070[а]); в) во всех государствах подделыватели монет подвергаются смертной казни, а еретики «суть прелестницы и коварницы», подделывающие и растлевающие Слово Божие своими ложными толкованиями; г) измена вере – грех, тягчайший, чем измена жены мужу: «но сие смерти достойно есть по законам»; д) приговариваются к смерти вообще люди злые, приносящие вред другим: убийцы, прелюбодеи, воры, разбойники и т. и. Но еретики своим пагубным учением больше всяких злодеев вредят душевному состоянию граждан; е) злые люди наказываются смертию для вразумления и исправления других: вредя государству при жизни, они делаются для него полезными по своей смерти, так как последняя должна поучительным образом действовать на других; все это

приложимо и к еретикам: ж) наконец, смерть – благодетельна и для последних, потому что пресекает их преступную деятельность и тем спасает их от более тяжелых вечных мучений, которые бы они заслужили себе своею дальнейшею жизнию и соблазном для других (1069[а]–1071[б]).

Во второй части трактата содержится опровержение возражений еретиков против раскрытого автором положения. В доказательство своей мысли, что каждый человек вполне свободен в деле религиозных убеждений и не должен подвергаться какому-либо преследованию или наказанию за свое несогласие с церковными догматами, еретики приводят следующие основания.

(Гл. I). 1) В пророчествах Исаии предвозвещается, что церковь Новозаветная не должна употреблять вещественный меч для убийства (2:4), что в ней водворится всеобщий мир и спокойствие, так что никому не будет угрожать опасность и гибель (11:9). С другой стороны, чрез того же пророка Господь выражает Свой гнев на народ иудейский за убийство праведников и пророков (1:15; ср. 3Ездр.1:32).

На это возражение «Камень веры» отвечает, что приведенные места из пророчества Исаии ничего не говорят против законности наказания еретиков, так как в них идет речь или о времени явления в мир Спасителя, когда, действительно, величайший мир и спокойствие царили во всей вселенной, или о том, что еретики не могут принести вреда церкви, а приучают ее членов к терпению и твердости в вере, «некиих же и в мудрости по Бозе искуснейших творят», или возвещается гнев Божий за убийство невинных праведников и истинных пророков, к которым никак не принадлежат еретики (1072[а]–1073[б]).

(Гл. II). 1) В Евангелии противники указывают на: Мф.18:17; Лк.9:54–55; Мф.13:30; Ин.6:67, 18:11; Мф.12:20, 5:44; ср. Лк.6:35; Ин.16:3; Мф.18:3 и отсюда выводят мысли против наказания еретиков. Но во всех указанных евангельских свидетельствах нет ничего благоприятствующего еретическим суждениям.

1) Из того, что Христос не повелевал убивать еретиков (Мф.18:17), не следует, что Он запрещал смертную казнь по отношению к ним.

2) Если Господь осуждал необдуманное желание сынов Зеведеевых, «да огнь снидет с небесе, и сожжет самарян», не принявших их Учителя (Лк.9:54–55), то в этом нельзя видеть доказательства Его снисходительности и терпимости к еретикам. Самаряне не давали никаких обетов Христу и только «к вере уловляхуся»: поэтому по отношению к ним не могли быть одобрены те меры строгости и наказания, на которые решались Апостолы Иаков и Иоанн. Притом же намерение последних исходило не из чувства ревности по Боге, а из желания мести за не гостеприимный поступок Самарян. Между тем церковь, преследуя еретиков, руководится именно чувством ревности о спасении душ, развращаемых и губимых еретиками (Ин.2:15; Деян.5:1–10; 1Кор.5:5).

3) В притче Христовой о пшенице и плевелах возбраняется исторгать последние до жатвы только из опасения повредить пшенице. Если же «может быти искоренение злых без падения добрых, и без всенародного мятежа, подобает плевелы весма искореняти» (1074[б]). При том же под плевелами должно разуметь не одних только еретиков, но вообще всех злых людей (Мф.13:38), которые будут существовать до кончины века (1073[б]–1075[а]).

4) Из слов Спасителя ученикам: «еда и вы хощете отъити?» (Ин.6:67) не следует выводить, что в церкви христианской каждому ее члену должна быть предоставлена полная свобода веры. Апостолы тогда не дали обязательства

следовать за Христом, тогда как еретики обязали себя обетом крещения содержать веру и преданность православной церкви. Притом же Христу, приходившему на землю не для суда над миром, приличнее всего было не самому отмщать обиды, но предоставлять это «сыном своим духовным» (1075аб).

5) Неправо думают еретики, что церкви Христовой принадлежит только меч духовный, или Слово Божие (Ин.18:14). «Церковь Святая, якоже имать началников духовных и мирских, аки бы две руце, тако имать два меча духовный и вещественный, и друг другу пособственный. Темже убо егда меч духовный мало успевает, меч вещественный пособствует» (1075б).

6) Если в Евангелии говорится о неизреченной кротости и смирении И. Христа (Мф.12:20), то под ними нужно разуметь Его любовь и милосердие к кающимся грешникам; но Евангелисты повествуют и о гневе и негодовании Спасителя против осквернителей святыни храма (Ин.2:15).

7) Если Господь заповедует нам любить своих врагов (Мф.5:44), то этим не исключает необходимости отчуждения от еретиков (Мф.18:17). При том же в заповеди Христовой разумеются враги личные наши, а не враги церкви, каковы еретики.

8) Пророчество Спасителя о времени, когда убийство Его последователей будет считаться служением Богу (Ин.16:2), поможет быть относимо к еретикам, так как в нем речь идет о св. Апостолах и истинных учениках Христовых.

9) Внушая своим последователям детскую простоту и незлобие (Мф.18:3), Господь же заповедует этим снисходительного отношения к еретикам: «детем должны есмы уподоблятися в смирении, в кротости, в незлобии, чистоте, а не в нерадении о душах нам в паству врученных» (1076б–1077а).

III. Из посланий апостольских в доказательство своего мнения еретики указывают на: 1Кор.11:19; Тит. 3:10; 1Кор.5:12; Рим.12:19; 1Кор.6:7; Гал.6:1; Евр.5:28. Но подобно Евангельским изречениям, и приведенные места из посланий апостольских не оправдывают ложной еретической мысли.

Так, 1) если св. Апостол Павел по некоторым причинам (коварству диавола, человеческой склонности к злу и попущению Божию) признает ереси необходимым явлением в христианской церкви (1Кор.11:19; ср. Мф.18:7), то этим не исключает необходимости забот об их искоренении. В винограднике вместе с полезными деревьями естественно растут и сорные травы; но как последние вырываются и выбрасываются вон, так и ереси должно уничтожать и искоренять (1077а).

2) Наставление того же Апостола удаляться от еретиков после двукратного увещания (Тит. 3:10) не противоречит мысли об их наказании. Церковь в отношении к еретикам и поступает по завету апостольскому: сначала вразумляет и побуждает их к обращению и покаянию и только в случае безуспешности этой меры предает наказанию. Последнее не запрещается св. Апостолом Павлом, который и сам наложил тяжелое наказание на еретиков Именея и Александра (1077б).

3) Хотя Апостол отказывает себе в праве судить людей «внешних», не принадлежащих к церкви Христовой (1Кор.5:12), но это ничего не говорит в пользу еретиков: они, если и находятся вне церкви, то имеют долг принадлежать к ней и потому на последней лежит обязанность заботиться об их обращении (1077б–1078а).

4) Равным образом наставление св. Апостола не мстит за обиды, а предоставлять их суду Божию (Рим.12:19), не касается вопроса о наказании еретиков. Последние предаются смерти не по чувству мщения, а из ревности о спасении тех, которых они развращают и губят своим учением. При том же, если не

должно мстить за обиду без судебного рассмотрения, то вполне справедливо возмездие за обиды церкви, определяемое по суду мирской власти (1078[а]).

5) Слова Апостола Павла 1Кор.6:7 говорят не в пользу еретиков, а в обличение их, так как они наносят обиды и оскорбления церкви (там же).

6) Если тот же Апостол в одном месте своих посланий (Гал.6:1) учит исправлять согрешающих духом кротости, то в других (Деян.13:8–11; 1Тим.1:20; 1Кор.5:5, 4:21) он сам представляется наказывающим за тяжкие грехи. Да и церковь в отношении к еретикам сначала употребляет меры кротости; «но егда оружии десными мало успевает, левых на непокорныя употребляет» (1078[б]).

7) Наконец, напрасно указывают еретики на слова св. Апостола Павла Евр.5:1, 28 о том, что согрешивший против Сына Божия достоин большей казни, чем преступивший закон Моисеев. На самом деле речь Апостола содержит в себе скорее угрозу и обличение еретиков, чем говорит в их пользу, так как именно они отвергают действительность истинного Тела и Крови Христовых в таинстве св. Евхаристии. Кроме того, понимая эти слова Апостола буквально, без разумного толкования, мы придем к выводу, что не должно мирским судом казнить никаких преступников; между тем как тот же Апостол предоставляет законной власти право наказывать злодеев (Рим.13:4). Означенными словами Господь только требует от нас, чтобы наказания происходили не из чувства вражды и злобы, но из ревности по Боге и для сохранения закона и правды. Наконец, Бог есть отмститель не только Сам, но и чрез Своих наместников, которых поставил над нами и повелел им повиноваться (1078[б]–1079[б]).

(Гл. III). IV. Кроме мнимых оснований из Слова Божия, еретики в доказательство своей мысли приводят некоторые доводы от разума.

1) Указывают на опыт, который будто бы говорит о бесполезности «страха и

убийства» еретиков. Но на самом деле, по свидетельству истории, многие еретики были обращены к церкви только оружием и страхом (1079[б]–1080[а]).

2) «Если церковь терпит Евреев, то почему она не дает свободы и еретикам?» На это должно сказать, что существует большое различие между исповедниками Иудейства и еретиками: а) первые не принимали христианской веры, как последние, и подобно им, не связаны обетами крещения; б) религия Иудеев, хотя и имеет временное значение, но происходит от Бога, тогда как вера еретиков – изобретение диавола; в) Иудейство полезно для церкви, так как в его священных книгах содержатся пророчества и прообразы христианских событий и таинств и г) Евреи, подобно еретикам, не стремятся развратить нас в вере (1080[а]).

3) Вера, как дар Божий, по мнению еретиков, исключает насилие и принуждение в ее исповедании. Но вера, подобно другим добродетелям, не есть только дар Божий, но и дело свободы человека; «вера убо есть дар Божий, но Бог сей дар соблюдает различными образы, от них же един есть наказание» (1080[аб]).

4) Наказание еретиков будто бы противоречит духу кротости и милосердия, которым должна отличаться церковь Христова. Напротив, говорит «Камень веры», церкви, как милосердой матери, вполне прилично заботиться об ограждении и защите своих чад от пагубного влияния еретиков. При том же смертное наказание последних церковь начала употреблять уже после того, как безуспешно испробовала все другие средства к их вразумлению (1080[б]–1081[а]).

5) По мнению еретиков, вера должна быть свободна и потому чужда принуждения. В ответ на это замечается, что вера, действительно, свободна, но только прежде обещания и принятия ее. Подобно тому как человек свободен давать

и не давать обещания Богу, но давши, обязан его исполнять, под страхом греха и ответственности за его нарушение, так точно и еретики одолжены обетами крещения сохранить веру св. церкви (1081[аб]).

Наконец, 6) еретики указывают на пример св. Апостолов, которые не обращались к мирской власти для суда над еретиками. Но Апостолы, говорит «Камень веры» не поступали так потому, что при них власть эта была языческая, а не христианская. Со времени Константина В. положение вещей изменилось, и церковь стала прибегать к помощи православных царей в борьбе с еретиками (1081[б]–1082[а]).

* * *

Мы представили подробный анализ содержания трактатов «Камня веры». Из этого анализа можно усматривать, какое богатство догматико-полемического материала содержится в сочинении митрополита Стефана Яворского: в отношении к обилию и разнообразию предметов полемики с протестантами оно занимает самое выдающееся место среди однородных произведений отечественной письменности. В «Камне веры» затрагивается и решается столько вопросов разности между православием и протестантством, вопросов догматического, исторического, богослужебно-обрядового и церковно-политического характера, что он справедливо может быть назван целою системою полемического противо-протестантского богословия.

Сравнивая «Камень веры» с предшествующею ему противопротестантскою литературою в отношении к содержанию, мы можем все его трактаты разделить на три части. В одних рассматриваемое нами сочинение существенным образом не отличается от этой литературы и раскрывает одно и то же содержание (трактаты о свв. иконах и Кресте). В других – отличие «Камня веры» состоит в большей полноте и подробности учения как в положительной, так и полемической частях (трактаты о призывании святых, благотворении преставльшимся и мощах святых). Наконец, в третьей части своего содержания «Камень веры» касается таких догматов, на которые мы видим только намеки и краткие указания в предшествующей литературе (трактаты – о благих делах, преданиях, Евхаристии, литургии, душах святых и наказании еретиков). При этом как на характеристическую черту «Камня веры», должно указать на ту его особенность, что положительное православное учение им излагается отдельно от полемики с протестантами: чрез это он оказывает большую услугу и самим православным, знакомя их с своим вероучением и указывая твердые основания для суждения и критического отношения к догматам протестантским.

С формальной стороны «Камень веры» также имеет весьма важные особенности и преимущества сравнительно с древнерусскими противопротестантскими сочинениями: он отличается большим разнообразием приемов и способов в доказательствах своих мыслей. Кроме св. Писания и творений св. отцев церкви, как главнейших оснований для учения православной церкви, «Камень веры» в защите последнего от протестантских возражений пользуется и научными средствами: наряду с библейскими и святоотеческими цитатами им приводятся доказательства из психологии, философии и логики.

Но главнейшею отличительною чертою «Камня веры» от рассмотренной нами выше противопротестантской литературы в отношении к внешним приемам полемики служит рассудочный характер его аргументов, пристрастие его к логическим формам мышления. В числе доказательств православной истины в

сочинении Яворского весьма важную роль играют так называемые «доводные показания на св. Писании утверждающиеся». Главным способом раскрытия в них содержания служит силлогизм. В качестве первой посылки ставится общее положение, имеющее характер очевидной истины и не требующее доказательства: значение второй посылки имеют тексты св. Писания, путем которых положение догмата подводится под первую посылку; заключение представляет собою момент перенесения свойств первого общего положения на частное, доказываемое положение догмата. Благодаря этому способу православная истина в «Камне веры» представляется не только выводом из св. Писания и достоянием предания церкви, но и подводится под начала философского разума и в них находит свое объяснение и оправдание. По взгляду «Камня веры», таким путем православные догматы не только раскрываются и изъясняются по своему смыслу, но и доказываются, оправдываются и утверждаются.

Глава III

Влияние католической богословской литературы на «Камень веры». Трактаты: о благих делах, преданиях, «благотворении преставлшимся» и о наказании еретиков. Отношение содержания трактатов к богословским трудам Беллярмина и Бекана. Влияние последних на догматические воззрения Стефана Яворского в учении о заслуге добрых дел, мотивах нравственного добра, оправдании, широком смысле предания, догматическом несовершенстве св. Писания, «долге наказания временного» и о смертной казни еретиков.

«Камень веры» митрополита Стефана Яворского носит на себе следы значительного влияния католических богословских систем Беллярмина и Бекана[359]. Влияние отражается, во-первых, на внешней стороне трактатов «Камня веры», на плане или способе раскрытия положительного учения церкви. Все содержание догматов в системах Беллярмина и Бекана и в «Камне веры» раскрывается на следующих основаниях: 1) св. Писании Ветхого и Нового Завета; 2) свидетельствах вселенских и поместных соборов, 3) учении св. отцев церкви и 4) соображениях разума (у Беллярмина и Бекана), или на «доводных показаниях, на св. Писании утверждающихся» (в «Камне веры»). По этому способу построена и вторая, полемическая часть «Камня веры».

Во-вторых, влияние католической литературы весьма заметно сказывается и в самом содержании «Камня веры». В этом последнем отношении все трактаты «Камня веры», соответственно большей или меньшей степени зависимости их от католических источников, мы делим на *три* группы: *первую* составляют трактаты: о благих делах, преданиях, «благотворении преставлшимся» и о наказании еретиков; *вторую* – о душах святых, мощах, литургии, Евхаристии, призывании святых, и о постах; *третью* – о св. иконах и Кресте.

В целях более наглядного показания степени зависимости «Камня веры» от трудов Беллярмина и Бекана, предлагаем нижеследующие графики.

I. Трактат «Камня веры» о благих делах

Стефан Яворский. Догмат о благих делах				Bellarmini t.Becani op. IV. De justificatione (Moguntiae, 1649)						Характер заимствований
частьглавастр.				lib.cap.	pagg.		lib.cap.	pagg.		
I		925–926	вед. 1-е	IV	I	463–464				Лютеранское учение о добрых делах в отношении к жизни вечной изложено значительно сокращеннее с присоединением цитат – Мф.5:36, 9:22; Лк.18:42, 7:8.
					VII	475^2 B				
–		927–928	вед. 3–5	–		475^2 C	Manual. contr.			Содержание, заимствованное из Dsp., излагается подробнее; у Бекана взято буквально несколько строк и цитат – Кол.3:24.
				V	III	495^2 EI	XVIII	1497, §4		
–	I	$931^а$–$933^б$		IV	VII	475^2 E				
					II	476^1 A 466^1 D 476^2 BC 475–476^1 B 467^1 B 476^1 D 466^1 C 495^2 B^1 D 496^1 AB^2 C 497^2 C^1 D 495^2 B^1 D 496^1 A^2 C 497^2C 496^1 B 497^1 D				Заимствованы свидетельства св. Писания (кроме Иак.1:22, 2:19; 1Кор.13:2) с опущением толкований Disp., (кроме – к Мф.25:31 и 1Тим.2:15) и буквальною выдержкою в конце главы.
				V	II					
					III					
I	II	$936^а$–$937^а$		IV	VIII	477^1 CBA D^2 B				Буквально заимствованы свидетельства свв. И. Злат., Григория Назиан., Климента, Амвросия и Иеронима.
–	III	$937^б$–$940^а$	показ.1-е	IV	II	466^1 C				Заимствованы главные мысли, свидетельства св.

					V	III	497^{2}	C				Писания (кроме Мф.18:3; Лк.13:3; Иак.1:12) и комментарии к Мф.5:20.
–	–	$940^{а}$ – $941^{а}$	показ.	2-е	–	–	496^{2}	C				Заимствована общая мысль и свидетельства св. Писания
–	–	$941^{а}$ – $942^{аб}$	показ.	3-е	–	II	495^{1}	D				То же
						III	496^{1}	A				
–	–	$943^{а}$ – $495^{а}$	показ.	5-е	–	–	497^{2} E – 498^{1} A 497^{2} C^{1} D					То же
–	–	$946^{а}$ – $947^{а}$	показ.	6–7	I	XII – XVIII	386^{2} E – 398^{1} D					Заимствована общая мысль
–	–	$947^{аб}$	показ.	8-е	IV	I	464^{2} CD					То же
–	–	$947^{б}$ – $948^{б}$	показ.	9-е	–	V	471^{2} E –					Заимствованы мысли и буквально некоторые фразы
						IV	472^{1} AB 473^{2} B 464^{1} D 473^{1} C					
–	–	$948^{б}$ – $949б$	показ.	10-е	IV	IX	477^{2}	E				Буквальный перевод
–	–	$949^{б}$ – $951^{а}$	–		I	XV	478^{1}	A				Заимствованы цитаты из св. Писания; п. п. 1 и 5 по букве близки к Disput.
							391^{1} D^{2} C 392^{1} C^{2} E 393^{1} B					
–	–	$951^{а}$	–		–	–	392^{2}	D				Буквальный перевод
–	–	$952^{аб}$	–		IV	IX	478^{1}	D				Заимствованы тексты св. Писания, кроме Апок.22:15
II	I	$953^{а}$ – $954^{б}$	претык. и испр.	1-е	V	V	499^{2}	A	tract. de gratia	IV	IV	282, §7	Заимствованы мысли с распространением текстами св. Писания
–	–	$955^{аб}$	2-е		–	–	499^{2} CD		–	–		283, §9	Заимствовано с незначительным сокращением
–	–	$955^{б}$ – $958^{б}$	3-е		–	II	495^{2} DE		Manual. contr.	I	XVIII	1497,	Заимствовано с близким (по местам буквальным) сходством

										§§3–5	
–	–	958б–960а	4-е	–	–	5001	E	–	–	1498, §7	Почти буквальны перевод с распространением текстами св. Писания: Ин.15:4; 1Кор.15:10; Пс.84:13
–	–	960а–961а	5-е	–	V	5001	E	–	–	1498, §10	Почти буквальный перевод
					III	4972	E				
–	–	961а–962б	6-е	–	V	499–5001 ABC		–	–	1498, §9	Заимствовано (по местам буквально) с незначительным сокращением и изменением порядка в изложении мыслей.
–	–	962б–963а	7-е	–	–	5002	E				Заимствовано с незначительным распространением
–	–	963а–964б	8-е	–		5002 E2 ABCD					Заимствована большая часть текстов св. Писания и главные мысли
				I	XIII	3881–3901 ABC					
–	–	964б–965б	9-е	I	XXI	4022	C				То же
–	–	965б	10-е	–	XX	4011 AE2 A					Заимствовано почти буквально
–	–	966б–967а	претык. 12-е	–	XXII	4051	C				Буквальный перевод
–	–	967аб	отв. 1-й	–	XX	4012 BC					Заимствовано с буквальною близостию в начале ответа и с значительно подробным изложением одной и той же мысли.
–	–	968б–969а	отв. 2-й	–	XXII	4051 E2 A					Почти буквальный перевод
–	–	969а–970б	отв. 3-й	–	–	4052 BC					Распространено более подробным изложением одной и той же мысли
–	–	970а	отв. 4-й	–	XXII	4051	D				Почти буквальный перевод
–	–	971аб	претык. и испр. 13-е	–	XXIII	4052 DE					Буквальный перевод
–	II	972аб	претык. и испр. 1-е	–	XXV	4072	E				То же
–	–	972б–973а	2-е	–	–	4072 BC					Заимствовано с незначительными переделками

–	–	973[a]	3-е	–	–	407[2] DE						Буквальный перевод
–	–	973[б]	4-е	–	–	407[2]	E					Почти буквальный перевод
–	–	973[б]–974[a]	5-е	V	VI	501[2]	B					Заимствовано буквально с незначительным сокращением
–	III	974[б]–976[a]	–	–	–	501[1] BCD						Возражение изложено подробнее; его решение – буквальный перевод
–	IV	476	«Догм. правосл.»	–	–	–		Manual. contr. I	XVII	1493		Буквальный перевод
–	–	976[a]–978[б]	–	IV	XI	479[1] C 480[1] AB		–	–	1494, §1–3		Заимствованы тексты св. Писания с привнесением: Втор.30:11, 14; Нав.23:6, 11; 4Цар.23:3; Пс.98:7, 118:11; Ин.14:21, 24.
–	–	979[a] 981[аб]	– –	– –	XII	480[1] –E[2] AB 481[1] A						Заимствованы буквально – одно свидетельство св. И. Златоуста и два Августина.
–	–	981[a]–982[a]	дов. 1-й	–	XIII	481[1] D						Заимствовано с незначительным распространением
–	–	982[a]	2-й	–	–	481[1] E						Несколько подробнее изложена одна и та же мысль
–	–	–	3-й	–	–	–						То же
–	–	982[б]	4-й	–	–	481[2] B						Почти буквальный перевод
–	–	985[аб]	пререк. 1-е	–	–	–		–	–	1495, §5		Буквальный перевод
–	–	986[a]–987[a]	вины 1–3	IV	XIV	482[1] BCDE		–	–	–		Буквальный перевод
		987[аб]	–	–	–	482[2] B 470[2] DBDE						
		988[аб]	–	–	IV	471[1] A						
–	–	989[a]–995[б]	пререк. 2-е	–	–	–		tract. IV de gratia. tract. II de peccatis.		–	IV	Заимствовано (по местам буквально) с некоторым распространением одних и тех же мыслей и с привнесением цитат из св. Писания и творений св. И. Златоуста. 277, §19; 278, §§20–22, 26, 27; 203,

									§§6, 9, 10.	
–	–	995[б]–997[б]	3-е	–	–	–	–	IV	278, §29, 279, §§30, 31, 280, §40	Заимствовано с пропуском одного из толкований заповеди о любви к Богу и незначительным распространением текстами св. Писания.
–	–	998[а]–999[а]	4-е	–	–	–	–	II	180, §4	Заимствовано с более подробным изложением одних и тех же мыслей.
–	–	999[а]–1000[б]	5-е	–	XX	491[1] BCDE	–	–	–	Заимствовано с близким тожеством и с присоединением самостоятельного заключения к главе.
–	V	1001[а]–1004[б]	«Догм. правосл.»	–	XV	484[1] D				Заимствовано с привнесением некоторых текстов св. Писания и святоотеческих толкований, а также с присоединением возражения и его решения на стр. 1001–1002.
						484[1] E[2] A 485[1] C 484[2] BCDE				
–	–	1004[а]	дов. 1-й	–	–	485[1] A				Заимствовано с пропуском текстов св. Писания, кроме Флп.4:18.
–	–	1004[аб]	2-й	–	XVII	486[2] A				Заимствовано с сокращением.
– –	– –	1004[б]–1005[а]	3-й 4-й	– –	– –	486[2] B 486[2] C				Почти буквальный перевод
–	–	1005[а]	5-й	–	–	486[2] C				Заимствовано с распространением текстами св. Писания: Ин.15:4; 1Кор.15:10.
–	–	1005[аб]	6-й	–	–	486[2] D				Буквальный перевод
–	–	1005[б]–1006[б]	пререк. 1-е	–	XX	489[2] CDE				Заимствовано с более подробным толкованием приводимого в возражении текста св. Писания.
–	–	1006[б]–1007[а]	2-е	–	–	489[2] E 490[1] ABC				Почти буквальный перевод с пропуском указания на

									авторов приводимых толкований на Пс.142:2.
–	–	1007аб	3-е	–	–	490[1] E			Буквальный перевод
–	–	1007б–1008а	4-е	–	–	490[1] E[2] AE 491[1] A			Буквальный перевод с значительным пропуском в изложении первой «вины» (1007б–1008а).
–	–	1009б–1012б	5-е	t. III de sacr. Baptismi. I XIII		135[1] E–137[2] B			Заимствовано с сокращениями
–	–	1013аб	возраж. и отв.	–	–	–	Manual. controver. de justificatione. I XVI	1483, §15	Буквальный перевод
–	VI	1014а–1016б	вед. 1-е опр. 1-е показ. 1–3	V	VII	503[1] ABCD E[2] E 504[1] ABC			Почти буквальный перевод
–	–	1017аб	опред. 2-е	–	–	504[1] DE			Буквальный перевод; в соответствие с молитвами католической церкви приводятся слова молитв из литургии Василия В. и утренней; присоединяется решение возражений на основ. Лк.18:11.
–	VII	1018б–1020а	опред. и его «вины».	–	–	505[1] CDE[2] ABE 506[1] AB			Заимствовано с близким тожеством, но с пропуском полемических замечаний Disp. против Кальвина, свидетельств отцев церкви и одного из соображений разума (p. 506 [1]A).
–	–	1020а–1021б	пререк. 1–2	–	IX	506[1] CDE[2] A			Заимствовано с более подробным изложением одних и тех же мыслей.
–	VIII	1021б–1022аб	Первое свойство	–	X	506[2] CDE 507[1] E			Определение первого свойства добрых дел распространено текстом–

			благих дел							Пс.53:8; опущены свидетельства свв. отцев церкви и сокращено изложение доводов от разума.
–	–	1022б–1023а	–	–	XI	507[2] AB				Почти буквальный перевод с сокращением толкования Бернарда по поводу смерти Вифлеемских младенцев.
–	–	1023аб	–	–	–	507[2] CDE 508[1]	A			Два возражения соединены в одно, и решение их представлено сокращеннее, чем в Disput.
–	–	1023б–1025а	второе	–	XII	508[1] D[2] CDE				Допущены значительные сокращения Disput. в разъяснении поставленного в начале главы вопроса. Количество свидетельств св. Писания увеличено – Сир.15:9; Ис.1:15; Мф.8:22. Одни доводы Disput. опущены (pp. 508[2]E–509[1] A[2] D), другие изложены менее подробно (pp. 509[1] DE[2]ABD).
						509[1] E[2] ABC				
–	–	1025б–1027а	–	–	XIII	509[2]	E–	–	–	Заимствовано с сокращением и распространением толкования к Деян.1:34
–	–	1027а–1029б	третье	–	XIV	511[1] C– 512[2]	E			Заимствовано (по местам буквально) с сокращениями.
–	–	1029б–1031б	–	–	XV	513[1] DE[2] ABC				Заимствовано с незначительными подробностями в изложении.
					X	506[2] CD				
–	IX	1032аб	вед. 1–2-е	I	I	372[1] E[2] ABCD				Заимствовано (по местам буквально) с незначительными сокращениями.
–	–	1033аб	3-е	II	II	372[1] BD 411[1]	E			Заимствовано с пропуском одних мыслей Disput. и

										более подробным изложением других.
–	–	1034аб	4-е	–	I	409–410[1]				Заимствованы мысли, изложенные самостоятельно.
– –	– –	1035а–1036а	разд 1-е	–	XIII	388[1] ABC[2] A				Буквальный перевод
		1036а–1037б	–	–	–	388[2] BCD 389[1] CDE				
–	–	1038а	–	–	–	389[2] 390[1] ABC	E	tract. IV de gratia. – II	264, §16	Заимствовано с незначительным распространением.
–	–	1039б–1040б	–	–	–	–		tr. IV de justilicat. Calvin. – II	253, §§1–2	Заимствовано с сокращением в изложении протестантского учения об оправдании.
–	–	1040б	–	–	–	–	–	–	253–254, §2	Заимствовано с близким сходством с привнесением текста Евр.9:13.
–	–	1041а–1042а	п. 1-й	–	–	–	–	–	254, §§3–6	Буквальный перевод с распространением цитатами: Сир.31:8, 33:23, 47:23.
–	–	1042а–1043а	п. 2-й	–	–	–	–	–	254, §§3–7	Буквальный перевод с заменою цитат Бекана своими: Пс.118:61; Ис.5:18; Пс.106:14.
–	–	1043а–1044а	п. 3-й						254, §§3, 8	Буквальный перевод с распространением цитатами: Пс.6:3, 37:6; 17:7; и с сокращением речи Бекана об Иисусе Христе, как враче душ человеческих.
–	–	1044а–1045а	п. 4-й	–	–	–	–	–	254, §3 255, §10	Буквальный перевод с распространением цитатами: Лк.15:24; Мф.8:22; 1Тим. 5:6; и с пропуском слов св. Григория и Августина.
–	–	1045б	пререк. 1-е				–	–	255, §14, 256, §16	Заимствовано с сокращением ответа на Пс.31:1 и буквальным переводом – на Евр.4:13.
–	–	1045б–1047аб	2-е						256, §§18–	Заимствовано (по местам буквально) с

									21	незначительными сокращениями.
–	–	1047б–1048б	3-е	–	–	–	–	–	253	Заимствованы мысли, изложенные самостоятельно.
–	–	1049аб–1050а	1-е утвержд.	–	–	–	–	–	256, §3	Заимствовано с более подробным изложением одних и тех же мыслей.
–	–	1050а–1053б	2-е	–	–	–	–	–	357, §§4–8	Буквальный перевод
–	–	1053б–1054а	3-е	–	–	–	–	–	257, §9	Буквальный перевод с незначительным распространением в конце «утверждения»
–	–	1054аб	4-е	–	–	–	–	–	257–258, §10	Буквальный перевод
–	–	1054б–1056а	пп. 1–3	–	–	–	–	–	259, §§5, 2, 3	
–	–	1056б	пререк. 1-е	–	–	–	–	–	258, §13	
–	–	1056б–1057б	2-е	–	–	–	–	–	258, §14	Заимствовано с присоединением самостоятельного примера, поясняющего мысль о вменении нам правды Христовой.
–	–	1057б–1058аб	3-е						258, §§15–16	Буквальный перевод с добавлением нескольких строк в начале ответа.
–	–	1059а–1060б	4-е	–	–	–	–	–	258, §§17–18	Буквальный перевод с вставкою нескольких строк на стр. 1059б
–	–	1060б–1061б	5-е	–	–	–	–	–	259, §§19–20	Буквальный перевод
–	–	1061б–1062б	6-е	II	XI	4262 D–4271 A	–	–	–	Заимствовано с незначительным сокращением

На основании предложенной сравнительной схемы мы можем судить о том, в какой сильной зависимости от богословских систем Беллярмина и Бекана находится трактат «Камня веры» о благих делах в отношении к своему содержанию. Подводя итоги сделанному нами сличению названного трактата с Disputationes Беллярмина и трудами Бекана, эту зависимость мы можем определить в следующих положениях.

1) Большая часть содержания трактата представляет собою буквальные заимствования из указанных католических источников. 2) При воспроизведении некоторых частей содержания последних «Камень веры» допускает более или

менее значительные сокращения. 3) В иных случаях распространяет и излагает более подробно заимствуемое содержание. 4) Иногда пользуется мыслями источников и распространяет их цитатами из св. Писания. 5) Иногда наоборот: заимствует данные св. Писания для доказательства своих мыслей. 6) При составлении весьма многих отделов трактата одновременно пользуется Беллярмином и Беканом.

Но высказанные положения служат не только основаниями для суждения о степени зависимости «Камня веры» от своих источников, но и говорят о некоторой его самостоятельности. Последнее свойство с полною несомненностию проявляется в «Камне веры» и обнаруживается из многих приемов творчества митрополита Стефана Яворского. Так, 1) автор берет из своих источников одни только общие мысли и развивает их самостоятельно: создает подробности, строит выводы и иногда облекает в своеобразную внешнюю форму. Это особенно заметно в третьей главе положительной части рассматриваемого трактата: здесь католический источник послужил для Стефана Яворского преимущественно только материалом, которым он воспользовался с самостоятельными дополнениями и изменениями.

Прежде всего содержание главы разделено автором на десять «показаний», из которых шесть (1–5 и 10) изложены в форме силлогизмов, не имеющей применения в соответствующих частях Disputationes (кроме cap. IX, p. 477^{2} E–478^{1}A, отвечающей 10-му «показанию» «Камня веры» – стр. 498–499). Некоторые отделы главы в отношении к подробностям содержания находятся вне зависимости от источников и могут быть сопоставлены с ними разве только в указанном отношении, т. е. по общим мыслям. Это нужно сказать о большинстве «показаний» названной главы.

В полемике с протестантами по вопросу о различии между законом и Евангелием Беллярмин высказывает положение, что евангельские обетования – не абсолютны, а условны[360]. Кроме того, как одно из доказательств заслуживающего характера добрых дел в отношении к жизни вечной, он видит в том, что жизнь вечная в св. Писании обещается нам за дела. Но обещание, данное с условием, требует выполнения последнего, прежде чем обещанная вещь может быть получена по праву, как награда[361]. В первом «показании» «Камень веры» и развивает отмеченную мысль Беллярмина, причем, пользуется приводимыми им свидетельствами св. Писания (с привнесением Мф.18:3; Лк.13:3; Иак.1:12) и комментарием к Мф.5:20. Но при этом игнорирует полемику Disput. с лютеранами по поводу понимания ими в ироническом смысле слов Спасителя: «*аще хощеши внити в живот, соблюди заповеди*» (Мф.19:17) и другие подробности[362].

«Показания» – второе, третье и пятое «Камня веры» (стр. $937^{б}$–$942^{б}$, $943^{а}$–$945^{б}$) представляют собою также более подробное изложение мыслей Беллярмина на основании одних и тех же данных св. Писания. Мысли эти следующие. Что добрые дела заслуживают человеку жизнь вечную, доказывается 1) теми местами св. Писания, которые свидетельствуют, что жизнь вечная таким образом приписывается добрым делам, что самое основание, на котором она дается, полагается в делах[363]; 2) в которых по отношению к жизни вечной употребляется имя награды. Но награда и заслуга, понятия – относительные; так как награда дается за заслугу, подобно тому, как благодать дается даром[364]; 3) в которых говорится, что награда небесная дается людям по мере и сообразно дел и труда[365]; 4) где Бог называется праведным и нелицеприятным судьею. Но лицеприятие есть порок, противоположный правде, когда судья назначает награду бóльшую, чем заслуга и

наоборот[366]; 5) в которых упоминается о достоинстве, потому что быть достойным награды и заслужить награду – одно и то же[367], и 6) в которых говорится, что награда за добрые дела должна быть дарована по правде[368].

2) Полемический отдел в «Камне веры» представляется в значительно сокращенном объеме сравнительно с источниками: Яворский на страницах своего труда не дает места весьма многим подробностям полемики Беллярмина и Бекана с их противниками. 3) Весьма часто опускает также комментарии названных католических богословов к данным св. Писания. 4) Свидетельства св. отцев церкви заимствует не только из ближайших католических источников, но и непосредственно из их творений. Наконец, 5) к содержанию, заимствуемому из католической литературы, «Камень веры» присоединяет и самостоятельные дополнения. Последние касаются не только частных мыслей, замечаний, выводов и самостоятельно выбираемых текстов св. Писания, но и отдельных доказательств и оснований в пользу высказываемых мыслей, а также полемических доводов против протестанТов.Так, в качестве доказательств обязательности для христианина исполнения нравственного закона «Камень веры» приводит аналогию таинства крещения (939^{б}–940^{а}), мысль о тесной связи между верою и добрыми делами в акте спасения (946^{б}–947^{а}) и идею верности Бога своим обетованиям (945^{аб}); в обоснование православного догмата о возможности исполнения нами заповедей Божиих, при содействии благодати, приводит одиннадцать самостоятельных кратких доводов (982^{б}–985^{а}); в доказательство своих положений делает выдержки из Православного Исповедания (929, 1035, 1039–1040), самостоятельно решает вопрос о различии между оправданием и спасением (1039) и, наконец, дает ответы на такие возражения противников, которых (возражений) не имеется у Беллярмина и Бекана (1001–1002, 1017^{б}–1018^{б}).

Влияние трудов названных католических богословов на догматические воззрения митрополита Стефана Яворского в рассматриваемом трактате выразилось в учении о добрых делах, как *заслугах* человека пред Богом. Если мы сопоставим это учение с взглядом на тот же предмет католических источников «Камня веры», то найдем между ними полное тождество во всех характеристических чертах и подробностях.

Учение о добрых делах, как заслугах человека пред Богом, проходит чрез все содержание трактата о благих делах и выражается как в положительной, так и полемической его частях. Так, «Камень веры» вместе с Беллярмином и Беканом называет добрые дела *заслугами*.

«Живот вечный, в священных писаниях нарицается мзда, понеже убо мзда дается трудам, деланию, и *заслужению*, якоже благодать дается туне, яве последует, яко труды *заслуги*, и благая дела суть ко спасению благопотребна» (ч. I, гл. III, стр. 942^{а}).

Plurima sunt testimonia scripturae, quae disertis verbis continent nomen mercedis… At merces et meritum relavita sunt: merces enim meritis redditur, sicut gratia gratis datur. Igitur cùm tam saepe, et tam perspicue praemium operum dicatur merces, dubium esse non debet, quin ipsa opera secundum morem loqueudi scripturae recte dicantur merita (ib., cap. II, p. 495^{1}D).

Justum posse de condigno mereri vitam aeternam per bona opera: ideoq. vitam aeternam in scripturis vocari mercedem et coronam justitiae (Becani op. tract. IV de gratia, cap. V, p. 286, §1).

С учением о добрых делах, как заслугах человеческих по отношению к жизни вечной, тесно связана другая характеристическая мысль – о некоторой пропорциональности между добрыми делами и наградою жизни вечной. Если дела наши суть заслуги пред Богом, то есть возможность сопоставления и сравнения заслуги с наградою, вознаграждения с трудом.

«Не точию дается мзда небеснаяPraemium celeste dari hominibus secundum просто за дела, но и по мере дел,mensuram et proportionem operum et laboris… сиречь, за множайшая иIgitur vita aeterna est praemium illud. qnod datur изящнейшая дела, множайшееsecundum proportionem et mensuram operum (de воздаяние» (ч. I, гл. III, стр. 942[аб]). just. lib. V. cap. III, p. 496[1]AB).

> Deus non solum dat unicuique tamtum praemium, quantum meritus est…, sed etiam servat hane proportionem inter merita et prae mia, ut quo quisque majora habet merita, eo maiora praemia recipiat (Bec. op. ib., p. 287, § 6).

Это соответствие между трудом и следуемым ему воздаянием обусловливается как достоинством дел человеческих, так и требованием правды Божией.

«Понеже убо не на лица зрит Бог, яве есть,
яко почести небесныя разделяет поSextum argumentum sumitur ab illis locis, достоянию дел, и по различию заслуг иin quibus sit mentio dignitatis (ibid., lib. V, трудов, различная в небе дает обителисар. III, p. 497[2]C).
избранным своим» (там же, стр. 944[а]).

«Священная писания в делех и в делателех,Quartum argumentum sumitur ab illis testimoniis, ubi praemium bonis operibus глаголют быти некое достоинство (там же). ex justitia dicitur esse reddendum (ib., p. 497[1] C).

«Воздаяние благим делам глаголет бытиQuare si Deus ut nos ad bona opera священное писание по *правде*… Правда жecohorietur, dicit, bene ope rantibus justo существенне на том лежит, еже воздатиjudicio reddendum esse coronam всякому должное по равенству, не воздаяйjustitiae, securi esse debemus, quia non же должнаго, или воздаяй не по равенству,fallit nos Deus, et sic ad bona opera обиду творит и неправду. Сие же о Господеexcitari, ut simul credamus, bonis Бозе нашем ниже помыслити подобает»operibus ex justitia reddendam esse (944[б]–945[а]). mercedem (ib., p. 497[2]B).

Та же мысль о взаимоотношении добрых дел человека с наградою жизни вечной, но еще сильнее, выражается взглядом «Камня веры» и Disput. на добрые дела, как *причины* спасения.

Уже самое название трактата –Nos… dicimus, opera bona homini justo esse «догмат о благих делах, спасениюnecessaria ad salutem, non solum ratione вечному *виновных*» – (стр. 923)praesentiae, sed etiam ratione efficientiae, выражает этот взгляд на дела.quoniam *efficiunt* salutem (ibid., lib.IV, cap. VII, p. «Еже есть вина спасению, то475[2]B). Non est necessaria (poenitentia) solum всячески творити подобаетratione praesentiae, sed etiam *causae* (ib., p. хотящему спастися. Благая дела с476[1]B). Mortificationem carnalium верою, суть вина спасению. Убоconcupiscentiarum necessarium esse ad salutem, благая дела с верою, всяческиut conditionem et *causam*, ac per hoc relationem творити подобает хотящимhabet ad ipsam salutem (ib., p. 476[1]C, cf. lib. V, спастися» (там же, стр. 940[аб]). cap. III, pp. 496[2] CDE, 497[1]AB).

Из изложенного учения «Камня веры» мы можем видеть, какое высокое значение придано им добрым делам в отношении к жизни вечной: они – заслуги человека пред Богом и причины нашего спасения. Чрез доказательство этих двух положений полемическая цель трактата вполне достигалась: против материального принципа протестантов со всею ясностию и рельефностию была выставлена и раскрыта субъективная сторона спасения. Из полемической части трактата читатель выносил то твердое убеждение, что добрые дела абсолютно необходимы для спасения, что последнее заключается в первых, как необходимое следствие в своей причине. Поэтому христианин всеми силами должен стремиться к тому, чтобы творить и умножать добрые дела в целях достижения жизни вечной. Бог есть праведный Судия, Который принимает во внимание, взвешивает и награждает человека сообразно его заслугам.

Но на чем основывается такое высокое значение дел? Что дает им силу и значение заслуг наших пред Богом? На эти вопросы «Камень веры» вместе с Беллярмином и Беканом отвечает учением о благодати Божией и ее участии в человеческом спасении. Хотя в трактате о добрых делах и нет нарочитого, подробного и последовательно представленного учения о благодати (так как это не входило в задачу автора), но тем не менее из разных и не редких замечаний, находящихся преимущественно в полемической части «догмата», мы можем судить о воззрениях Стефана Яворского на благодать Божию, ее действие в акте спасения и на отношение ее к силам человека.

Благодать Божия служит главнейшим и необходимым условием нашего спасения: без нее невозможно никакое доброе дело в человеке. «Нам же не буди сицево безумие, и ересь проклятых пелагианов учащих, яко человек, своими силами, без благодати Божия помоществующия, спастися может. Веруем бо твердо и исповедуем, со всею православною кафолическою церковию, яко без благодати Божия, ничтоже благо творити можем. По неложному глаголу Христову: якоже розга не может плода творити о себе, аще не будет на лозе: тако и вы, аще во мне не пребудете» (ч. II, гл. I, стр. 959–960).

Hinc aperte patet, ad fructum, id est, ad opera fructuosa et meritoria facienda necessariam esse eam gratiam, qua homo constituitur vinus palmes in Christo, tanquam in vitae. Hinc primo refellitur error Pelagianorum, qui dixerunt hominem ex solis naturae viribus posse mereri vitam aeternam, qui pridem ab Ecclesia damnati sunt (Bec. op. tract. IV de gratia, cap. V, de merito Cathol. p. 284, §§8–9).

Ipse (Christus) enim vitis, nos palmites, et sicut palmes non potest ferre fructum, nisi manserit in vite, sic et nos nibil possumus sine Christo facere (Bellarm. de justif. lib. V, cap. V, p. 501[1]B).

Если человек и может выполнить нравственный закон, то не иначе, как при помощи благодати Божией: «всяк человек праведный в житии сем, не своими силами, но Божиею благодатию укрепляемый, может сохранити закон десятословия» (ч. II, гл. IV, стр. 976).

Fatemur… legem Dei justis hominibus absolute esse possibilem, non quidem per solas vires liberi arbitrii, ut Haeretici calumniantur nos dicere, sed per auxilium gratiae Dei, et spiritum fidei et charitatis in ipsa

justificatione nobis infusum (ibid., lib. IV, cap. X, pp. 478–479).

Естественные силы человека, без содействующей им благодати, не имеют цены для спасения: «вся сицевая дела, понеже бывают без веры Христовы и без благодати Божия, мертва суть, и недействителна оправдания и спасения» (там же, ч. II, гл. I. стр. 964б).

Istam autem justitiam (sine gratia) nos quoque despicimus, et merita vitae aeternae non esse concedimus (ib., lib. V, cap. V, p. 500^2 B).

Поэтому-то и все свое достоинство, и значение по отношению к жизни вечной добрые дела имеют от благодати Божией: «Грешник убо в гресех пребывающь, понеже не имать Божия благодати, от неяже дела цену и честь восприемлют, того ради дела его отнюдь чести и цены у Бога не имуть» (ч. II, гл. VIII, стр. 1925б).

Illud quidem est verum, totam eius operis dignitatem pendere a gratia (ibid., lib. I, cap. XXI, p. 404^2C).

В благодати, а также в обетовании Божием лежит основание равенства и пропорциональности между добрыми делами и жизнию вечною: «Аще рассудим долготу, или краткость времене, несть поистинне равества дел и страстей наших с будущею славою, сия бо есть вечная, они же суть кратки и временни, обаче аще воззрим на благодать Божию, от неяже происходят благая дела, зде уже обрящем равенство и согласие: ибо благодать Божия есть семя славы по общему богословцев учению» (ч. II, гл. I, стр. 960б).

Si spectemus durationem temporis, nulla est proportio inter opera praesentia et futuram gloriam; nam haec perpetua est, illa momentanea sunt. Si vero spectemus gratiam, a qua procedunt opera meritoria, jam inter illa et gloriam coelestem est proportio, quia gratia est semen gloriae, ut loquuntur Theologi (Becani op. tract. IV de gratia, cap. IV, de merito Calv., p. 283, §11).

Jam vero bona justorum meritoria esse vitae aeternae ex condigno non solum ratione pacti et acceptationis, sed etiam ratione operis, ita ut in opera bono ex gratia procedente sit quaedam proportion et aequalitas ad praemium vitae aeternae (Bellarm. de justificat. lib. cap. XVII, p. 517^1AB).

«Наша дела дары суть Христовы: и аще в деле благом, еже мы Божиим пособием творим, ничтоже есть наше, еже бы не было Божие, и ничтоже есть Божие, еже бы не было наше, но все творит Бог, и все творит человек: обаче дело оно не иныя ради вины есть достойно живота вечнаго, точию ради, яко все лежит на Божией благодати, все от тоя происходит» (там же, гл. III, стр. 975–976).

Merita nostra, dona sunt Christi, eet quamvis in opera bono, quod nos Deo juvante, facimus, nihil sit nostrum, quod non sit Dei, neque aliquid sit Dei, quod non sit nonostrum, sed totum faciat Deus, et totum faciat homo: tamen ratio, cur id opus sit dignum vita aeterna, tota pendet a gratia

(Bellarm. ib., lib. V, cap. V, p. 501[1]D).

«Сия апостолская словеса (Рим.8:18) не тому научают, яко благая дела не суть заслугующая живот вечный: но сие явствует, яко не суть достойна толикого воззданиа по своему естеству, разве отинуду сиречь от милостиваго божия обетования, от благодати Божия содействующия»… (там же, гл. VIII, стр. 1027б).

Opera ipsa nostra bona, si per et secundum naturam suam tantum considerentur, sint temporalia et vilia, et nullo modo aequalia praemio supernaturali et sempiterno; certe necesse est, ut addatur eis dignitas aliunde, si ex justitia merces aeternae vitae illis reddenda sit (ibid., lib. V, cap. XIV, p. 511[2]C).

«Не должен есть Бог, наша дела восприяти к возмездию праведному, аще не бы сам себе прежде одолжил милостивым своим обетованием» (там же).

Servi inutiles dici possumus, cùm omnia divina mandata servavimus, quoniam nihil facimus ultra id, quod debemus, et nihil inde justae mercedis petere possemus, nisi Deus liberali pacto nobiscum convenire voluisset (ibid., lib. V, cap. IV, p. 500[1]A).

Таким образом, как характеристические черты учения о добрых делах Стефана Яворского с одной стороны и Беллярмина и Бекана с другой, должны быть отмечены два положения: 1) добрые дела суть причины спасения и заслуги человека пред Богом; 2) благодать и милостивое обетование Божие служат началами, придающими цену и заслуживающее значение добрым делам в отношении к жизни вечной. Оба эти положения в «Камне веры» и в творениях Беллярмина и Бекана являются в качестве отдельных и самостоятельных истин, справедливость которых как православные, так и католические богословы стараются доказать в полемике с протестантами. Но на самом деле означенные положения трудно согласуются одно с другим. Как мы видели, ни «Камень веры», ни Disputationes не придают спасающего значения делам самим в себе, а все достоинство и цену их в отношении к жизни вечной полагают, с одной стороны, к благодати Божией, с другой – в обетовании Божием награждать человека блаженством за его добрые дела. Но если так, если благодать служит главнейшим началом, действующим в акте доброделания, если она – «живот души»[369], лишение ее составляет смерть для последней[370], и если она только служит основанием некоторой пропорциональности и соответствия между делами и наградою жизни вечной[371], то каким образом может быть речь о заслугах человека пред Богом? С другой стороны, если дела в отношении к жизни вечной имеют цену условную, в зависимости от обетования Божия, то ясно, что они – не заслуги человека, а условия нашего спасения единственно по милости Божией.

Попытку со стороны Яворского и Беллярмина-Бекана примирить указанные два понятия – заслуги и милости, представить жизнь вечную и как награду за дела, и как акт милосердия Божия – должно назвать неудачною.

«Изрядно совокупляются обоя, и той же есть венец милости, той же и венец правды, аще тыя право рассудим, понеже бо ничтоже благо

Beatitudo tribnatur misericoгdiae, non quia non sit vera merces meriti, sed quia merita ipsa ex misericordia data sunt. Non enim potest opera meritoria facere homo, nisi prius justificatus.

творити не можем без божияJustificatur autem non ex operibus, sed ex gratia милости и благодати его (Ин.15:5),et misericordia. Quare solet etiam Augustinus ita того ради самая благая дела имамыdistinguere, ut dicat, ipsi justifiae vitam aeternam от божия милости. Блаженство убоesse mercedem, non gratiam, ipsi autem homini вечное поскольку дается за благаяesse gratiam, non mercedem, quoniam homini дела, есть венец правды, посколькуjustitia gratia est (Bellarm. ibid., lib. V, cap. V, p. же та самая дела, происходят от499[1, 2]A). Vita aeterna est corona justitiae, qui ex милости Божия и благодати его,meritis et propter merita confertur, servato divine возбуждающия нас к благомуjustitiae commutatine et distributiue. Nam unicuiue деланию, наставляющия же ipro quantitate meritorum maior aut minor portio пособствующия нам: се ради виныtribuitur… Ceterum, quia ipsa merita, quibus тоеже ублажение вечное, делаемоedebetur corona justitiae habent vim suam ex за дела, происходящая от божиягratia Dei, et gratia datur ex misericordia Dei hinc милости, есть милость божия, ifit ut corona, quae illis tribuitur, vocari etiam possit венец милости. Един убо и той жecorona misericordiae, non quidem respectu живот вечный, в различномipsorum meritorum (quia illis debetur ex justitia), рассуждении есть и венец правды.sed respectu nostri, qnibus ipsa quoq, merita ex Святым Божиим есть венец милости,misericordia concessa sunt (Bec. op. tract. IV de делом же их есть венец правды»gratia, cap. IV de merito Calv. p. 282, §7).
(там же, ч. II, гл. I, стр. 954).

Таким образом, здесь блаженство мыслится, как результат двух начал: 1) правды Божией, принимающей во внимание дела человека и вознаграждающей за них и 2) милости Божией, поскольку добрые дела происходят от благодати. Но что служит основанием для разграничения между правдою и милостию? Объектом правды дела являются не сами по себе, а настолько, насколько они суть произведения благодати. Следовательно, основанием как правды, так и милости служит одно и то же – благодать Божия. А потому и жизнь вечная может быть представлена, как венец милости, даруемой человеку единственно по снисхождению Божию. Эта мысль довольно ясно выражается и в других изречениях как православного, так и католических богословов.

«Вся яже надлежат ко оправданию и спасению, дары суть божия, туне даемыя, и самая вера в томже числе обретается» (там же, ч. II, гл. I, стр. 965[б]).

Quidquid conducit ad justificationem , gratuitum Dei donum est… (Bec. op. ibid., cap. II de justificat. Calv., p. 264, §16).

«Аще благо что сотворим, оттуду нам польза бывает, а не Богу, иже благих наших не требует. Сего ради с велиим смирением должны есмы работати Богу, и благодарити, яко служения нашего благоизволил есть не презрети» (там же, стр. 962[а]).

Quidquid boni facimus, id nobis utile esse non Deo, qui bonorum nostrorum non eget. Quare summa cum humilitate Deo servire debemus, et gratias agere, quod obsequium nostrum acceptare voluerit (Bellarm. Ibid., lib. V, cap. V, p. 500[1]A).

Если же, несмотря на подобные мысли, добрые дела в «Камне веры» и у Беллярмина-Бекана называются заслугами человека пред Богом, то это должно приписать ложному стремлению преувеличить значение дел в акте спасения и представить оценку их с чисто внешней юридической точки зрения.

Кроме взгляда на добрые дела, как заслуги человека, влияние католической литературы на догматические воззрения Стефана Яворского в трактате о благих делах выразилось в учении *о мотивах нравственного добра*. Вот это учение.

«Благая дела творити , во-первых, убо подобает по елику мощно славы ради Божия, обаче леть есть благо творити и возмездия ради небеснаго» («Кам. в.», там же, ч. II, гл. VII, стр. 1018[б]).

Non tantum, nec praecipue amore mercedis operandum esse ex doctrina concilii (Tridentini), sed primum quidem propter gloriam Dei, deinde etiam propter mercedem foelicitatis aeternae (Bell. ib., cap. VIII, p. 505[1]D).

Таким образом, по учению «Камня веры» и Disputationes, мотивами добрых дел служат, во-первых, слава Божия, во-вторых, награда небесная. Но первый мотив, по словам «Камня веры» («*по елику мощно*») не для всех возможен и доступен, а предполагает известную высоту нравственного развития человека. А потому более близким и сродным большинству людей побуждением к добрым делам является «возмездие небесное».

На возражение протестантов, что Христос порицает наемников, и что «бесчестно и мерзостно... делати мзды ради, а не славы ради божия»[372], Яворский и Беллярмин говорят:

«Аще кто едину мзду в намерении дела своего имать, таков может нарещися наемником. Аще же кто в благотворении своем в начале убо взирает на славу божию, потом же намерением вторичным, взирает и на воздаяние живота вечного, таков наемник нарещися не может: ибо то само воздаяние живота вечного, бывает славы ради божия: понеже всяк желаяй живота вечного, желает Бога видети. Зрением же Бога, вящшую и совершеннейшую любовь имети» (там же, ч. II, гл. VII, стр. 1020[б]).

Mercenarios proprie non vocari nisi, qui mercedem solam, aut praecipue intuentur… Nos vero non dicimus, in bonis operibus solam, aut praecipue spectandum esse mercedem, sed Deum, ejusque gloriam, tamquam ultimum finem, mercedem autem, un timen secundarium, qui propter Deum, ejusque gloriam expectatur. Cupimus enim Deum videre, atque ex ea visione foelices eftici, ut tanto ardentius et securius Dominum diligamus (Bellarm. ibid., lib. V, cap. IX, p. 506[1]D).

«Смотрети подобает, кая есть мзда? Аще мзда есть временная, и деланию неравная и недостойная, от Бога отвращающая и житейскими суетами весма человека обременяющая, и совесть отягощающая: поистинне бесчестно есть и мерзостно мзды ради таковыя делати… Аще же мзда есть преизящная, вечная, яже на зрении лица божия состоится: таковыя ради мзды делати не точию несть бесчестно, но и весма преславно, ибо любление мзды вечныя, понеже лежит на зрении Бога, человека еще зде с Богом совокупляет: от земных прелестных красот отвращает, душу от бесчинных вожделений воспящает, ко хранению заповедей божиих подвизает» (там же, ч. II, гл. VII, стр. 1021[аб]).

Servile ac sordidum esse intueri mercedem opera ipso, et labori viliorem… At spectare mercedem eminentissimam, quae in ipsius Dei vision consistit, non potest esse sordidum, ac servile, sed nobilissimum ac regium… amor autem mercedis aeternae, quae in Dei vision posita est, cum Deo conjungit, avelit a rebus terrenis, purgat animam a pravis cupititatibus, excitat ad custodiam mandatorum Dei (Bellarm. ibid., cap. IX, p. 506[1]E).

В приведенных словах указывается опять двоякий мотив добра: награда вечной жизни вместе с славою Божиею и «зрением лица Божия». Но не трудно видеть, что

главнейшим и господствующим мотивом к добрым делам служит здесь воздаяние за труды, а слава и зрение Бога постольку, поскольку они соединяются с первым: совершающий добрые дела имеет своею целию собственно награду, а так как она соединяется с славою Божиею и зрением лица Божия, то, стремясь к награде он тем самым стремится и к последним целям. То же заключение вытекает и из следующего положения «Камня веры»: «третие свойство благих дел есть, милостивое Бога нашего обетование за благая дела, мзду живота вечного воздати обещавшего, еже есть аки бы некое совещание между делателем и мздовоздаятелем бываемое»[373]. Значит, если бы со стороны Бога не было обещания награды за добрые дела, человек имел бы право не подвизаться в них, подобно тому как делатели в винограднике не шли на работу, прежде чем не заключили условия с хозяином виноградника. А отсюда необходимо следует, что совершающий добрые дела трудится из-за награды. Наконец, эту мысль «Камень веры» высказывает прямо в конце своего ответа на протестантское возражение: «всяк убо делающь да взирает, *первым* и *началным* намерением на вечное мздовоздаяние: на временную же мзду, разве намерением последним»[374].

В заключение нашего разбора трактата «Камня веры» о благих делах нельзя не обратить внимания на учение Стефана Яворского об оправдании в строгом или собственном смысле. В целях опровержения лютеранского взгляда на оправдание, как внешнее вменение человеку правды Христовой, не сопровождающееся душевным его обновлением, Стефан Яворский ведет речь об оправданіи «внутреннем», которое полагает в изменении души под действием благодати Божией. Но под влиянием католической богословской литературы, сущность оправдания представляет в чисто-механическом смысле замены одного душевного состояния другим.

«Оправдание преизящное, внутреннее, на души бываемое, есть измена десницы вышнего, егда человек из грешника, осиянием благодати Божия, изменяется в праведника, по подобию воздуха темнаго, осиянием солнечным просвещаемого, якоже бо воздух темный, до толе в темности пребывает, абие от темнаго бывает светел, и тмы в себе не имать: таково изменение и во оправдании бывает. Душа человеческая есть аки воздух. Греси на души суть, аки тма на воздусе. Бог есть солнце правды. Благодать Божия есть аки свет солнечный. Сему свету осиявшему душу человеческую, абие тма ггреховная прогонится: душа же от мрака греховного преходит в свет благодати, сиречь, человек от неправедна го бывает праведен, оправдание внутрь восприемлющь» (там же, стр. 1033б).

Justificatio est translation hominis ab ed statn, in quo nascitur filius primi Adami in statiun adoptionis lifiorum Dei, juxta illud Apostoli, ad Coloss. 1. Qui eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum filii dilectionis suae. Non potest autem haec translatio fieri, nisi home per remissionem peccati desinat esse impius; et per infusionem justitiae incipiat esse pius. Sed sicut aer, cum illustratur a Sole, per idem lumen qnod recipit desinit esse tenebrosus, et incipit esse lucidus; sic etiam homo per candem justitiam sibi a sole justitiae donatam, atque infusam, desinit esse injustus, delente videlicet lumine gratiae tenebras peccatorum ipsa luce justitiae (Bell. ib., lib. II, cap. II, p. 511[1]E).

Здесь нет речи об оправдании, как внутреннем и существенном перерождении и обновлении души под влиянием благодати, а только о переходе ее из одного состояния в другое. По словам «Камня веры», с душою в акте оправдания происходит то же, что с темным воздухом от действия лучей солнечных. Но воздух

не меняется в своем существе и качестве от того, что из темного делается светлым, хотя и принимает иной вид. С другой стороны, приведенные слова не дают понятия об оправдании, как живом и совокупном действии благодати и свободы: только первая представляется началом активным, а душа человеческая мыслится только как место «осияния» благодати. И в других местах «Камень веры» представляет оправдание только как «водворение» или «излияние благодати в душу человека. «Противная противными прогонятся, тма прогонится светом, хлад теплотою, недуг здравием, печаль радостию, и прочая. Тако и зде подобает рещи, яко греси от человека прогонятся противными, сиречь, гнев божий благодатию божиею, отвращение от Бога обращением к Богу, нечестие святынею, неправда оправданием, скверна греховная красотою небесною. А якоже греси бывают внутрь человека на души прилепш**ыя**: тако и благодать божия грехи прогоняющая, должна быти внутрь человека на души: иначе бо не прожинет греха, аще не на том же водворится месте, идеже бяшо грех, противная бо противными изгонятся от единого и тогожде места» (там же, ч. II, гл. IX, стр. 1048[а])[375].

«Праведницы, или оправданниимHomines justos renovari et sanctificari Spiritu человецы, обновляются и освящаютсяS. per infusionem donorum supernaturalium духом святым, чрез влияние даров(Bec. op. Manual Contr. lib. I, de contr. вышеестественных» (там же, стр. 1050[б]). communib. cap. XVI, p. 1485, §4).

«Изливает (Дух св.) в сердцеDiffundit se (Spiritus S.) in cor hominis per человеческое дар благодати и любви…donum gratiae et charitatis… haec diffusione Сим излиянием прогонит всякуюexpellit omnes peccatorum tenebrous et греховную тму, свет же новый некий inovam quandam ac invisitatem lucem необычный вводит» (там же, стр. 1052[а]). introducit (ibid., p. 1485, §7).

* * *

Стефан Яворский. Догм. о преданиях				Bellarmini. t. I. De verbo Dei non scripto			Becani op. tract. I De virtut. theolog.			Характер заимствований
частьглавастр.				lib.	cap.	pagg	lib.	cap.	pagg.	
I		692	вед. 1-е	IV	II	80[1] E[2]				Буквальный перевод с незначительным сокращением в определении понятия о предании.
–	–	692–694	2-е	–	–	ABC 80[2]CDE				Заимствовано с сокращениями.
–	–	694–696	3-е	–	IX	81[1]ABCD 93[1] E–94[2] B				Буквальный перевод с сокращением речи о посте св. Четыредесятницы и пропуском последнего (пятого) признака

–	I	698–700[a]		IV	83[1] E[2]–ABCD	Апостольского предания. Почти буквальный перевод
–	II	700[a]–702[б]	–	V	85[2]E–87[1]	Заимствованы тексты св. Писания: Ин.16:12; 1Кор.11:2, 23; и к некоторым из них комментарии – Ин.21:25; Деян.1:3; 1Кор.11:34; 2Кор.2:15; 1Кор.11:16; присоединены: Лк.1:1; Мф.28:19; Тит. 1:5; Деян.20:31, 35; Иуд.1:9; Рим.10:14; Мф.18:17; Лк.10:16; Евр.13:17.
–	III	702[б]–703[a]	–	VI	87[2] D	Буквальный перевод с некоторым изменением в тексте определения 2 вселенского собора и с присоединением одного из правил 7 собора.
–	IV	703[a]––707[б]	–	V	86[2] C	Заимствованы: три свидетельства св. Иоанна Злат., одно Иоанна Дамаскина, и цитат; два свидетельства Епифания, два Киприана, и цитаты из творений Амвросия. К ним присоединены из других источников свидетельства: Дионисия Ареопагита, Василия Великого

											(хотя в кратком виде они приводятся и в Disput. cap. VII, p. 88[1] B и cap. V, p. 86[2] C), одно свидетельство Иоанна Златоуста и Феофилакта.
					VII	89–90[1] ABE[2]D					
–	V	707[б]–708[б]	показ.	1-е	– VI	84[2] D	–	I	304, §2, 305, §§6–8		Близкий к источнику перевод.
–	–	708[б]–711[a]	2-е	–	–	–	–	–	306, §§14–23		Заимствован с сокращением перечень Ветхозаветных преданий с добавлением некоторых подробностей в речи о св. Писании и крещении младенцев.
–	–	711[a]–713[a]	3-е					VII	317, §8, 323, §§81, 83		Заимствованы мысли, раскрытые в подробностях самостоятельно.
–	–	713[a]–715[a]	4-е					–	317, 318, §§10–21		Почти буквальный перевод; только речь о еретиках, впавших в заблуждение по причине внешнего толкования св. Писания, в «Камне веры» ведется сокращеннее, чем у Бекана.
–	–	715[a]–716[a]						III	318, §22, 299, §1		Почти буквальны перевод с распространением цитатами св. Писания – Пс.118:18, 34:135.
–	–	716[a]–719[б]	подкр.	1-е				VII	301–302,		Буквальный перевод с

				§§7–8	пропуском двух примеров противоречия св. Писания: Быт.2:2; Сир.18:1; 1Кор.15:22; Ин.5:21 и присоединением своего примера под циф. 19.
–	–	719б–721б	2–3	– 302, §§9–12; 303, §§19–20	Буквальный перевод с присоединением самостоятельного толкования к примеру 4 (стр. 720–721).
–	–	721б–4-е 723а		– 303, §16	Заимствован перечень книг, погибших из состава Ветхозаветного канона. Но при этом допущены некоторые изменения, касающиеся названия книг и их числа. 1) Liber justorum Бекана в «Камне веры» называется «книга праведного», liber verborum dierum Solomonis – «книга глаголемая Соломон», liber sermonum Regum Juda et Regum Israel – «книга глагол дний царей Израилевых», liber Sammelis videntis de rebus a Dawide gestis – «книга Самуила видящего», liber Nathan Prophetae de isdem rebus –

						«книга Нафана пророка», Historia Hozai de rebus Manasse – «словеса видящих о делах Манассии». 2) «Камень веры» опускает три книги, упоминаемые Беканом: liber Nathan Prophetae de rebus a Solomone gestis, Volumen Gad videntis, Visio Addo videntis, contra Jeroboam filinm Nabat и с другой стороны называет книгу «Иоиля видящего» и книгу Еноха, на которые нет указания у Бекана.
–	–	723[a]–725[a] показ. 5-е			320, §§45–51; 321, §§52–56, 58	Заимствовано с сокращением речи Бекана о предметах споров в Ветхом Завете, о различии в деятельности судов больших и меньших как при Моисее, так и после него.
–	–	725[a]–6-е 729[б]	–	–	322, §§62–76; 323, §§77–79	Близкий к источнику перевод с пропуском указаний Бекана на соборы – Римский 313 г., Карфагенский и Милевитанский 416 г. и с присоединением замечания о

										седьмом вселенском соборе.
–	VI	730[а]–732[б]	вопр. 1-й	Bellarmini. t. II, de concillis et ecclesia. II	II, IV	27–29				Заимствовано с сокращениями и переделками.
–	–	732[б]–733[б]	2-й	–	XII	43–44				Заимствовано с значительными сокращениями
–	–	733[б]	3-й	I	XV	14[1]CDE–15 ABCDE				Заимствовано с сокращениями, касающимися, преимущественно, полемических замечаний против протестантов.
–	–	736[а]–739[а]	возраж. и отв.	–	XVI	15[2]CDE–16[2] ABCE[2]–AD				Близкий к источнику перевод с некоторыми сокращениями и распространениями речи о необходимости повиновения верующих определениям соборов (стр. 738[б]–739[а])
					XVII	18[2] E				
–	–	739[б]–740[б]	вопр. 5-й	I	XIII	12[1]CD				Заимствованы исторические данные о лицах, созывавших вселенские соборы, а также мысль о «начальнейших духовных властях», которым принадлежит право созывания поместных соборов.
					XII	10[1] C				
II	–	741–742	«Камень претык. и соблазна»					IV	307, §§28–31	Заимствовано с незначительными сокращениями
–	I	743[а]–744[б]	претык. испр. 1-е	ит. I IV	de verdo Dei X	94[1] E		–	308, §§41–44	– Заимствованое из Бекана излагается или с

								сокращениями и в другом порядке мыслей (стр. 743б «Камня веры» и Вес. op. ib., p. 308, §§43–44) или с буквальною близостию (744б «Кам. Веры» и Вес. op. p. 308, §43); заимствованное из Disput. носит последний характер.
							308, §§45–48	
–	–	745а–746б 746б–748а	2-е 3-е 4-е			95[1] E[2] A	308–309, §§49–51 309, §§54–55	Почти буквальный перевод
–	–	749аб	5-е				309, §52	Почти буквальный перевод с незначительными сокращениями.
–	–	749б–751а	6-е	–	X	95[2] D[1]		Близкий перевод с некоторым распространением мыслей Disput. в ответе первом (стр. 750аб).
						BC 96[1] C		
–	–	751б–753а	7-е				IV 304–305, §§2–5	Заимствован перечень видов фарисейских преданий с опущением одного (восьмого) и объяснение причин, по которым Иисус Христос отрицательно относился к этим преданиям.

–	–	753[а]–754[б]	8-е			VII	324, §§89–91	Буквальный перевод
–	–	754[б]–755[б]	9-е				324, §§92–94	Буквальный перевод с незначительным сокращением в конце ответа.
–	–	755[б]–756[б]	1-е				324–325, §§95–99	Близкий к источнику перевод.
–	–	757[б]–760[б]	2-е	t. II II	VI	30[1]CDE[2] 32[1] C	ABC	t. V opusculor. opusc. III	1272–1273, §§121, 124–127	Заимствовано с некоторым сокращением и добавлением кратких замечаний.
–	–	760[б]–766[б]	3-е					Manual. Controv. I I	1393–1394, §§1–14	Близкий к источнику перевод с добавлением толкования противников на слова Иисуса Христа: «сие есть тело мое»… (стр. 762[б]–763[а]).
–	–	766[б]–770[б]	вопр. и отв. 1–2					tract. I De virt. theolog.	300, §1; 303–304, §§22–28.	Буквальный перевод с добавлением намека на современных митрополиту Стефану Яворскому русских еретиков (стр. 766[а]–767[б]).

Из представленного нами сравнения трактата «Камня веры» о предании с соответствующими отделами трудов Беллярмина и Бекана можно усматривать то, в какой обильной мере пользовался Стефан Яворский содержанием католических богословских сочинений при составлении названного трактата. Особенно под сильным влиянием указанных источников написана полемическая часть: одни протестантские возражения и ответы на них заимствованы с буквальною близостию, другие – с незначительными сокращениями или дополнениями: при этом для составления некоторых «претыканий» и «исправлений» автор пользовался одновременно Беллярмином и Беканом. Точно также и в положительной части трактата встречаются отделы, почти буквально сходные с своими источниками

(«показания» V главы: первое, четвертое, пятое и шестое). Но при всем том нельзя не отметить и обнаруженной Стефаном Яворским в рассматриваемом трактате самостоятельности по сравнению с имевшеюся под его руками католическою литературою. Эта особенность «Камня веры» может быть наблюдаема во многих случаях.

1) Вступительная часть учения «Камня веры» о предании имеет те же пункты содержания, которые находятся и в Disputationes Беллярмина. Но порядок, в котором они излагаются, в «Камне веры» несколько изменен. Так, в «Камне веры» прежде всего определяется различие во взгляде на предание протестантства и православия (689–692); затем дается понятие о предании, указываются его виды (692–694) и, наконец, идет речь о признаках апостольских преданий (694–696). В Disput. же сначала, указываются авторы, писавшие по вопросу о предании[376], потом дается определение предания, его видов[377] и указываются разности в учении о предании протестантов и католиков[378]; речь же о признаках апостольских преданий ведется в конце положительной части рассматриваемого трактата, после доказательства необходимости преданий и существования в церкви истинных преданий[379].

Кроме разности в порядке или последовательности изложения содержания, «Камень веры» отступает от Disput. и в некоторых частностях. Спорные предметы между протестантством и католичеством в учении о предании в Disput. указываются яснее и определеннее, чем в «Камне веры» между православием и протестантством. Последний это различие определяет в чертах весьма общих: протестанты в деле веры признают только св. Писание и отрицают предания, между тем как православная церковь в одинаковой чести с св. Писанием принимает и св. предание (689–692). Disputationes констатируют три пункта разности между протестантами и католиками по вопросу о предании: а) по учению последних, в св. Писании не содержится ясно все необходимое учение о вере и нравственности; поэтому кроме писанного Слова Божия, необходимо преданное устно. По взгляду протестантов, все нужное для нашей веры и нравственности, содержится в св. Писании, и потому нет никакой нужды в преданиях; б) они думают, что апостолы, хотя и установили, помимо (praeter) св. Писания, нечто, относящееся к обрядам и порядку церковному, но это последнее не имеет обязательной силы и в) по мысли протестантов, если и существовали, когда апостольские предания, то в настоящее время не возможно их доказать[380].

Другие пункты содержания вступительной части о предании в «Камне веры» изложены сокращеннее, чем в Disputationes. Так, в определении предания Disp. указывают двоякое понятие о нем – одно более общее, по которому под преданием разумеется учение как писанное, так и не писанное, другое – более частное и специальное, по которому предание определяется только как учение не писанное. В пользу первого определения предания приводятся некоторые места из св. Писания Ветхого и Нового Завета, а в пользу второго – свидетельства св. отцев[381]. «Камень веры» в своем определении предания принимает последнее, более тесное его определение.

В вопросе о видах предания Disputationes[382] частному делению предания предпосылают общее: предания различаются: а) по авторам (auctores) их и б) по предмету или по своей материи. К первому роду относятся предания: аа) божественные, бб) апостольские и вв) церковные. По второму делению различаются предания: аа) о вере и бб) о правах; этот вид преданий разделяется

еще на частнейшие предания: αα) постоянные или временные и ββ) общие или частные, или γγ) необходимые или необязательные (liberae)[383]. В «Камне веры», хотя и приводятся некоторые частные виды (предания божественные, апостольские и церковные) указанного общего вида предания Disput. – по авторам, но это общее деление в нем не имеет места; деление преданий на соборные и частные в «Камне веры» представляет частное подразделение частного вида предания – церковного, подобно тому, как в Disput. те же предания являются частнейшим подразделением частного вида предания – о вере и правах. Таким, образом, в «Камне веры» мы видим только два деления предания: одно более общее, другое – подразделение частного вида предания.

2) Главное положение трактата «Камня веры» гласит следующее: «не вся яже к вере предлежат, в священном писании писана суть, но многа имамы преданий, от нихже иная суть божественная, яже Христос Апостолом; иная Апостолская, яже Апостоли учеником своим: тии же нам, ово живым гласом, ово же писанием предаша. Темже убо, предания к вере тако суть потребна, яко единем преданием может быти вера: а без преданий, священное писание несть к вере доволно» (697).

Беллярмин в трактате de verdo Dei non scripto защищает следующие три положения: 1) св. Писание без преданий не безусловно необходимо и недостаточно; 2) апостольские предания относятся не только к обрядам, но и к вере; 3) каким путем мы можем знать об истинных преданиях[384]. Как в «Камне веры», так и в Disputationes защищаемые положения являются противоположением протестантскому учению. В «Камне веры» протестантский взгляд выражается так, что они считают для веры достаточным только св. Писание и не признают преданий. Поэтому и главное положение трактата выражается так, что без преданий одно св. Писание для веры недостаточно. В Disput. указанные три мысли являются ответом на вышеприведенные суждения протестантов о предании. Если мы сравним положения Disput. и «Камня веры», то увидим, что первые два пункта Беллармина совпадают с мыслями, защищаемыми «Камнем веры». Но в доказательствах указанных положений Яворский не следует Беллярмину рабски и в полной зависимости. С близким сходством он заимствует из Disputat. только первую часть, в которой доказывается существование веры без св. Писания, на основании одного предания, как в Ветхом, так и в Новом Завете, и отчасти доказательства из истории вселенских соборов. Значительную часть доводов Беллярмина в пользу мысли, что св. Писание не содержит в себе всего необходимого для веры[385]. «Камень веры» опускает. С другой стороны, хотя в II–IV главах «Камня веры» и встречаются места, общие с Disputationes, но и здесь не видно рабских заимствований, а проявляется некоторая самостоятельность. Так в I главе встречаются свидетельства св. Писания, одинаковые с Disputationes, но они служат и принꙗравливаются к доказательству другой мысли, чем в Disput.. Кроме того, «Камень веры» выпускает полемический отдел, имеющийся в Disput., а также некоторые свидетельства, приводимые Беллярмином, и заменяет своими (во II гл.). В третьей главе, наравне с буквальными заимствованиями из Беллярмина, встречаются изменения в тексте и самостоятельные выдержки из Кормчей книги. Точно также и в четвертой главе, хотя приводятся из святоотеческой литературы одинаковые свидетельства и цитаты из творений св. отцев, но многие, имеющиеся у Беллярмина, выпускаются и заменяются своими, приводимыми из других источников.

3) «Показания» пятое и шестое V главы положительнной части рассматриваемого трактата во всех подробностях своего содержания (как нами

указано выше) заимствованы из Бекана. Но должно заметить, что во главе Ветхозаветных судов, решавших все религиозные недоумения в Еврейском народе, Бекан ставит «первосвященника, как высшего на земле судью»[386]; точно также, говоря о различных спорах о вере, возникавших в церкви Новозаветной, замечает, что они были прекращены «римским первосвященником, или соборами, им одобренными»[387]. Разумеется, «камень веры» не дает места на своих страницах этим католическим тенденциям: решающее значение в религиозных делах как в Ветхом, так и Новом завете, он приписывает соборному началу.

4) Особенно заметная самостоятельность обнаружена автором «Камня веры» в VI главе трактата, посвященной вопросу о соборах. Для решения этого вопроса Яворский имел богатый материал в Disputationes Беллярмина, где учение о соборах раскрывалось подробно и всесторонне. Но нельзя сказать того, чтобы обширные и разнообразные сведения, имевшиеся у Беллярмина по данному предмету, были вполне пригодны для православного богослова и могли быть заимствованы им без строгого и серьезного выбора. У Беллярмина по вопросу о соборах имелись данные: а) общеисторического характера: о происхождении соборов, их родах, о соборах общих, признанных и не признанных церковию, частию одобренных, частию не принятых, о соборе Пизанском 1409 г., явно не одобренном, ни не одобренном[388]; б) решавшие вопрос со сторон, имевщих отношение к протесстантской полемике: о пользе и необходимости соборов[389], об авторитете их сравнительно с св. Писанием[390], причем исследовались частные вопросы: кому принадлежит власть созывать соборы[391], кто должен быть приглашаем[392], при скольких епископах может состояться собор[393], о значении епископов, как судей во время соборных рассуждений[394], кому принадлежит право председательства на соборе[395]; в) характера, так сказать, специального: аа) затрагивавшие вопрос о соборах с таких сторон, которые имеют интерес с точки зрения римско-католической церкви: о непогрешимости соборов в зависимости от утверждения римского епископа[396], об авторитете соборов сравнительно с авторитетом последнего[397]; или бб) содержат полемику с протестантами[398].

Из этой обширной области предметов, обсуждение которых ставят для себя задачею Disputationes Беллярмина в двух книгах о соборах, Яворский останавливает свое внимание на следующих пяти вопросах: 1) «подлежат ли соборы заблуждению?» (730^{а}–732^{б}); 2) «вящшия ли чести и почтения суть собори, или священное писание?» (732^{б}–733^{б}); 3) «кая есть соборов нужда?» (733^{б}); 4) «киим на собор званым подобает быти? И кто имать на соборах определителну власть и силу?» (733^{б}–739^{б}) и 5) «кто есть полномощную власть имущь, во еже собирати соборы, и на тыя призывати?» (739^{б}–740^{б}). Нельзя не видеть, что выбор материала из обширной области учения о соборах сделан нашим митрополитом разумно и осмотрительно: означенные пять пунктов принадлежат к главным и существенным в полемике с протестантами.

Речь о непогрешимости соборов в «Камне веры» ведется сокращеннее, чем в Disput. Беллярмина. У последнего непогрешимость соборов становится в зависимость от утверждения папы: «католическою верою должно признаваться, что общие соборы, *утвержденные верховным первосвященником*, не могут погрешать ни в вере, ни в правах»[399]. В доказательство этой мысли приводится четыре класса свидетельств св. Писания: а) свидетельства в собственном смысле, б) которые доказывают, что церковь не подлежит заблуждению, в) которые утверждают непогрешимость папы и г) которые говорят, что все епископы и учители (doctores)

церкви не могут погрешать[400]. «Камень веры», хотя пользуется всеми приводимыми Беллярмином свидетельствами св. Писания, кроме тех, в которых Disput. видят доказательства непогрешимости римского епископа, но опускает эту группировку их на классы соответственно содержанию. Кроме того, комментарии и выводы из приводимых свидетельств св. Писания в пользу доказываемой мысли он делает короче и ограниченее, чем Disput.. Так, «Камень веры» пропускает мысль Беллярмина, что весь авторитет церкви заключается в епископах[401], и доказательства того положения, что вселенсий собор представляет собою всю церковь[402]; сокращеннее также передает речь о епископах, как пастырях и учителях народа, и меньшее количество святоотеческих свидетельств прииводит в пользу доказываемой мысли[403].

Решение вопроса об авторитете вселенских соборов сравнительно с св. Писанием заимствовано из Беллярмина с значительным сокращением. Мысль о том, что св. Писание стоит выше соборов, Disputationes выводят из различия между тем и другим: 1) св. Писание есть непосредственное Слово Божие и написано по вдохновению от Бога; определения же соборов не суть откровение, или Слово Божие, а только изъяснение или вывод из него; 2) священные писатели менее должны были употреблять труда при составлении своих книг, чем соборы при создании своих определений: труд первых ограничивался письмом или передачею другим (dictando), воспроизведением в памяти того, что они видели и слышали, и изобретением соответственных слов для передачи на письме своих мыслей. Но отцы соборов должны были исследовать самое дело, т. е. делать заключения путем прений, чтения и размышления; 3) в св. Писании не может быть никакой ошибки, говорится ли о вере, или о правах, утверждается ли что-либо общее и касающееся всей церкви, или нечто частное, имеющее отношение только к одному человеку...; но соборы в частных своих определениях могут погрешать; 4) в св. Писании не только мысли, но и каждое отдельное слово имеет отношение к вере: здесь нет ни одного слова лишнего и без цели (non recte) поставленного. Между тем большая часть соборных актов к вере не относится: таковы предшествующие соборным решениям прения, основания, которые приводятся в доказательство истины решений, разъяснения их; имеют отношение к вере только одни прямые (nuda) определения и то не все, а только те, которые и предлагаются, как о вере. Притом же и в этих определениях относятся к вере, не слова, а только смысл; 5) св. Писание для своего авторитета не нуждается в одобрении первосвященника, между тем соборы, даже законные и общие, не имеют значения без утверждения последнего[404]. В конце главы Disputationes занимаются решением двух возражений, по которым послания римских епископов должны считаться между каноническими книгами св. Писания, и определения первых четырех соборов почитаться наравне с четырьмя евангелиями[405].

Из всех изложенных рассуждений Беллярмина о различии между св. Писанием и соборами «Камень веры» заимствует с некоторым сокращением определение первого различия и на основании его строит вывод о преимуществе св. Писания пред соборами, а из полемической части указанной главы берет возражение по поводу слов св. Григория и ответ на него[406].

Вопросы – о необходимости соборов вообще и о том, кто имеет на их определительную власть, в «Камне веры» разрешаются одинаково с Disputationes: только первый опускает некоторые подробности последних. Беллярмин видит в соборах обычно средство для подавления в церкви разного рода нестроений, и

необходимость их (соборов) доказывает: свидетельством св. Писания, примером св. Апостолов, церковным обычаем всех веков и изречениями отцев церкви[407]. «Камень веры» не дает места всем этим доказательствам Беллярмина и ограничивается только теми, которые заимствуются из свидетельств св. Писания[408].

В решении вопроса о лицах, имеющих власть решать дела на соборах, «Камень веры» опускает полемические замечания Беллярмина против протестантов по поводу их мнения, что на соборах должны присутствовать люди ученые, избранные и благочестивые и притом с правом определяющего голоса[409], а также значительно сокращает доводы от разума в пользу доказываемой мысли[410].

Наконец, последний вопрос о том, кому принадлежит право созывать соборы, в «Камне веры» и в Disput. по существву решается различно: Яворский приписывает это право светской власти – Императору, а Беллярмин – папе[411].

Итак, самостоятельность Стефана Яворского в рассматриваемом трактате обнаружилась главным образом в следующих приемах. 1) Сравнительно с источниками он иногда изменяет порядок изложения одних тех же мыслей. 2) Иногда (весьма редко) распространяет готовое содержание своими мыслями и замечаниями. 3) Чаще всего делает сокращение трудов Беллярмина и Бекана и 4) удаляет при изложении явные католические тенденции.

Но при всем том последние нашли себе некоторое отражение в трактате «Камня веры» о предании и, по нашему мнению, выразились в учении 1) о предании в широком смысле и 2) о догматическом несовершенстве св. Писания.

Беллярмин определяет предание, как учение не писанное[412], но понимает его не в одинаковом смысле. Прежде всего под преданием у него разумеется определенная сумма церковного учения, обнимающего как догматы веры, так и нравственную, и обрядовую сторону религии.

По утверждению Беллярмина, 1) на основании предания в Ветхозаветной церкви допускаемы были какие-либо средства для очищения от первородного греха младенцев как мужеского, так и женского пола, умиравших до дня обрезания, а равно и язычников, обращавшихся в иудейство; 2) учение о каноне книг св. Писания, богодухновенности, целости, неповрежденности его состава и правильности, и подлинности его смысла; 3) о приснодевстве Божией Матери; 4) праздновании Пасхи в день воскресный; 5) крещении младенцев и 6) чистилище[413]. На основании других указаний Disput. как предметы предания, могут быть отмечены: материя и форма совершения таинств[414], обряды таинства крещения[415], посты – Четыредесятницы и четырех времен года[416], крестное знамение[417], дни постов и праздников[418], большая и главнейшая часть литургии[419], смешение вина с водою в таинстве Евхаристии[420], возобновление хризмы[421], поминовение умерших[422], образ молитвы в храме мужей и жен и вкушения св. Евхаристии[423], понимание св. Писания и других догматов[424], почитание икон[425], апостольский символ[426], употребление масла в таистве миропомазания[427]. Бекан еще более ясно очерчивает круг предметов свящ. предания: это – по большей части церковные установления обрядового и дисциплинарного характера[428].

Таким образом, по учению Белярмина и Бекана, предание есть источник самостоятельный и отчасти изъяснительный по отношению к св. Писанию. По своему происхождению оно имеет равный с ним авторитет[429], но отличается определенною, свойственною ему областью содержания. Хотя и с другой стороны истинное предание согласно с св. Писанием, насколько истина вообще не может отличаться от истины[430], и католическая церковь не признает преданий,

противоречащих св. Писанию[431]: но тем не менее предание по своему содержанию не может быть выведено из последнего. Если предания и заключаются в св. Писании, то только вообще и некоторым образом по силе (in universali, et quodammodo in virtuti), подобно тому, как дерево содержится в своем семени[432].

Но кроме изложенного понятия о преданиии в Disput. приводится другое, более общее и отвлеченное, по которому под преданием разумеется все вообще учение, унаследованное церковию путем исторического преемства. «Имя предания – общее и обозначает всякое учение, писанное или не писанное, которое передается от одного к другому: преданием называется учение, выраженное устно»[433]. В таком именно общем смысле разумеет Беллярмин предание, когда доказывает, что в период времени от Адама до Моисея, а также на первых порах христианства существовала на земле церковь без всякого писанного учения, на основании одного только предания[434]. Здесь под преданием, очевидно, понимается вся совокупность воззрений, составляющих религиозную жизнь человека, весь кодекс истин – догматических, нравственных и относящихся к внешнеобрядовому культу. Правда, о предании в указанном смысле в Disput. говорится немного в целях доказательства важности предания вообще, в виду протестантского отрицания: но тем не менее речь об этом вносит весьма важную и характеристическую черту в учение Беллярмина об этом предмете. В расширении смысла предания до суммы всего церковного учения нельзя не видеть стремления католического богослова приписать преданию главнейшее и преимущественное значение в деле нашего религиозно-нравственного воспитания. При таком понятии предания св. Писание не только утрачивает свою первенствующую роль, но и является не абсолютно необходимым[435]. «Хотя необходимо знание многого того, что говорили или делали Христос и Апостолы, но это знание можно иметь и без писаний, одним преданием, хотя никоим образом нельзя отрицать того, что было весьма полезно, чтобы главные основания (praecipua capita) были записаны», говорит Беллярмин[436]. И в действительности св. Писание произошло случайно. Первоначальным своим намерением Апостолы имели не писание, а устную проповедь Евангелия[437]; относительно последней они имели повеление от Бога, а относительно первого нигде не читаем[438]. Поэтому для устной проповеди они не ждали случая, или необходимости, но несли это дело добровольно, по собственному желанию, а к писанию побуждались не иначе, как требованием необходимости[439]: все наши евангелия произошли случайно[440]. Хотя Апостолы и писали по воле и вдохновению от Бога, но есть разница в том, делать что-либо при помощи и вдохновению от Бога, или по прямому Его повелению[441].

В тесной связи с изложенными мыслями о предании в широком смысле и о случайном происхождении апостольских писаний стоит учение Беллярмина о догматической неполноте св. Писания. Ни весь канон вообще, ни отдельные его книги в частности недостаточны без предания: многое, что необходимо знать, в св. Писании не содержится[442]. Так как Апостолы писали по требованию частных и случайных обстоятельств, то они не имели намерения в своих письменных произведениях изложить во всей полноте хоистианское учение: они записали только то, что считали нужным и полезным проповедывать всему народу; другое же, что знать было необходимо христианам более совершенным, оставили в преданиии[443]. Поэтому и цель св. Писания, собственная и главнейшая, была не та, чтобы служить для нас правилом веры, а быть только некоторым полезным commonitorium'ом для сохранения устно проповеданного учения[444].

Указанные особенности в учении Disput. о предании нашли себе место и в «Камне веры». Здесь, как и у Беллярмина, мы встречаемся с двояким пониманием предания. Прежде всего находим учение о предании в тесном смысле. Раскрытию этого учения посвящена большая часть содержания рассматриваемого трактата (см. предисловие, главы – третью, четвертую и пятую). Под церковным преданием «Камень веры» разумеет «учение некое, в священных писаниях, рекше в Библиях неписанное, но от единого другому явленое, и последователне содержимое. Бывает же сицево учение и писано: обаче не в Библиях, сиречь, не в священных писаниях, разве в книгах отец святых, пастырей и учителей Церкве святыя» (стр. 692). Таким образом, преданием называется церковное учение, не данное в св. Писании, но постоянно и преемственно сохраняемое или в живом сознании пастырей церкви, или записанное в их творениях. Как ни широка и неопределенна область церковного учения, заключенного в св. предании, мы, однако, можем иметь понятие о содержании этого учения. Что же православная церковь хранит на основании св. предания независимо от св. Писания?

Во-первых, на основании св. предания «церковь святая, невеста Христова, имать полномощную власть, всякая чиноправления благолепию веры святыя подобающая уставляти. Отцы богоноснии, пастырие и учителие вселенные, от самех апостолов друг другоприимателне сия узаконения и чиноправления преданием восприяша, и последним веком предаша, и нас тако научиша» (691). «Предания божественная нарицаются, яже имутъ начало от самого Христа, апостолы своя тайно научившаго... Такова предания суть в служении и строении тайн святых, како тыя подобает устрояти и освящати, о тех бо в священных писаниях мало обретаем, разве от предания божественнаго» (692–693).

Во-вторых, на основании св. предания церковь содержит различные дисциплинарные установления. «Предания Апостольская нарицаются, яже от Апостол Духом Святым наставляемых уставишася. Тако пост святыя четыредесятницы, и прочыя посты» (693). В-третьих, на основании св. предания церковь принимает за истинный символ никейский, крещение младенцев, способ крещения и седмиричное число таинств (708–710). К преданию церковному нужно отнести, наконец, и смысл св. Писания, или правильное его толкование, предание экзегетическое, о котором особенно много и подробно говорится в «Камне веры» (гл. 3 и 5).

Св. отцы и учители церкви, которые по времени своей жизни близко стоят к источнику св. предания и служат для нас авторитетными и непогрешимыми его свидетелями, когда говорят о содержании устно преданного учения, указывают на определенный круг истин, содержимых церковию на основании св. предания, и преимущественно истин обрядового и литургического характера (гл. 4).

На основании представленного содержания церковного предания можно судить об отношении последнего к св. Писанию. Очевидно, предание церкви не содержит в себе каких-либо новых догматических истин, не данных в св. Писании: то, что привносится в сокровищницу церковного учения из предания, касается не догматов, а обрядов и дисциплины церковной. Поэтому и значение предания, выразителем которого служатъ св. отцы и вселенские соборы, состоит не столько в дополнении писанного Слова Божия какими-либо новыми истинами, сколько в изъяснении св. Писания. «Камень веры» вместе с Disput. говорит:

«Не буди то нам, еже соборы священномуObservandum est, multiplex esse

писанию предпочитати: ибо священное писание есть слово Божие, безпосредственне Богом откровенно, и аки бы Богу сказующу писано. Тако бо глаголет Петр апостол: Ни бо волею бысть, когда человеком пророчество, но от святого Духа просвещаеми глаголаша святии Божии человецы. И паки: Всяко писание богодухновенно. Сия есть честь и преизящество священнаго писания, имже соборы превосходит, тыя бо ниже имуть, ниже пишут откровений и словес Божиих беспосредственне, но точию извещают, кое есть слово Божие Писано, кое предано, и кой разум имать, и тако доволно от священных писаний единомысленно вразумившеся, вносят и узаконивают в членах веры уставления, ниже дают священным писаниям истины, но истину в них сокровенну яве возвещают. Тако егда соборы определиша всю Библию быти слово Божие, не сотвориша тую быти истинну и неложну, точию известиша и всему миру явиша такову быти. Тако собор Никейский, единосущия слову Божию не даде, но точию от священных писаний и от преданий показа» (стр. 732б–733а).

discrimen inter Scripturam sacram, et Conciliorum decreta: ex quibus intelligitur, Scripturam praeponi Conciliis. Primum est, quòd Scriptura est verbum Dei immediate revelatum, et scriptum quodammodo Deo dictante, juxta illud 2Pet. 1. Spiritu sancto inspirante loquuti sunt sancti Dei homines. Et 2Timot. 3. Omnis Scriptura divinitus inspirata… At Concilia non habent, neque scribunt immediatas revelationes, aut verba Dei, sed tantum declarant, quodnam sit verbum Dei scriptum vel traditum, et quomodo intelligi debeat, et praeterea ex eo per ratiocinationem deducunt conclusiones. Itaque Concilia cum definiunt, qui sint libri canonici et divini, non faciunt eos esse infallibilis veritatis, sed declarant solum esse tales… Et cùm Nicaenum Concilium definivit Christum esse homousion Patri, deduxit conclusionem ex Scripturis, in quibus diserte continetur unum esse Deum, et Patrem esse Deum, ac Filium esse Deum; ex quibus sequitur necessario Patrem, et Filium egusdem esse substantiae et divinitatis (Disput. t. II, lib. II, cap. XII, p. 43[1]DE[2]A).

Таким образом, по изложенному учению «Камня веры», св. предание есть начало истолковательное, второй источник веры, уступающий первое место св. Писанию.

В полемическом отношении аналогия церковного предания в «Камне веры», можно сказать, вполне достигает своей цели: вопреки формальному принципу протестантизма «Камень веры» весьма ясно и твердо рассказывает учение о недостаточности в деле веры одного св. Писания и мысль о необходимости другого дополнительного средства к уразумению св. Писания, каковое находится в св. предании. Таковы главы положительной части трактата: третья, пятая и шестая.

Однако, представленное нами понимание св. предания в «Камне веры» не есть единственное и исключительное. Хотя в большей части содержания рассматриваемого трактата идет речь о предании в тесном смысле, или предании церковном, но тем не менее «Камню веры», как и Disput., не чужд и широкий, отвлеченный смысл предания. Под преданием «Камень веры» разумеет иногда также всю вообще совокупность догматического и нравственного учения церкви, унаследованного ею путем исторического преемства. Правда, учение о предании в этом смысле не раскрыто в «Камне веры» во всей полноте и ясности и служит более введением и общим обоснованием учения о частном виде предания – церковного, чем имеет самостоятельное значение: но тем не менее характеристические черты указанного понимания предания в «Камне веры»

выступают довольно ясно. В отвлеченном именно смысле понимается св. предание в главнейшем положении трактата о св. предании. «Не вся, яже к вере предлежат, в священном писании писана суть, но многа имамы преданий, от нихже иная суть божественная, яже Христос Апостолом: иная Апостолская, яже Апостоли учеником своим: тии же нам, ово живым гласом, ово же писанием предаша. Темже убо, предания к вере тако суть потребна, яко единем преданием может быти вера: а без преданий, священное писание несть к вере доволно» (697). Очевидно, под преданием здесь нельзя разуметь предания «церковнаго», так как к нему не приложимы слова: «единем преданием может быти вера»… В широком смысле понимается предание в первой и отчасти во второй главе положительной части трактата. В первой главе «Камень веры» доказывает необходимость св. предания из факта существования Ветхозаветной церкви на основании устного предания во времена от Адама до Моисея и от Моисея до Христа. Во второй главе «Камень веры» на основании св. Писания Нового завета старается доказать, что не все догматическое учение церкви записано в св. Писании, а весьма многое содержится и в св. предании.

В изложенном понятии предания (в широком или отвлеченном смысле) находит свое основание мысль «Камня веры» о неполноте и недостаточности св. Писания в отношении к заключающуся в нем догматическому учению. Если св. предание понимается, как источник всего религиозно-нравственного ведения церкви, то понятно, что св. Писание, как только *часть* этого предания, является сравнительно с ним несовершенным и неполным. Мысль о неполноте догматического учения св. Писания выражается отчасти в самом главном положении трактата «Камня веры» о св. предании: «це вся яже к вере предлежат, в священном писании писана суть… без преданий священное писание несть к вере доволно» (697). Во второй главе положительной части трактата «Камень веры» старается доказать, что не все догматическое учение церкви записано в св. Писании, а многое содержится и в св. предании.

Правда, в полемическом отделе трактата «Камень веры» делает замечание, по-видимому, противоречащее высказанной мысли: «всякаго предания еже от нас благочестне содержимаго, корень в священных писаниях обретается, и предания в священном писании тако суть, якоже в своем семени древо (750б). Но так как эти слова заимствованы из Disput.[445], то должно показать, какой смысл придавал им БеллярмИн.

В доказательство приведенных слов «Камень веры» ссылается на: Лк.10:16; Мф.18:17; 2Сол.2:15. Те же свидетельства св. Писания приводятся в Disput., а после них Беллярмин замечает, что предания суть «изъяснения св. Писания в том смысле, что все предания и определения церковные находятся в Писаниях вообще (in universali, «во обществе» – в «Камне веры»), но в частности не содержатся и не могут содержаться»[446]. А каким образом они содержатся в св. Писании, для нас станет понятным, если мы сравним последнюю мысль с следующими словами того же Беллярмина: «в священных книгах содержится достаточно все, что подлежало быть преданным письмени, или (как говорит Августин) относительно чего Христос хотел, чтобы было читано. Ибо относительно другого Он не желал, чтобы читалось в божественных писаниях, но чтобы было заимствуемо от церкви, что однако содержится некоторым образом в Евангелии, хотя не в частности, но вообще, потому что Евангелие учит, чтобы в сомнительных случаях мы обращались к церкви»[447]. Таким образом, по мысли Беллярмина, а вместе с тем и «Камня веры»,

св. предания потому имеют корень и основу в св. Писании, что утверждаются на авторитете церкви, признаваемом и св. Писанием. Но отсюда, разумеется, далеко до мысли, что Беллярмин и Яворский признавали полноту св. Писания в догматическом отношении. Поэтому-то «Камень веры» (как и Disput.), не противореча себе, в пятой главе положительной части трактата приводит примеры догматических преданий в Ветхом и Новом Завете, о которых *ничего* не говорит св. Писание. Вообще – мысль о догматическом несовершенстве св. Писания служит одною из характеристических особенностей учения «Камня веры» о св. предании и одним из главнейших оснований в пользу последнего.

Но изложенная мысль в «Камне веры» осталась твердо не обоснованною.

В пятой главе положительной части трактата «Камень веры» доказывает, что как в Ветхозаветной, так и Новозаветной религии усвоялись по преданию многие пункты догматического учения. Вместе с Беканом «Камень веры» приводит следующие примеры Ветхозаветных и Новозаветных догматических преданий: веру в богодухновенность св. Писания, способ очищения от греха первородного младенцев женского пола и веру в спасительную действенность жертвы. В Новом Завете, кроме учения о каноне св. книг, на основании св. предания сохраняются: символ веры, крещение младенцев, формула таинства крещения, заклинательные молитвы пред ним и седмеричное число таинств.

Вопрос о каноне как Ветхозаветном, так и Новозаветном, действительно, может быть удовлетворительно решен только на основании св. предания. Но этот вопрос не касается догматического содержания св. Писания. Все значение св. предания по отношению к канону состоит *в историческом свидетельстве* о св. Писании. Церковное предание не произвело св. Писания по его каноническому содержанию, а только засвидетельствовало его богодухновенность, неповрежденность его состава и смысла. Второй пример Ветхозаветных преданий – способ очищения от греха первородного младенцев женского пола в своей догматической основе есть только вывод из учения Ветхозаветного св. Писания об обрезании младенцев мужского пола. Что же касается таинственного основания действенности Ветхозаветной жертвы, то учение о нем не было раскрыто в св. Писании Ветхого Завета потому, что оно было не доступно для понимания тогдашнего человечества. В св. Писании Ветхого Завета, как вообще таинственном и подготовительном откровении по отношению к Новозаветной религии, мы не находим ясного учения о многих догматах христианской веры. А потому и на основании Ветхозаветного св. Писания нельзя делать вывода о догматическом несовершенстве св. Писания вообще.

Относительно указанных в «Камне веры» видов Новозаветных догматических преданий едва ли также справедливо думать, что их «не от св. Писаний, но *единем* преданием имамы» (709). Правда, относительно символа веры нужно признать, что он сохраняется в христианской церкви со времен апостольских на основании св. предания: у древнейших церковных писателей он даже и именуется преданием[448]. Но в древнейшем своем виде символ веры «представляет собою ничто иное, как более пространную форму той веры в Отца и Сына и Святаго Духа, какая была преподана аностолам самим Иисусом Христом в Его заповеди о крещении» (Мф.28:19). И все вообще древние символы веры, из которых образовался символ никео-цареградский, суть «только формулированное в кратких и сжатых положениях существенное учение об Отце, Сыне и Святом Духе, которое Спасителем было преподано апостолам, и которое по заповеди Его, необходимо и обязательно было знать каждому Его последователю и члену Его новаго благодатнаго царства»[449].

Следовательно, символ веры, хотя сохраняется в церкви на основании св. предания, но в отношении к содержащемуся в нем догматическому учению имеет основание и в св. Писании. Поэтому-то св. Кирилл Иерусалимский говорит о символе веры: «изложение веры не по человеческому рассуждению составлено, но из всего Писания выбрано самое существенное, и составляется из сего одно учение веры. Как горчичное семя в малом зерне содержит много ветвей: так и сие изложение веры в немногих словах объясняет все видение благочестия, заключающееся в Ветхом и Новом Завете[450]. То же нужно сказать и относительно других видов Новозаветных преданий: крещения младенцев, формуле крещения и седмеричном числе таинств. Все они, хотя унаследованы церковию чрез предание, но при свете и руководстве последнего, могут быть обоснованы и на св. Писании.

III. Трактат о «благотворении преставлшымся»

Стефан Яворский. Догмат о «благотворении преставлшымся»			Bellarmini t. II de purgatorio			Becani op. Manual. controvers.			Характер заимствований
частьглавастран.			lib.	cap.	pagg.	lib.	cap.	pagg.	
I	I	621аб	I	III	2851 BC				Заимствован цит. 2Мак.12:41–46 и возражение против канонического достоинства означенной книги
–	–	621б–622а	–	–	–	2862 E–2871 A			Заимствован цит. Тов.4:17 и комментарий к нему
–	–	622б–623а	–	–	–	2871 BC			Заимствованы цит.: 1Цар.31:12–13; 2Цар.1:12, 3:35 и решение возражения, делаемого на основании их.
–	–	624б–625а	–	IV	–	2872 D			Заимствованы цит. Мф.12:31–32 с более распространенным комментарием.
–	–	625а–626а		VIII		2972 A			Заимствован цит. Лк.16:9
		626аб					I	VIII	1442, §66; 1441, §58 Заимствован цит. Лк.23:42 и буквально к нему коммнтарий.
–	–	626б–627а	вед.	1-е					1438–1439, §§ 19–20 Буквальный перевод
–	–	627б–728а	3-е						1439, § 21 Заимствовано с незначительным распространением одних и тех же мыслей.
–	–	628а–630б	4-е						1439, §§ 22–25, 27–29 Почти буквальный перевод
	III	634а–648а	–		X	2992BC			Заимствованы в распространенном виде свидетельства свв. отцев церкви: Дион. Ареоп. И. Злат., Киприана, Кирилла Иерусал. и с буквальным сходством – Афанасия,

										Григор. Назианз., Феофилак., Амвросия, Евсевия и Феодорита.
						300^{1}AB 299^{2}CDE				
	IV	$648^{а}$–$649^{а}$	показ. 1-е	II	XV	326^{2}C				Заимствовано с незначительным распространением
–	–	$649^{а}$–$650^{а}$	2-е	–	–	326^{2}DE–327^{1}AB				Почти буквальный перевод с изменением порядка в изложении мыслей
–	–	$650^{а}$–$651^{а}$	3-е				I	VIII	1437, § 5	Заимствована общая мысль, раскрытая в подробностях самостоятельно.
II	I	$657^{а}$–$658^{б}$	претык. и непр. 1-е						1442, § 70	Буквальный перевод с присоединением ответа первого (стр. $657^{б}$–$658^{а}$) и распространением цитатами; Ин.1:12; Гал.4:19; 1Ин.1:12, 18; 3:18.
– –	– –	$658^{б}$–$659^{а}$ $659^{б}$–$661^{а}$	2-е 3-е	I	XII	$305^{1}D^{2}$–B	–	–	1442, § 65 1442, §§ 68–69	Почти буквальный перевод
–	–	$661^{аб}$	4-е						1442, § 61	Заимствовано с незначительным распространением в изложении одной и той же мысли.
–	–	$661^{б}$–$662^{а}$	5-е	–	–	304^{2}E				Почти буквальный перевод
–	–	$662^{а}$–$663^{а}$	6-е	–	–	304^{2}ABC				Заимствовано с распространением.
–	–	$663^{аб}$	7-е	–	–	–			1440, §§ 37, 40	Почти буквальный перевод
–	–	$663^{б}$–$664^{б}$	8-е	–	–	304^{2}E–305^{1}A				Заимствовано (по местам буквально) с некоторым распространением в начале ответа.
–	–	$664^{б}$–$665^{а}$	9-е	–	–	305^{1}C				То же
–	–	$665^{а}$–$666^{а}$	10-е	–	–	$305^{1}E^{2}$A				Почти буквальный перевод
–	II	$666^{аб}$	1-е	–	XIII	305^{2}DE				Заимствовано с

										сокращением и переделками.
–	–	666б–667а	2-е	–	–	3052 E				Заимствовано с ннезначительным сокращением.
–	–	667а–668а	3-е	–	–	3052E–3061AB				Заимствовано возражение, но ответ дан самостоятельный.
–	–	668аб	4-е	–	–	3062C				Заимствовано с переделками в ответ на возражение.
–	–	668б	5-е	–	–	3062B				Буквальный перевод
–	III	669а–670а	1-е						1438, §§ 12, 13, 15	Заимствовано с распространением и дополнением ответа на стр. 670а
–	–	670б–671а	2-е						1440, §§ 37, 38, 41	Буквальный перевод
–	–	671а–672б	3-е	–	XIV	3071A	–	–	1440, §§ 37, 42	Заимствовано буквально с присоединением ответа первого (стр. 671а) и распространением в ответе третьем (стр. 672а).
–	–	672б–673а	4-е						1440, §§ 37, 43–44	Заимствовано с незначительным сокращением
		673а–674а	5-е	–	3072BC					Почти буквальный перевод с добавлением ответа первого (стр. 673б)
–	–	674а–675а	6-е	–	–	3072D, 3081AB				Заимствовано с незначительным распространением одних и тех же мыслей.
–	–	675аб	7-е						1440, §§ 33–36	Заимствованно с некоторым сокращением.
–	–	675б–676б	8-е		XI	3051CD	–	–	1444, §§ 54–55	Почти буквальный перевод
–	–	676б–677б	9-е				–	–	1437, §§ 6–7,	Заимствовано с присоединением свидетельства св. Иоанна

1438, Златоуста ответа третьего § 18 (стр. 677б).

Из представленного сравнения трактата «Камня веры» о благотворении престальшимся с соответственными отделами учения Беллярмина и Бекана о чистилище мы можем видеть, что большая часть заимствований из творений католических авторов падает на первые главы полемической части трактата. Основная мысль возражений, приводимых из св. Писания в первой главе «Камня веры» та, что умрающие непосредственно после смерти переселяются или в страну блаженства, или в страну мучения. Следовательно, нет места, или состояния душ, посредствующего между тою и другою областию. Таким образом, возражения одинаково могут относиться как к римско-католическому учению о чистилище, так и к православному учению о молитве за умерших, так как первое состояние душ по смерти делает молитву за них излишнею, а второе – бесполезною. Поэтому-то как Беллярмин и Бекан, так и Стефан Яворский ставят своею задачею опровержение этих возражений и отсюда путем отрицательным первые выводят католический догмат о чистилище, а второй доказывает православное учение о молитве за умерших. Кроме этого существенного отличия, вся первая глава «Камня веры», как мы видели, имеет весьма близкое сходство с католическими источниками и особенно с имеющеюся в сочинениях Бекана книгою о чистилище. Точно также приводимые во второй главе протестантские возражения против молитв за умерших на основании святоотеческой литературы – одинаковы с имеющимися в Disput., хотя в ответах на эти возражения, на ряду с буквальными заимствованиями из источников, и замечаются в «Камне веры» некоторые дополнения и изменения. Как на обнаруженную в этой главе самостоятельность «Камня веры» пред Disput., можно указать только на ответ его по поводу протестантского возражения на основании слов св. Амвросия.

Disput. под удовлетворением, о котором говорит Амвросий, разумеют извинение св. Апостолом Петром своего греха теми или другими причинами (подобно Адаму): об этом извинении мы не находим сведений в Евангелии[451]. «Камень веры» «удовлетворение» в словах св. Амвросия понимает в собственном смысле: если мы о нем не читаем в Евангелии, то вся жизнь Апостола и его проповеднические труды справедливо могут быть названы удовлетворением за его грех (667–668).

Сравнительно большею самостоятельностию и независимостию от источников отличается положительная часть трактата. Так, в первой главе значительное количество свидетельств св. Писания в пользу доказываемой мысли приводится таких, которые не встречаются у Беллярмина и Бекана, именно: Сир.7:36; Иер.16:5–8; Сир.17:8, 38:23; Руф.2:20; Вар.3:5; Суд.11:39, 40; Быт.47:30; 50:25; 1Ин.5:16; 2Тим.1:16–18. Точно также комментарий к Лк.16:9, «Камнем веры» делается независимо от Беллярмина. В первом под друзьями, принимающими нас после смерти в вечные кровы, понимаются нищие, благодеяния и милостыни которым как бы делают нашими друзьями, ходатайствующими о нас при жизни и по смерти своими молитвами (625–626). Между тем Disput. здесь разумеют святых, царствующих со Христом и помогающих умершим своими молитвами[452].

Главы: II-я, заключающая в себе доказательства необходимости молитвы за умерших из правил вселенских соборов и св. отцев церкви, и V, содержащая указание церковных времен поминовения умерших и обычаев, к ним принаровленных, по своему содержанию стоят вне зависимости от трудов Беллярмина и Бекана. Хотя и Disput.[453] касаются некоторых обрядов церкви,

бывающих при погребении, но здесь мы не видим многих, указываемых в «Камне веры». С другой стороны, в Disput. преимущественно против возражений доказывается древность этих обрядов, тогда как в «Камне веры» раскрывается главным образом их смысл и значение. При составлении этой главы «Камень веры», вероятно, пользовался трудами своих русских предшественников по полемике с лютеранами, так как его учение о временах поминовения умерших имеет близкое сходство с учением «Книги о вере» (М. 1648) о том же предмете: смысл этих времен в «Камне веры» и в последнем источнике указан один и тот же («Кн. о вере», лл. 110–112).

В главе III большая часть святоотеческих свидетельств заимствуется не из католических источников: точно также «показание» четвертое IV главы и часть третьего, содержащего в себе указание богослужений, на которых совершается поминовение усопших, имеют самостоятельное значение. Наконец, в полемической части трактата (678–685) вполне самостоятельно решается вопрос о местопребывании душ, о которых совершается церковная молитва, при чем «Камень веры» отличается от Disput. и в том, что вопрос этот считает предметом «излишнего любопытства», тогда как Беллярмин придает ему догматическое значение, говоря, что purgatorii confessionem ad fidem Catholicam pertinere[454].

Влияние католической богословской литературы на догматические воззрения Стефана Яворского в трактате о благотворении преставльшимся весьма заметно отразилось в учении его о «долге наказания временного». Учение это следующее.

«По исполнении всякого греха смертного, двоя в грешнице пребывают: А. Вина, или законопреступство имже раздражил есть Бога.

Tria maneant ex actu peccati mortalis, postquam transiit, 1. Culpa. 2 Reatus, seu dignitas poenae. 3. Poena ipsa (Bec. op., Manual. controv. lib. I, cap. VIII, de purgatorio, p. 1438, § 19).

В. Должность и подлегость наказанию, или казни вечной» («Кам. в.», стр. 626б).

«Егда в житии сем кающемуся, отпущается грех смертный, абие отпущается купно, и должность казни вечныя» (там же, стр. 627б).

Sublata culpa mortali, tollatur etiam reatus poenae aeternae (ib., p. 1439, § 21; cf. cap. XXXI de sacr. in specie, p. 755, § 2).

«Отпущену бывшу греху смертну, купно же и должности наказания вечного, остает иногда должность наказания привременнаго» (там же, стр. 628а).

Remissa culpa mortali et reatu poenae aeternae, maneat aliquo reatus poenae temporalis (ibid., p. 1439, § 22; cf. p. 755, § 4).

«Грех смертный ныне, в новой благодати, отпущается на исповеди святей с жалением и сокрушением сердечным бываемой, властию от Бога священником данною… Темже и долг казни вечныя в тоже время отпущается, но

Nullum etiam peccatum est mortale, quod per sacramentum poenitentiae deleri

вышереченным остается долг точию наказания привременнаго. И того ради священницы исповедующимся, по количеству и качеству греха налагают епитимии, рѣкше довлетворение и временное за грех наказание» (там же, стр. 631[а]).

nequeat (ibid., p. 718, § 3).

Satisfactio sacramentalis habet aliquem effectum ex opere operato, nempe remissionem poenae temporalis (ibid., cap. XLI, p. 781, § 2.

Отличие изложенного взгляда от нашего православно-богословского состоит в воззрении на церковные эпитимии, как «довлетворения и временныя за грех наказания». Эти наказания Яворский вместе с Беканом мыслит, как наказания в собственном смысле, имеющие целию удовлетворение или возмездие за грех человека, что видно из сравнения временных наказаний за грех с юридическими наказаниями преступников, налагаемыми государственною властию.

«Отпущену бывшу греху смертну, купно и должности наказанния вечного, остает иногда должность наказания привременного. Сие же видим и в гражданствах: множицею бо царь отпущает вину кающемуся, отпущает же купно и казнь усечения главы. Обаче да не будет в презрении правда, ею же стоят царствия, наказует согрешившего меньшею некоею казнию, или узилищем, или биением, или изгнанием, по рассмотрению. Тако и Бог с нами творит». («Кам. в.», стр. 628[а]).

Remissa culpa mortali, et reatu peanae aeternae, maneat aliquo reatus poenae temporalis, ad qua subeundam, homo qui jam justificatus est, obligatur. Quod dupliciter inteiligi potest. Primo, illa poena temporalis maneat in vindictam sen punitionem peccati praeteriti. 2) Quod maneat cautelam et emendationem in futurum… Sicut Rex aliquando condonat reo offensam et poenam capitalem, quam meritus est: et tamen ne omnino videatur neglecta justitia publica, vult illum per unum vel alterum annum exilio vel carcere punire. Sic Deus nobiscum agit (Bec. op., Manual. contr. lib. I, cap. VIII, p. 1439, § 22).

Изложенный взгляд Стефана Яворского на эпитимии сообщил особенный смысл учению «Камня веры» и о таинстве покаяния: покаяние без эпитимии представляется в «Камне веры» не полным, не совершенным, «с недостаточеством» (659[б]). Таким образом, эпитимии составляют необходимую принадлежность таинства покаяния, так что, как будто бы священники каждому кающемуся налагают определенную эпитимию, то есть, получается близкое к католическому учение о таинстве покаяния и его составных частях[455].

Итак, разбор трактата «Камня веры» о «благотворении преставлшимся» приводит нас к тому выводу, что характеристическою чертою этого учения, образовавшеюся под влиянием католической богословской литературы, служит взгляд на церковные эпитимии, как удовлетворение Богу со стороны человека, и мысль о существенно необходимой связи эпитимий с таинством покаяния.

Такое представление об эпитимиях в свою очередь находит себе основание в более общем учении «Камня веры» о субъективном условии оправдании – участии в нем человеческой свободы: последнее «Камень веры» называет также «нашим удовлетворением Богу». «Якоже к совершенному града хранению Божию, требуется и человеческое того же града хранение: Тако и к совершенному довлетворению Христову за грехи всего мира, требуется и наше довлетворение» (стр. 671[б]). В каком смысле понимается в «Камне веры» это удовлетворение? В полемической

части трактата, решая протестантские возражения против значения человеческого участия в оправдании, как удовлетворения Богу, «Камень веры» вместе с Беллярмином и Беканом говорит:

«Преизобилное есть довлетворениеDico igitur Christi meritum sufficere ad Христово за грехи всего мира, но естьomnem culpam, et poeman tollendam, sed аки дражайший пластырь, велию кdebere applicari, ut sit efficax, alioqui omnes целбам силу имущий, егоже аще к язвамhomines salvarentur (Disput. t. II, de твоим греховным не приложиши,purgatorio, lib. I, cap. XIV, p. 307[1]A; cf. никоеяже от него восприимеши пользы»Becani op., Man. controv. lib. I, cap. VIII, p. (стр. 672[a]). 1440, §§ 42, 43).

Этот взгляд на отношение между человеческим и божественным началом оправдания может иметь смысл и православный, но вместе с тем обличает догматическую неосторожность «Камня веры», так как понимаемое таким образом человеческое участие в оправдании не должно быть названо «довлетворением» и не называется так в православном учении об оправдании.

Но несмотря на представленное учение об отношении между божественным и человеческим участием в оправдании, делаемое против «Камня веры» с точки зрения совершенства принесенного за нас Иисусом Христом удовлетворения Богу возражение имеет свою силу. «Камень веры» вместе с Беканом говорит:

«Оставление грехов бывает туне, поRemissio peccatorum est gratuita, quoad елику грех есть наказанию вечных мукculpam et reatum poenae aeternae… Non подлежащь… но не туне оставляет (Бог)tamen gratis condonat poenam temporalem наказание временное» (стр. 670–671). (ibid., lib. I, cap. VIII, p. 1440, § 41).

Последнее «Камень веры» мыслит, как следствие греха. Оно не очищается ни искупительною смертию Иисуса Христа, ни силою таинства покаяния, а только человеческим удовлетворением Богу. «Вина убо смертная и казнь вечная, той последствующая, отпущается тайною покаяния святого, а наказание временное бывает епитимиами» (стр. 632[a]). Таким образом, кроме усвоения человеком крестных заслуг Сына Божия, которое совершается в таинстве покаяния, от него требуется еще особенное удовлетворение Богу за свой грех в виде временного наказания. Правда, «Камень веры» вместе с Disput. признает, что наше удовлетворение Богу не имеет самостоятельного значения и получает свою силу от искупительных заслуг Христовых.

«Вся сила благих дел, и довлетворенияTota virtus operum et satisfactionis nostrae a нашего есть от Крове Христовы: и ащеChristi sanguine pendet, et si redimimus что-либо творим еже ко спасениюpeccata, vel operamur salutem, id lacimus нашему, вся творим духом его намper ejus spiritum nobis donatum, vel potius данным: или паче сам дух Христов сия вipse Christi spiritus in nobis ista operatur нас действует» (стр. 674[a]). (ibid., p. 307[2]C).

Но в таком случае зачем же еще человеческое удовлетворение? Таким образом, с точки зрения учения «Камня веры» нужно допустить, что божественное правосудие за грех человека наказывает дважды: одно наказание понес Единородный Сын Божий, а другое должен нести сам человек в виде «долга наказания временнаго».

IV. Трактат о наказании еретиков

Стефан Яворский. Догмат о наказании еретиков частьглавастр.				Bellarmini t. II De Laicus lib.cap.pagg.			Характер заимствований
I	I	1066[а]–1067[а]		III	XXI	276[1]E	Заимствованы с буквальным сходством свидетельства Писания Ветхого Завета, кроме Исх.32:28.
–	II	1067[а]–1068[а]				276[2]ABC	Заимствованы с буквальным сходством свидетельства св. Писания Нового Завета, кроме 1Кор.5:5; 1Тим.1:20.
–	III	1068[б]				277[1]A	Заимствованы буквально свидетельства св. Киприана и блаж. Иеронима.
– –	IV	1069[аб]	–		XXII	276[2]DE 278[1] BC	Буквальный перевод
–	V	1069[б]	показ. 1-е	–	XXI	277[2]A	Заимствовано с близким сходством
–	–	1069[б]–1070[а]	2-е	–	–	277[2] B	Буквальный перевод
–	–	1070[аб]	3-е	–	–	277[2] B	
–	–	1070[б]	4-е	–	–	277[2]C	
–	–	1070[б]	5-е	–	–	277[2]CD	
–		1071[а]	6-е	–	–	–	
–	–	1071[б]	7-е	–	–	277[2]D	
II	I	1072[а]	претык. и испр. 1-е	–	XXII	278[2]AB	Буквальный перевод
–	–	1072[б]–1073[а]	2-е	–	–	278[2]C	Заимствовано с незначительным сокращением
–	II	1073[б]	1-е	–	–	278[2]D	То же.
–	–	1073[б]–1074[а]	2-е	–	–	279[1]BCD	Буквальный перевод
–	–	1074[а]–1075[а]	3-е	–	–	279[1]DE[2]A	
–	–	1075[аб]	4-е	–	–	279[2]BC	
–	–	1075[б]	5-е	–	–	279[2]DE	
		1077[а]	10-е			279[1]B	
–	–	1077[б]	11-е	–	–	280[1]AB	Заимствовано с распространением и переделками
–	–	1077[б]–1078[а]	12-е	–	–	280[1] B	Буквальный перевод
–	III	1079[а]–1080[а]	1-е	–	–	278[1]E	
–	–	1080[а]	2-е	–	–	278[1]E[2]A	
–	–	1080[аб]	3-е	–	–	279[2]C	
–	–	1080[б]–1081[а]	4-е	–	–	280[1]C[2]A	
–	–	1081[аб]	5-е	–	–	280[2]B	Заимствовано с переделками и распространением цитатами: Втор.23:21–

23; Деян.5:3, 5.

–	–	1081[б]–1082[а]	6-е	–	–	280[2]С	Буквальный перевод

Таким образом, трактат «Камня веры» о наказании еретиков представляет собою весьма близкое и большею частию буквальное воспроизведение Disputationes Беллярмина. Некоторая самостоятельность обнаружена автором только в полемическом отделе трактата: именно – возражения 3-е (стр. 1073[а]) и 4-е (1073[аб]) первой главы, 6–9 (1076[аб]) и 13–16 (1078[а]–1079[б]) второй и ответы на них не имеют для себя параллельных мест в творении Беллярмина.

Что же касается до влияния католического на воззрения Яворского, то оно ясно выразилось в усвоении им основной мысли трактата – о законности смертной казни еретиков. Но как ни настойчиво проводится она в Disputationes и в «Камне веры», тем не менее остается мало доказанною и недостаточно обоснованною в том и другом произведении.

Так, доказательства из св. Писания, приводимые Беллярмином и Яворским в ее пользу, нельзя признать твердыми и бесспорными. В частности – цитаты из Ветхого Завета говорят о наказании идолопоклонников и ложных пророков, притом по непосредственному повелению Божию, что не может быть приложимо к еретикам церкви христианской. Новозаветные свидетельства приводятся *троякого* рода: *один* (Мф.18:17; Ин.2:15; Рим.13:4; 2Тим.2:16–17; 1Кор.5:5; 1Тим.1:20), если и могут быть относимы к еретикам, то доказывают меньше того, что хочет доказать «Камень веры», т. е. утверждают, что еретиков должно удалять из общества верующих, или предавать каким-либо *исправительным* наказаниям, но не содержат мысли, что еретиков следует казнить смертию; *другие* (Деян.5:1–10; 13:8–11) говорят о чрезвычайных действиях св. Апостолов, совершавшихся по вдохновению от Духа Св., и не могут быть рассматриваемы, как правила и законы, по которым бы церковь могла определять свои отношения к еретикам; *третьи,* (Мф.7:15; Деян.20:29; Ин.10:1) только отчасти и только при поверхностном, чисто формальном, их понимании, могут благоприятствовать мысли «Камня веры», так как аналогия между разбойниками и волками с одной стороны, и еретиками с другой – едва ли может быть проведена в отношении к наказанию еретиков.

Кроме свидетельств св. Писания весьма важным аргументом в пользу доказываемой истины служат для «Камня веры» узаконения византийских царей против еретиков.

Но, *во-первых*, гражданская власть не всегда была склонна к немедленному вразумлению еретиков путем внешних мер, а иногда готова была отсрочивать наказание в видах их раскаяния и исправления, как это можно видеть из речи императора Маркиана на четвертом вселенском соборе[456]. *Во-вторых*, налагала на еретиков многие наказания, но не смертные казни. Так, определениями византийских царей а) еретики обязывались платить увеличенную против других дань в пользу государственную[457], отправлялись в ссылку[458], или изгонялись из столицы[459], в) лишались христианского имени и обзывались по именам своих лжеучителей[460], г) не имели права устраивать собрания[461], д) а также запрещалось им делать завещания и получать по ним[462] и е) еретические сочинения осуждались на сожжение[463]. *В-третьих*, гражданская власть сама колебалась и не решалась применять к еретикам смертные казни, наравне с другими государственными преступниками. Так, Император Константин В. в послании к Арию и арианам говорил: «еще умоляю тебя, оставь свое дело, за которое взялся. Обладая

множеством оружия, я не желал бы поднимать его против тебя; укрепленный верою во Христа, я хотел бы как тебя врачевать, так и других исправить... Или ты не разумеешь, что я, – человек Божий, – знаю все? Но я еще задумываюсь, должно ли тебе жить или умереть. Не могу, Арий, смотреть на такое зло, и стыжусь греха»...[464]

Наконец, то или другое отношение гражданской власти к еретикам само по себе ничего не доказывает, так как не государство, а церковь должна создавать и устанавливать те принципы и законы, которыми должны руководиться верующие в своих отношениях к еретикам.

Что касается св. отцев церкви, то и в их сочинениях трудно найти твердые и бесспорные доказательства положения, защищаемого «Камнем веры», т. е. что еретиков должно предавать смертным казням. Правда, св. отцы церкви строго осуждали еретиков и внушали своим пасомым отвращаться от них, как врагов Божиих и губителей душ христианских[465]; считали за благо удалять их от общения с верующими, как зараженных тяжкою болезнию, опасною для других[466], и просили об этом гражданскую власть из боязни соблазна от еретиков для людей, слабых в вере[467]. Но все это не значит, чтобы св. отцы церкви склонны были употреблять по отношению к еретикам те же меры, какие указывает митрополит Стефан Яворский. Высшею и крайнею мерою наказания еретиков св. отцы времени вселенских соборов признавали отлучение их от церкви и предание анафеме: этою мерою оканчивались все способы взыскания и вразумления еретиков со стороны церкви, после чего они, как изгнившие и отпавшие члены, считались чуждыми последней и лишенными всякого с нею общения. Так, епископы первой Сирии в своем послании к Императору Льву писали: «приемлем всех вообще, кто вместе с нами соблюдает отеческие предания, а тех, которые отрицают отеческую истину, осуждаем, как отлученных, ничего больше не желая относительно их. Потому что какие другие наказания нужны для тех, кого сделала чуждым нам вера?». «Относительно тех, которые в первую голову отделились от церкви и не хотят иметь ничего общего с нами в предметах божественных, издавать еще какое-нибудь определение по поводу прочих нечестивых поступков их и наказывать их, как нарушителей некоторых канонов, нет никакой надобности, так как отчуждением от веры они отрезали себя от всего тела и далеко удалились от наших правил. Когда кто-нибудь согласится следовать нашим (правилам) в предметах божественных, тогда за остальные прегрешения мы прилагаем к нему определения канонов; если же кто далеко не сходится с церковными канонами в том, что составляет сущность нашего внутреннего общения, то он совершенно чужд нам. А за проступки и присвоения, допущенные им незаконным образом, он должен быть судим по законам гражданским, и разумным судом их исполнителей»[468]. А св. Иоанн Златоуст учил своих слушателей кроткому и снисходительному отношению к еретикам. «Посему увещеваю всех вас стараться по силам вашим врачевать их, как впадших в болезнь сумашествия и безумствующих, беседуя с ними снисходительно и кротко. Их учение произошло у них от безумия, и велика надменность ума их; а воспалившияся раны не выносят наложения руки и не терпят крепкого прикосновения. Посему благоразумные врачи отирают такие раны какою-нибудь губкою. Итак, если и в душе этих людей есть воспалившаяся рана, то мы, собрав все сказанное, как бы напоив какую-нибудь нежную губку приятною и полезною водою, постараемся успокоить их воспаление и уничтожить всю надменность, и, хотя бы они оскорбляли, хотя бы отталкивали, хотя бы плевали и что ни делали бы, ты, возлюбленный, не

прекращай врачевания. Врачующим человека сумашедшего необходимо терпеть много подобного, и, несмотря на все это, отступать не следует, но поэтому особенно и нужно сокрушаться о них и плакать, что таков род их болезни»[469]. В другом месте своих творений св. Златоуст доказывает, что еретиков не должно предавать смерти. В объяснении притчи Христовой о пшенице и плевелах он говорит следующее: «а для чего вводитъ рабов, рассказывающих о случившемся? Дабы иметь случай сказать, что еретиков убивать не должно»[470]. «Да не когда восторгнете с ними купно пшеницу. А сими словами без сомнения запрещает войны, кровопролития и убийства. Ибо и еретика убивать не должно, иначе дашь повод к непримиримой войне в свете. Итак, Он останавливает их в исполнении предпринятого намерения по следующим двум причинам: во-первых, для того, чтобы не повредить пшеницу; а во-вторых, потому, что все неисцельно зараженные сами по себе подвергнутся наказанию. Посему, если хочешь, чтобы они были наказаны и без повреждения пшеницы, то ожидай определенного к тому времени. И что разумел Господь, сказав «да не когда восторгнеши с ними купно пшеницу?». Конечно, следующее: или принявшись за оружие, и убивая еретиков, неминуемо истребите с ними многих святых; или многие из сих плевел могут перемениться и сделаться пшеницею. Следственно, ежели искорените их преждевременно, то лишив жизни людей, которым было еще время перемениться и исправиться, истребите то, что могло бы стать пшеницею. Итак, Господь не запрещает останавливать успех еретиков, заграждать их уста, обуздывать их дерзость, нарушать их сходбища и заговоры, но запрещает их истреблять и убивать»[471].

Глава IV

Трактаты «Камня веры»: о душах святых, мощах, литургии, Евхаристии, призывании святых и постах. Отношение содержания трактатов к богословским трудам Беллярмина и Бекана.

I. Трактат о душах святых

Стефан Яворский. Догмат о душах святых				Bellarmini t. II De ecclesia triuph.			Характер замечаний
частьглава		стр.		lib.cap.		pagg.	
I	I	581	дов. 1-й	I	III	343[2]E, 344[1]A	Заимствовано с переделкою в конце довода
–	–	582[б]–584[а]	3-й	–	–	344[1] BCDE	Заимствовано с близким сходством
–	–	584[аб]	4-й	–	–	344[2]DE, 345[1]A	Заимствовано с незначительным сокращением.
–	–	585[а]–586[б]	5-й	–	–	345[2]BCDE[2]AB	Почти буквальный перевод
–	–	586[б]–587[б]	6-й	–	–	345[2]CD	Буквальный перевод
–	–	587[б]	7-й	–	–	345[2]E	
–	–	587[б]	8-й	–	–	345[2]E, 346[1]A	
–	–	588[а]	9-й	–	–	346[1]BC	
–	–	588[б]	11-й	–	–	346[1]C	Буквальный перевод с различием в указании имени толкователей на Апок.6:11.
–	–	588[б]	12-й	–	–	346[1]D	Буквальный перевод
–	II	589[аб]	–	–	IV	348[1] DE	Заимствованы с буквальным сходством свидетельства свв. Афанасия В.; Василия В. и Григория Назианзена.
–	–	589–590	–	–	–	348[1]E[2]A	Заимствовано с незначительным распространнением свидетельство св. Григория Нисского.
–	–	590[а]–591[а]	–	–	–	348[2]BCD	Заимствованы с буквальным сходством три свидетельства св. Иоанна Златоуста и два в распространенном виде.
–	–	591[аб]–592[а]	–	–	–	348[2]E 349[1]ACD	Заимствовано с буквальным сходством свидетельство св. Епифания и с незначительным распространением свидетельства свв. Кирилла Иерус., Иоанна Дамаск. и Феофилакта.
–	III	592[б]–594[а]	показ. 1–4	–	VI	353[1] DE	Заимствовано с незначительным распространением.
–	–	594[б]–595[б]	6-е	–	II	343[1]E	Заимствована общая мысль, при различии частных доказательств в ее подтверждение.
II	I	596[а]–601[а]	Претык. и испр. 1-е	Becani Man. controv. IV. VIII. 1547, §§ 1–4			Заимствованы некоторые частные мысли с самостоятельными

							дополнениями.
				Disput. t. I			
–	–	601[a]–602[a]	2-е	–	I. III.	341[2]C 346[1]DE[2] A	Почти буквальный перевод
–	–	602[a]–603[a]	3-е	–	–	341[2]C 346[2]ABC	Почти буквальный перевод с изменением порядка в изложении мыслей.
–	–	603[аб]	4-е	–	–	341[2] C, 346[2]CD	Заимствовано с близким переводом
–	II	604[a]–605[a]	1-е	–	– IV.	342[1]AB 348[1]CD	Буквальный перевод
–	–	605[a]–606[a]	2-е	–	–	342[1]B, 348[2]D	Заимствовано с незначителльным распространением.
–	III	606[a]–608[a]	1-е	–	I IV	343[1]B 353[2]ABCDE	
–	–	608[a]–609[a]	2-е	–	–	343[1]C, 353[2]E 354[1]AB	Буквальный перевод
–	–	609[аб]	3-е	–	–	343[1]BC, 354[1] C	
–	–	609[б]–611[б]	4-е	–	–	354[1]DE[2] ABC	Заимствовано с незначительным сокращением в изложении одного и того же содержания и с прибавлением нескольких строк в конце ответа на возражение (стр. 611).

Трактат о душах святых, как видо из представленного сравнения его с соответственными местами Disputationes Беллярмина, есть близкое и по большей части буквальное заимствование из католического источника. Кроме отмеченных выше особенностей в содержании рассматриваемого трактата по сранению с последним, как имеющие самостоятельное значение, могут быть указаны следующие части: во второй главе положительного отдела свидетельства свв. Григория Богослова (стр. 589[аб]) и Иоанна Златоуста (591[a]), в третьей – «показания» пятое и шестое (594[a]–595[б]), не зависимые от источников в подробностях своего содержания; в полемической части – некоторые частные мысли в решении первого возражения (596[a]–601[a]), а также возражение пятое и ответ на него (603[б]–604[a]).

II. Трактат о св. мощах

Стефан Яворский. Догмат о св. мощах				Bellarmini t. II De Reliquiis sanctorum. lib.cap.pagg.			Характер заимствований
частьглавастр.							
I	I	268^{a}–$270^{б}$	–	II	III	379^{2}ABCD	Заимствовано с незначительным распространением и прибавлением повести Иакова Едесского о мощах Адама.
–	II	$270^{б}$–271^{a}	–	–	–	379^{2}E, 380^{1}A	Почти буквальный перевод с присоединением седьмого правила VII вселенского собора и сокращением в изложении правила 14 (в «Камне веры» 84) поместного Карфагенского собора.
–	III	$271^{б}$–276^{a}	–	–	–	380^{1}E^{2} ABCDE, 381^{1}A	Заимствованы буквально свидетельства: свв. Григория Нисского, Кирилла Иерусалимского и Амвросия; с незначительными сокращениями – Василия В., Григория Нисского и в распространенном виде – Иоанна Златоуста.
–	IV	$276^{аб}$–279^{a}		–	–	381^{2}BC, 382^{1}E^{2}A	Заимствованы с близким сходством свидетельства свв. Епифания, Василия В., Григория Назианзена и Августина о чудесах от св. мощей.
II	I	288^{a}–289^{a}	претык. и испр. 1-е	–	I IV	377^{1}E 383^{1}E^{2}ABCD	Заимствовано с сокращением в изложении святоотеческих толкований на Мф.23:29.
–	–	289^{a}–$290^{б}$	2-е	–	–	377^{1}E^{2}A 383^{2}E–384^{1}ABC	Заимствовано с переделками и сокращениями.
–	–	291^{a}–292^{a}	4-е	–	–	377^{2}A–384^{1}DE	Заимствовано с близким (по местам буквальным) сходством.
–	II	$292^{аб}$	1-е	–	–	377^{2}B–381^{2}B	Заимствовано с более подробным изложением одной и той же мысли.
–	–	291^{a}–295^{a}	2-е	–	–	377^{2}C–381^{2}BC	Заимствовано с незначительным распространением.
–	–	$295^{б}$–296^{a}	4-е	–	–	377^{2}D 385^{1}E	Заимствовано с переделками и распространением в изложении одной и той же мысли.
–	–	$296^{аб}$	5-е	–	–	377^{2}D–385E^{2}A	Заимствовано с сокращением, касающимся цитат из творений Василия В. и Иоанна Златоуста.

Трактат о св. мощах в большей части своего содержания представляет заимствование из Disputationes Беллярмина. Допущенные Стефаном Яворским при составлении трактата изменения сравнительно с источником касаются некоторых незначительных дополнений, сокращений и более подробного изложения готового содержания. Как части «догмата», имеющие самостоятельное значение, могут быть

отмечены: свидетельство св. Иоанна Дамаскина о мощах (274б–276б), повествования из Минеи, пролога и печерского патерика о чудесах, совершавшихся силою св. мощей (276б–279а), глава пятая, содержащая в себе доводы от разума в пользу защищаемой истины (274б–287б), и в полемическом отделе трактата «претыкания» и «исправления»: третье (290б–291а), шестое (296б–298а) и седьмое (298а–300).

III. Трактат о св. литургии

Стефан Яворский Догмат о св. литургии частьглавастр.			Bellarmini t. III De Missa lib.cap. pagg.		Becani opera lib.cap.pagg.	Характер заимствований
I	–	777–778 предисл.	V	II	373[2]DE–374[1]A	De sacram. in specie. – XXV 696, §§ 1, 2	Заимствовано с сокращением в изложении взгляда лютеран и кальвинистов на литургию.
–	–	779–781 вед. 1–2	–	–	375[2]CD, 376[1]E[2] ABCDE, 377[1]ABCD	– – –	Заимствовано с сокращением речи о жертвоприношении, как священнической обязанности, о приношении внешнем и внутреннем, а также о жертве, как выражении нашего смирения пред Богом.
–	–	784–785 3-е	–	–	–	Manual. contr. I X 1459–1460, §§ 2–5 De sacram in specie – XXV 710, §§ 2–9	Заимствовано с сокращением учения Бекана о видах Ветхозаветных жертв по материи, форме цели и в отношении времени.
–	–	786–788 4-е				Manual. contr. I X 1460, §§ 8–9	Заимствовано с переделками и менее подробным изложением содержания источника.
–	I	791[a]–795[a] –	–	VI	379[2]CDE–380[1]ABCE[2]DE	– – 1160, 1461, §§ 11–13	Заимствовано с распространением цитатами св. Писания и более подробным изложением одних и тех же мыслей.
–	II	795[a]––796[б]	–	VIII	389[2]CDE, 390[1]ABCDE	– – –	Заимствовано с сокращениями в

										доказательствах мысли, что Иисус Христос установил Новый Завет на Тайной Вечери, а не на кресте.
–	III	796б–798б	–	–	IX	390[2]E–391[1] ABCD	–	–	–	Заимствовано с незначительными подробностями в изложении одного и того же содержания.
–	–	798б–799б	–	–	–		–	–	1462, §§ 21–24	Почти буквальный перевод, касающимися полемических замечаний и святоотеческой литературы.
–	–	802a–804a	2-й	–	–	–	–	–	1462, §§ 27–30	Заимствовано с буквальным сходством.
									De tripl. sacrificio.	
								III	IV 1044, § 2	
									Manual. controv.	Буквальный перевод
–	V	804a–805б	–	–	–	–	I	X	1462–1463, §§ 31–33	
									De sacr. in spesie.	
–	–	805a–806б	–	–	–	–	–	XXV	702, § 20	Заимствовано с более подробным изложением одной и той же мысли
–	–	806б–807б	–	–	XIV	399[2]B	–	–	–	Заимствовано с незначительным сокращением в доказательствах на основании сравнения трапезы и жертвы христианской с трапезою и жертвою языческою и иудейскою.
					XIII	399[1] BCD				
–	VII	811б–812a	–	–	VI	382[1]AB	–	–	–	Одно свидетельство бл. Иеронима заимствовано буквально, другое с незначительным распространением.
–	–	812a	–	–	–	381[2]B	–	–	–	Заимствованы буквально

										свидетельства свв. Киприана, Иринея, Амвросия, Григория Нисского, Ипполита и Августина.
–	–	812б	–	–	X	394[1]C–398[2]D				
–	–	813а	–	–	XII	398[1]E				
–	–	813б	–	–	XV	401[2]E–402[1]B				
–	–	814аб	–	–	–	401[2]E	–	–	–	Заимствованы с незначительным распространением слова св. Ап. Андрея, а также возражение противников и ответ на него.
–	–	814б–815б	–	–	–	403[2]BC	–	–	–	
–	VIII	815б–816а	показ. 1-е	–	XX	407[1]AB	–	–	–	Почти буквальный перевод.
–	–	816б–817а	подкр. 1-е	–	–	407[1]CD	–	–	–	То же.
–	–	817а–818а	подкр. 2-е	–	–	407[1]E	–	–	–	Заимствовано с распространением цитатами: Деян.14:14; Исх.22:20.
–	–	818а–819б	возраж. и отв.	–	–	407[1]E[2]ABCD	–	–	–	Заимствовано с присоединением первого ответа и незначительным сокращением.
–	–	819б–820б	2-е	–	XXI	408[1]AB	–	–	–	Заимствовано с буквальным сходством и с присоединением первой части «показания».
							Manual. contr.			
–	–	820б–821а	3-е	–	–	408[2]A	–	X	1463, § 34	Почти буквальный перевод
–	–	821б–822а	4-е	–	–	408[1] DE[2]B	–	–	–	
–	–	822а–823а	5-е	–	–	–	–	–	1463, § 35	
–	–	823а–824а	6-е	–	XXII	408[2]DE	–	–	–	Заимствовано с более подробным изложением одних и тех же мыслей.
–	–	824а–825а	7-е	–		–	–	–	1463, § 36	
–	–	825а–8-е		–	XXIII	409[1]AE[2]AB	–	–	–	Заимствовано с

		826б								незначительными сокращениями, касающимися извлечений из сочинений Кальвина и Лютера.
II	I	832б–833б	претык. и испр. 2-е	–	–	–		–	1461, § 43	Буквальный перевод с присоединением самостоятельного доказательства, заимствуемого из аналогии учительства Иисуса Христа (стр. 833б).
–	–	834а–836б	3-е	–	XXV	411²CDE–412¹A		–	1464, §§ 44–45	Заимствовано с более подробным изложением одних и тех же мыслей.
–	–	836б–837а	4-е	–	–	411²B, 412²C		–	–	Почти буквальный перевод
–	–	837а–838б	5-е	–	–	413²D		–	–	Заимствовано с незначительным сокращением в количестве текстов св. Писания, приводимых в подтверждение доказываемой мысли.
–	–				XII	396²DE–397¹ AB				
–	II	838б–839а	1-е	–	–	–		–	1469–1461, § 39	Почти буквальный перевод
–	–	839б–840а	2-е	–	–	–		–	1464, § 40	
–	–	840а–841а	3-е	–	XXV	411¹E²A		–	–	Заимствовано возражение.
–	–	841аб	4-е	–	–	412²D, 413¹C		–	–	Почти буквальный перевод.
–	–	842аб	5-е	–	–	412²D, 413¹DE				Заимствовано с незначительным распространением.
–	–	842б–843а	6-е	–	–	412²DE		–	–	Почти буквальный перевод.

Из сделанного нами сопоставления трактата «Камня веры» о литургии с учением Беллярмина и Бекана о том же предмете мы можем видеть, что и этот отдел в произведении Яворского по своему содержанию близко соприкасается с трудами названных католических богословов. Кроме буквальных заимствований, в большей части содержания рассматриваемый трактат представляет собою *сокращение* соответственных отделов Беллярмина и Бекана. Сравнительно реже встречаются здесь распространения и дополнения к данным источников. Как имеющие самостоятельное значение, должны быть отмечены следующие части: а)

«ведение» пятое (788–789), в котором содержится учение о различии между тайною и жертвою; б) глава VI (807б–808а), где положение трактата доказывается на основании правил шестого вселенского и поместного Карфагенского соборов; в) в VII главе свидетельства свв. отцев церкви: Тимофея Александрийского, Киприана (808б), Василия В., Ефрема Сирина, Афанасия В. (809аб), Иоанна Златоуста (809б–811а) и г) в первой главе полемической части возражение первое и его решение (827а–832а).

IV. Трактат о св. Евхаристии

Стефан Яворский. Догм. о св. Евхаристии.				Bellarmini t. III De sacr. Eucharistiae.			Becani t. II opusc. opusculor.			Характер заимствований
частьглавастр.				lib.cap.		pagg.	lib.cap.		pagg.	
		304–305	предисл.I	I		181–185	–	–	–	Заимствовано с значительными сокращениями, касающимися указания видов заблуждения относительно таинства Евхаристии и изложения их сущности. Кроме того, есть разница в определении времени появления ереси Беренгария и Виклефа.
–	–	306–307	вед. 1-е	–	–	–	–	II	op. V de coena Calv. III 963, §§ 1–4, 967 de coena Luih. op. V.	Заимствовано с сокращением в изложении учения кальвинистов и лютеран об Евхаристии.
–	–	307–308	2–4	–	–	–	–	I	962–963, §§ 1–3	Буквальный перевод
I	I	313а–315а	–	–	III	187[1]C 188[2]B	–	–	–	Заимствовано с незначительными сокращениями.
–	II	315б–316б	–	–	–	–	–	XV	De sacr. in spec. 647, § 2	Заимствованы тексты: Притч.9:1–6; Пс.22:4, 5; 115:3–4.
–	III	322а–323а	–	–	V	191[1]C 192[2]C				Заимствовано с распространением в изложении одних и тех же мыслей.
–	–	323б–324б	заражд. 1–2	–	–	191[1]DE[2]A				Заимствовано с значительными переделками.
–	–	324б–325а	3–4	–	–	193[1]AB 192[2]D				Заимствованы мысли, изложенные в подробностях

							самостоятельно.
–	–	325[a]	5-е	–	–	191[1]AB	Заимствовано в сокращении.
–	–	325[a]–326[a]	6-е	–	IX	198[2]A	Заимствовано с привнесением свидетельств из Евангелия и посланий Ап. Павла об установлении таинства Евхаристии.
–	–	326[б]–327[б]	дов.	–	X	201[2]D 202[1] AB	Заимствовано с значительным распространением.
–	–	328[a]	заграждд. 7-е	–	IX	191[1]E[2]A	Заимствовано с переделками.
–	–	328[аб]	8-е	–	–	191[2] C	Заимствовано в сокращении.
–	–	328[б]–329[a]	9-е	–	X	199[2]CD	
–	–	329[аб]	10-е	–	–	191[2]B	Заимствовано с значительным распространением.
–	–	330[a]–331[a]	12-е	III	III	269[2] BCDE	Заимствовано с сокращением и переделками.
–	IV	331[б]	1-е	–	XIII	210[1] DE	Заимствовано без изменений.
–	–	331[б]–333[a]	2-е	–	XII	210[2]E–211[1] ABCD	Заимствованы мысли, изложенные в подробностях самостоятельно.
–	–	333[a]–334[a]	3-е	–	XI	203[2] D	Заимствовано с присоединением пояснительных примеров на стр. 334[a].
					X	202[1] B	
–	VI	340[аб]	–	II	XXII	–247[2]E–248[1]A	Заимствованы буквально свидетельства свв. Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина.
–	–	354–355	–	–	–	246[2] B	
–	–	356[a]	–	–	–	246[2]C	
–	–	347[б]	–	–	XXXIII	262[1]D	
–	–	334[б]–335[б]	4-е	–	XIII	211[2] ABCDE 212[1]A	Заимствовано с сокращениями.
–	–	348[a]	–	–	XXXIV	262[2] B	Заимствованы буквально свидетельства свв. Феофилакта, Кирилла Иерусалимского, Амвросия,

							Григория Нисского, Иеронима и Иринея.
–	–	351б	–	–	XIII	239[2] E	
–	–	351–352	–	–	XIV	240[1] D	
–	–	353а	–	–	XVI	243[2] B	
–	–	353б	–	–	XXIII	250[1] C	
–	–	353б	–	–	VI	225[2] D	
–	VII	360б–363б	–	III	VIII	282[2]–284[1]A et. Becani de sacr. in spec.	Заимствована общая мысль о чудесах, как доказательствах присутствия в Евхаристии истинного Тела и Крови Христа, при различии самих свидетельств о чудесах.
				–	XVII	658, §§ 1, 2	
–	VIII	363б показ.–373б1–3		III	I–VI	266–277	Заимствованы общие мысли, раскрытые в подробностях самостоятельно.
–	–	374а–375б	1-е	–	III	188[1]DE[2] AB 187[2] BCD	Заимствовано с значительными сокращениями.
–	–	375б–377б	5-е	–	–	187[2] E–188[1] ABC	Заимствовано с переделками и самостоятельными дополнениями.
					IX	196[2]D–197[2]A	
–	–	389б–391а	13-е	–	VIII	280[2]DE–281[2]ABC[2] E–282[2] E	Заимствованы общие мысли, изложенные в подробностях самостоятельно.
						Becani de sacr. in spec.	Заимствована общая мысль о благоговейном отношении древней христианской церкви к Евхаристии и о нравственном
–	–	391б–392б	14-е	–	XVII	658, §§ 1–2	приготовлении ее членов к принятию этого таинства, раскрытая самостоятельно.
II	I	398а–399б	претык. и испр. 1-е	I	XIV	215[1] DE[2]A 216[1]E	Заимствовано с привнесением текстов св. Писания и сокращением речи Disput.
–	–	399б–407б	2-е	III	II	267[1]E[2] ABCD; 269[1]E; 268[1]A[2]DE;	Заимствовано возражение и некоторые частные мысли в ответ на него.

						274^{2}BC; 275^{1}D					
–	–	$407^{б}$–$412^{б}$	3-е	I	XIV	216^{2} BCD	–	–	–		Заимствовано возражение и общий ответ о значении внешних чувств в деле нашего удостоверения в истине.
–	–	$412^{б}$	4-е	–	VII	194^{2}E	–	XVII	ef. Bec. de sacr. in spes. 654, § 6		Заимствовано с близким сходством возражние.
–	–	422^{a}–$427^{б}$	5-е	–	XIV	217^{1} BCDE^{2}A	–	–	654, § 8		Заимствовано с значительным распространением одних и тех же мыслей и самостоятельными подробностями на стр. $425^{б}$–427^{a}.
–	–	$427^{б}$–429^{a}	6-е	–	–	219^{2}E–220^{1}AB	–	–	–		Заимствовано с более подробным изложением одних и тех же мыслей.
–	–	$429^{аб}$	7-е	–	–	214^{2} E^{2}–215^{1}AB	–	–	–		Заимствовано возражение и ответ в сокращении.
–	–	$430^{аб}$	8-е	–	–	214^{1} E^{2}ABCD	–	–	–		Заимствовано с незначительным сокращением.
–	II	431^{a}–434^{a}	1-е	III	VI	274^{1} BC	–	–	–		Заимствована общая мысль в ответе на возражение и цитат Лк.18:25.
–	–	$434^{б}$–438^{a}	2-е	–	X	285^{2}E–286^{2}D	–	–	–		Заимствовано с пропусками, самостоятельными дополнениями и более подробным изложением одних и тех же мыслей.
–	–	438^{a}–$440^{б}$	3-е	–	XXIII	302^{1} CDE	–	–	–		Заимствованы отдельные мысли в ответе на возражение.
–	–	448^{a}–451^{a}	7-е	I	XI	206^{2}DE, 207^{1}AB	–	–	–		Заимствовано возражение и в ответе на него некоторые мысли, изложенные в подробностях самостоятельно.
–	–	$451^{б}$–$453^{б}$	8-е	–	XIV	219^{1}CD	–	–	–		Заимствовано с переделками и распространением одних и тех же мыслей.

											Becani op. tract. I de incarnat.	Заимствовано (по местам буквально) с переделками и незначительными дополнениями.
–	III	453–461[б]	пред. 1-й	–	–	–		–	VII	544–545, §§ 8–12; 545–5446, §§ 1–17		
											de sacr. in spec.	
–	–	461[б]–465[а]	2-й	III	XIX	294[2] BCD		–	XVII	670, § 10 671, § 18		Заимствовано (по местам буквально) с переделками и самостоятельными дополнениями.
–	–	465[а]–466[б]	3-й	IV	I	311		–	–	–		Заимствовано с переделками и сокращениями.
					II	311[2] E						
					III	314[1] DE[2] ABC						
				III	VII	292[1] D 313[2] E–314[1] A						

На основании представленного сравнения трактата «Камня веры» об Евхаристии с соответствующим учением Беллярмина и Бекана мы можем сделать тот общий вывод, что этот трактат, хотя и написан Яворским при помощи сочинений означенных католических богословов, но тем не менее носит следы значительного самостоятельного творчества православного автора. Буквальные и близкие заимствования из источников в учении «Камня веры» об Евхаристии встречаются сравнительно редко: большая часть содержания рассматриваемого отдела представляет собою самостоятельную переработку богословских трудов Беллярмина и Бекана. При этом при пользовании последними митрополит Стефан Яворский употреблял обычные свои приемы: 1) сокращал их содержание; 2) одни и те же мысли излагал более подробно и распространенно; 3) общие положения, заимствуемые из источников, развивал по-своему с привнесением самостоятельных дополнений и подробностей.

Некоторые части рассматриваемого трактата по своему содержанию стоят вне зависимости от католических источников. Таковы в положительном отделе «догмата»: «видения» 5–6 (стр. 309–310), глава II (315–322), «заграждение» II (329–330), глава V (336–338) и «показания» 6–12 (376–389), 14–15 (391–394) главы VIII, хотя некоторые из этих «показаний» (8–10, 379–384) представляют собою более подробное раскрытие мыслей, высказанных раньше (гл. IV, 331[б], 334[б]–335[а]). В VI гл. (338–360) большая часть святоотеческих свидетельств об Евхаристии заимствуется из самых творений свв. отцев, а не из Disputationes Беллярмина. Наконец, в полемичесткой части трактата самостоятельное значение имеет ответ на

четвертое возражение кальвинистов против православного учения об Евхаристии (гл. I, стр. 413[а]–422).

Но самое главное и существенное отличие «Камня веры» от Disputationes Беллярмина в учении об Евхаристии состоит во взгляде на права рассудочного исследования относительно этого таинства. Как основания истины присутствия Тела и Крови Христовой в Евхаристии, «Камень веры» указывает: «неложноѻ слово Бога», Его хотение и всемогущество (364[б]–373[б]). При этом настаивает на необходимости всецелого и неограниченного доверия авторитету Слова Божия, возвестившего нам тайну Евхаристии (364[б]–365[а]), подчинения разума вере, которая может даже не давать отчета в своем убеждении (372[б]). Насколько далеко и решительно проведено это учение о вере, как основании Евхаристической истины, можно видеть из того, что «Камень веры» отрицательно относится ко всем вопросам человеческого разума, предъявляемым по отношению к тайне Евхаристии. «Егда услышиши вопль противников блядословящих», говорит он: «Како едино и тожде тело, и в Небе, и на земли толь многим людем дается? Ты рцы необинуяся: Верую, но не вем. Верую, яко тело Христово и на небеси есть, и на земли, многим преподается, какоже сия бывают? Не вем. Егда Бог что-либо творит, како, и коим образом творит, самого того неиꙁследимой премудрости оставляю. Иудейское то слово, вечныя погибели виновно, *како*. *Како могут сия быти? Како* может сей дать нам, плоть свою ясти? Аз же верую, яко дает, *како* же дает, не вем. Не повелено ми есть, *како* дает верити: но данное снести, егда рече Бог мой: Приимите, ядите, сие есть тело мое» (373[б]).

Иной взгляд на ту же истину присутствия Тела и Крови Христовой в Евхаристии высказывается Беллярмином. Сводя, подобно «Камню веры», решение вопроса к идее возможного для Бога[472], Disput. стараются путем рассудочных доказательств приблизить истину Евхаристии к человеческому пониманию и таким образом в некоторой степени ослабить тот непостижимый характер ее, с которым является она в «Камне веры». Так, Disputationes путем философских соображений и полемических выводов стараются доказать, что тайна Евхаристии по способу существования Тела и Крови Христа не заключает в себе ничего противоречивого для ума человеческого, так как могут быть доказаны положения: 1) что «одно тело может быть в одно и тоже время во многих местах[473] и 2) что тело может находиться где-либо, не занимая места[474].

Правда, и в «Камне веры» мы можем видеть попытки несколько приблизить к человеческому пониманию идею двойственного бытия Тела и Крови Христа. Так, в подтверждение мысли о раздельном существовании одной и той же субстанции «Камень веры» приводит следующие соображения. «На душа ли человеческая едина, и таяжде во всем теле вся, и таяжде во многих различных членах вся? Частей бо душа не имать, дух не разделен сущь. Но и в иных вещех не тежде ли бывает? Ни ли видесте когда от многих частей устроенное зерцало, како едино и тожде лице человеческое, во многих оных зерцала частех видимо бывает? Еда ли лице человеческо в себе разделися? Или явлением во многих умалися? Ни ли и глас един и той же в глаголющем убо весь пребывает обаче воздухом преходит, во многих слышащих ушеса, ни единому же от слышащих, болше или меньше вопремлющу, но един и тойжде глас есть, и в глаголющем неразделен и цел, и в ушесах многих слышателей неразделен и цел той же глас? Тожде леть есть рещи и о печати, яже едина и таяжде сущи, вся образы своя всем веществам воображает, таяжде в себе пребывающи и по общении многим не умаляющися, ниже

оскудевающи, ниже изменяющися, в та, на нихже вообразися, аще и многа числом бывает». Из этих соображений автор делает такой вывод: «аще убо сия в естественных бывают, множае паче в преестественных. И аще тварь может быти на многих местех якоже выше показахом, не множае ли паче Богомужное Тело Творца твари и Господа?» (403[аб]). С другой стороны, «Камень веры» дает место фактам сверхъестественных явлений Христа и святых на земле, по мысли Disput.[475], служащим доказательством возможности раздельного бытия одной и той же субстанции, а равным образом разделяет с ними положение, что одно и то же тело может быть носителем одновременно двух различных субстанций[476].

Но все приведенные соображения в «Камне веры» не имеют значения доказательств, утверждающих ясно и определенно для нашего ума тайну Евхаристии, а скорее средств примирить несколько наш ум с непостижимостию Евхаристической тайны чрез указание многого непостижимого и недоступного для ума человеческого не только в области духовной, но и естественной жизни человека. Цель всех приведенных соображений та же, что и указания на многие таинственно-возвышенные догматы христианской религии (365[б]–366[б]).

Представляя эти догматы в параллель с Евхаристическою тайною, автор «Камни веры», очевидно, не имеет в виду из одного непостижимого догмата доказать и объяснить другой, не менее глубокий и непонятный уму человеческому, как это делают Disput[477]. «Камень веры», преклоняясь пред глубиною и непостижимостию главнейших догматов христианства: Троичности Лиц Божества, воскресения мертвых и воплощения Сына Божия, как бы чувствует себя не в силах выразить весь таинственный и непостижимый смысл их и в противоположность Disput. не старается раскрыть его.

Это различие во взгляде на естественные способы доказательства истины Тела и Крови Христовой в Евхаристии обнаруживается и в полемической части трактата.

1) «Камень веры» одинаково с Disput. приводит следующее возражение кальвинистов против присутствия истинного Тела и Крови Христовой в Евхаристии: «Како может сей нам дати плоть свою ясти в евхаристии: понеже тамо плоти его, ниже видим, ниже осязаем... Но понеже в евхаристии ниже осязаем, ниже видим Тела Христова, точию хлеб. Убо в евхаристии несть Тела Христова, точию хлеб»[478]. В ответ на это возражение Яворский и Беллярмин одинаково оспаривают аблсолютное достоинство и достоверность впечатлений нашего внешнего чувства, как необходимого условия и критерия истины: справедливость положительного утверждения нашего чувства о существовании какой-либо вещи не есть еще гарантия справедливости и отрицания ее со стороны того же чувства[479].

Но в «Камне веры» указанный взгляд на достоверность наших чувств проведен более строго, чем в Disput. Так, против Петра Мартира Disput. доказывают, что чувства наши не могут заблуждаться относительно самого объекта, а только относительно субстанции, под ним скрывающейся, как и в Евхаристии[480]. Эта последняя мысль Disput. в «Камне веры» опровергается учением о субъективизме наших чувств (409–410), отнимающих у последних возможность быть вполне достоверным и безошибочным критерием в суждениях и поступках людей. Поэтому «Камень веры» проповедует в отношении к тайне Евхаристии руководствоваться не чувством и настроением, а верою и покорным послушанием Слову Божию. В доказательство значения этого источника убеждения в истине приводится пример патриархов, вера которых в невидимое и сокровенное была оправдана и награждена. С другой стороны, стремление руководиться в деле религиозного

убеждения данными чувства отнимало бы цену у христианской веры и некоторым образом подрывало бы самый факт ее. Наконец, более или менее значительное вмешательство чувств в дело нашего убеждения относительно Евхаристии противоречит самому существу последней, как таинства. Таким образом, характер решения одного и того же возражения в Disput. и «Камне веры» отличен: рассудочность первых заменена догматизмом во втором.

2) Лютеранскому учению о существовании Тела и Крови Христовой в Евхаристии sub. cum и in pane «Камень веры» противопоставляет православную истину пресуществления; разъясняя последнюю, он пользуется отчасти учением философии о различном отношении сущности вещи и ее формы к нашему внешнему чувству и данными обычного человеческого наблюдения (462–463). Но главнейшее основание истины «Камень веры» видит в самом анализе слов установления таинства Евхаристии (463).

Опровержение того же лютеранского учения в Disput. носит характер полемическо-философский. Так, приступая к его разбору, Disput. дают философское обоснование истины пресуществления Евхаристических видов[481], утверждает ее на анализе слов установления таинства Евхаристии[482], на свидетельствах св. отцев церкви[483], на общем согласии и единстве христианского учения[484] и на соображениях разума[485]. Из всех этих видов доказательств истины пресуществления, приводимых Беллярмином, «Камень веры», как замечено выше, имеет один только общий – анализ слов установления таинства. Причем, в Disput. целию анализа представляется та истина, которая в «Камне веры» высказывается догматически, что субстанция хлеба и вина не существует после освящения Евхаристических видов. В «Камне веры» эта мысль представляется основанием справедливости слов Иисуса Христа: «сие есть Тело Мое», тогда как в Disput. она выводится из анализа этих слов[486].

Вообще – все опровержение в «Камне веры» лютеранской теории о присутствии в Евхаристии Тела и Крови Христовой sub, cum и in pane отличается строгим догматизмом и односторонностию: все решение вопроса делается на основании одного текста св. Писания, притом самого спорного для протестантов и католиков[487].

V. Трактат о призывании святых

Стефан Яворский. Догм. о призывании святых			Bellarmini t. II De sanctor. beatitude.			Becani op.			Характер заимствований
частьглавастр.			lib.cap.		pagg.	lib.cap.pagg.			
						Manual. contr.			
I	I	475–480	I	XIX	367[1]E	I	VII	1435, § 17	
						t. I opusc. opus. XIV De officiis angelorum circa homines.		903–904, § 2; 900, § 6; 904, § 3; 910, § 1	Заимствованы тексты св. Писания: Быт.48:16; Иов.5:1; Тов.12:12–13; Зах.1:12, 13; Дан.10:12–13; Апок.8:3–4; Евр.1:14; Исх.23:20; Суд.6:14; 3Цар.19:5; Дан.6:22; Исх.14:19–20; Нав.5:14; Чис.22:22–35; 4Цар.19:35; Быт.19:1–23; Тов.6:4–6; Дан.3:49–50, 10:11, 12; Мф.2:13; Деян.5:19, 12:7–11; Быт.16:7–12; Суд.6:12–14; Лк.22:43; Деян.27:23–24; Апок.1:4; Быт.18:1–15, 22:11, 14; Лк.1:11–20; Мф.4:11, 18:10; Апок.12:7; с прибавлением Пс.90:11, 33:8; Тов.6:11–18; Деян.8:26, 10:3, 6; Мф.28:5–7; 4Цар.6:17; 2Мак.10:29–30, 11:8; Тов.8:3, 11:1–12; Быт.28:12; Дан.10:11; Лк.1:11–20, 24:4, 7; Деян.1:10–11; Лк.16:22; Апок.7:2–3, 20:1–2.
						trtel. III de angeli VI 123, § 5; 908, § 1; 902, § 2; 904, § 5; 901, § 11, 908, § 2			
						t. V opus. opuse de invoc sanctor.		1225, §§ 2, 3	
					367[2]ABC	–	–	1221, § 15;	Заимствованы тексты св. Писания и комментарии к ним: Исх.32:12–13; Дан.3:34–35; Пс.131:1; 3Цар.15:4, 5; Иер.15:1;

											2Мак.15:12–16; 2Пет.1:13–15; Апок.5:8, 6:10; Лк.16:27–28; с прибавлением: Быт.26:3–5; 3Цар.11:11–13; 4Цар.20:6; Вар.3:4.
–	II	481б	–	–	XVIII	3651 DE				1220, § 14;	
–	–	486а				ABCD				1226, § 8.	
–	III	486б	–	–	XIX	3681 B	–	–	–		Заимствовано буквально определение Халкидонского и с распространением VII вселенских соборов.
–	IV	488а	–	–	–	368 DE2 C	–	–		1228, §§ 12–13	Заимствованы с буквальным сходством свидетельства свв. Дионисия Ареопагита, Афанасия и бл. Августина и с распространением одно свидетельство св. Иоанна Златоуста.
–	V	492б–496а	–	–	–	3701C					Заимствована общая мысль о чудесах, совершавшихся святыми, как доказательствах в пользу их призывания.
–	VI	496а–498б	показ. 1-е	–	–	3672 E					Почти буквальный перевод.
–	–	498б–499б	2-е	–	XVIII	3652E–3661A					Заимствовано с заменою цитата текстами св. Писания.
II	I	508а–511а	прет. и испр. 1-е	–	XX	3702D, 3711 ABC					Заимствовано с самостоятельными дополнениями.
–	–	514а–516а	2-е	–	–	3711BE–3721 C					Заимствовано с переделками и распространениями.
–	–	516а–517б	3-е	–	–	3712 B, 3721 E2AB					Заимствовано с значительным распространением.
							Man. controv.				
–	–	517б–523а	4-е	–	–	–	I	VII		1435, 1436, §§ 15–25	Заимствовано с близким сходством.
–	–	523а–534а	5-е	–	–	3741 E2 BC	–	–		1431, §§ 4–7	Заимствовано с значительными самостоятельными дополнениями.
–	–	534а–	6-е	–	–	3741 E2A	–	–		1435,	Заимствовано с близким

		535б					§§ 12–14	сходством.
–	–	535б–537б	7-е	–	–	3742 DE, 3751 A	– –	–	Заимствовано с незначительными дополнениями.
–	–	537а–539б	8-е	–	–	3751 ABC	– –	1436, §§ 26, 28	Заимствовано с близким (по местам буквальным) сходством.
–	–	539а–541а	9-е	–	–	3752 DE, 376 AB	– –	–	Заимствовано (по местам буквально) с сокращением Бекана и распространением Беллярмина.

Из представленного сравнения трактата о призывании святых с соответственным учением Беллярмина и Бекана мы можем видеть, в какой мере пользовался Яворский системами католических богословов при составлении этого отдела «Камня веры». Но при всем том означенный трактат носит на себе следы зачительной самостоятельности по отношению к источникам, особенно в положительной своей части. Так, 1) в I и II главах, как указано выше, встречаются лишние сравнительно с трудами Беллярмина и Бекана тексты св. Писания; 2) в III главе самостоятельное значение имеют выдержки из определений соборов: V и VII вселенских, поместного карфагенского и иконоборческого Константинопольского (487а–488а); в IV главе свидетельства свв. отцев церкви: Василия Великого (488б–489а), Ефрема Сирина (489аб), Григория Нисского (489б–490а) и Иоанна Златоуста (490аб) и Иоанна Дамаскина (491б–492а); 4) в V главе свидетельства о чудесах, совершавшихся молитвою и помощию святых; 5) в VI главе доводы «показания» второго (499б–503а) и «показание» третье (503а–504б) и 6) в полемической части – возражение десятое и его решение (541а–543б); а также глава II, посвященная опровержению еретических возражений против почитания Божией Матери.

VI. Трактат о св. постах

Стефан Яворский. Догмат о св. постах				Bellarmini t. IV De bonis operib. in partic.			Характер заимствований
часть	глава	стр.		lib.	cap.	pagg.	
I	–	846–848	вед. 1-е	II	I	553	Заимствовано с значительными переделками
–	–	848–850	2-е	–	II IV V	554[1]A[2]E–555[1]A 557[1]C 558[1]C	Заимствованы цитаты: Суд.20:26; 2Цар.1:12, 3:35; и некоторые мысли, раскрытые в «Камне веры» сокращеннее, чем в Disput.
–	V	859[б]–860[а]	1-я польза поста	–	XI	567[2] D	Заимствовано с сокращением.
–	–	860[аб]	2-я	–	–	567[2]E	Почти буквальный перевод.
– –	– –	860[б]–861[а] 861[а]	3-я 4-я	–	– –	568[1] AE 568[1]B	Буквальный перевод
–	–	861[б]–862[а]	5-я	–	–	569[1] DE	Буквальный перевод с незначительным распространением в конце главы.
–	IV	866[а]–867[б]		–	–	569[2]D[1]B[2]CD, 568[2] D, 554[1]D, 568[2]D	Буквально заимствованы свидетельства свв. отцев церкви: Иоанна Златоуста, Афанасия, Василия В., Амвросия, Киприана и Епифания.
–	разд. 2 гл. 1	868[а]–870[а]		t. I De Romano Pontifice IV XVI 419[2]B t. IV, De bon. op. partic. II VII 560[2]AB			Заимствованы цитаты: Втор.17:10–12; Иер.3:5, 8:18–19; Еф.9:26–31 и комментарии к первым двум; присоединены: 1Цар.14:24; 2Пар.20:3; 2Ездр.8:49–50; Ион. 3:7.
–	II	870[а]–872[б]		–	XVI	419[2]E–420[1]ABC, 422[1]ABC[2]BC 423[1]CD	Буквальный перевод с присоединением двух заключительных замечаний (стр. 871[б]–872[б]) и переделкою комментария к Мф.16:19. В Disput. законодательная власть приписывается одному Ап. Петру, а в «Камне веры» – всем апостолам и их преемникам (ср. Disput. ib., p. 420[1]A и «Кам. в.» стр. 870[аб]).
–	III	872[б]–874[б]		–	–	420[1]DE, 424[1] BC	Заимствовано с близким тожеством в первой половине главы и с присоединением самостоятельных подробностей в раскрытии одних и тех же мыслей – во второй.
–	разд. 3 гл. II	877[б]–879[а]		–	–	579[1]BCD	Буквально заимствованы свидетельства св. отцев церкви: Игнатия Богоносца, Василия В., Григория Назианзена, Иоанна Златоуста и Амвросия.

–	III	882[а]–883[б]	–	–	578[1] DE[2] ABCDE, 579[2] AB	Заимствовано с изменением, касающимся порядка в указании причин установления поста св. Четыредесятницы, сокращения их числа и пропуска святоотеческих свидетельств в пользу раскрываемых мыслей.
–	–	883[а]–884[б]	–	XIX	582[1]D, 583[1]D	Заимствовано с близким сходством.
–	–	887[а]–891[б]	–	V	558[1]CDE[2]A	Одна часть содержания заимствована с буквальным тождеством (стр. 888–889 «Кам. в.» и Disput. ib. cap. V, p. 558[1] CDE[2]A); другая – с распространением цитатами св. Писания: Быт.2:16–17; 1Кор.9:27, 4:11; Кол.3:5; Лк.21:34 и более подробным изложением одних и тех же мыслей.
			–	IV	556[2]DE, 557[1]C	
–	–	891[а]–892[б]	–	XVII XIV	580[1]A[2]A 575[2]C	Заимствованы цитаты из сочинений свв. Климента Александрийского и Епифания; ответ на вопрос о времени происхождения в церкви постов в «Камне веры» по мысли тождествен с имеющимся в Disput.
II	I	893[а]–894[б] прет. и испр. 1-е	–	VIII	561[1]E–562[1]A	Буквальный перевод
–	–	894[б]–895[а] 2-е	–	XII	570[1]E[2]AB	Буквальный перевод с присоединением пояснительного примера, свидетельства св. Иоанна Златоуста и выдержки из великопостной триоди.
–	–	896[б]–897[а] 3-е	–	–	570[2]B	Почти буквальный перевод.
II	II	897[а]–898[а] 1-е	II	VIII	562[1]BC	Заимствовано с незначительным распространением в изложении одних и тех же мыслей.
–	–	898[а]–899[а] 2-е	–	–	562[1] DE	Буквальный перевод.
–	–	899[а]–900[а] 3-е	–	–	562[2]ACDE, 563[1]A	Почти буквальный перевод.
–	–	900[а]–903[б] 4-е	–	–	563[1]C,	Заимствовано с близким сходством, с присоединением свидетельства св. Иоанна Златоуста.
				III	555[1] BC,	
				IV	556[2]AE, 557[2] BCDE	
–	–	903[б]–905[а] 5-е	–	VIII	563[2]E– 564[1] ABCD	Почти буквальный перевод.

–	–	905[а]–907[б]	6-е	–	XII	570[2] DE–571[1] ABC	Заимствовано с прибавлением к двум общим с Disput. толкованиям приводимого в возражении свидетельства св. Писания третьего – св. Киприана (стр. 906[б]) и с более подробным изложением одних и тех же мыслей.
–	–	908[а]–910[а]	7-е	–	–	571[1]CD 572[1] BCD	Буквальный перевод.
				–	XIII		
–	–	910[а]–912[б]	3-е	–	–	573[1]E[2]AB	Заимствовано с более подробною выпискою из Кормчей книги определения Гангрского собора.
–	IV	913[аб]	1-е	–	XIV	575[2]ABD	Заимствовано с присоединением некоторых самостоятельных подробностей в доказательствах древнейшего происхождения поста св. Четыредесятницы.
–	–	913[б]–915[б]	2-е	–	–	579[1]DE[2] ABCD	Буквальный перевод.
–	–	915[б]–916[а]	3-е	–	IX	565[2]DE, 566[1]A	
				t. IV De justific.			
–	V	916[б]–918[а]	1-е	IV	VI	473[2]BC 474[1]BC	Заимствовано с добавлением нескольких слов в начале ответа.
–	–	921[а]–922[б]	5-е	–	XXIII	585[2]CD	Заимствованы некоторые фразы с самостоятельным дополнением другой части ответа на возражение.

Из представленного сравнения трактата «Камня веры» о постах с учением Беллярмина о том же предмете мы можем видеть, что значительно большее количество заимствований из означенного источника встречается в полемическом отделе трактата: одна часть содержания этого отдела представляет собою буквальное воспроизведение Disputationes Беллярмина; в другой имеются незначительные добавления или святоотеческих свидетельств, или выдержек из Кормчей книги или самостоятельных более подробных мыслей в доказательстве и раскрытии одних и тех же положений. Во всем содержании второй части трактата только четыре ответа на протестантские возражения (908–909, 918–921) имеют самостоятельное значение.

Сравнительною оригинальностию и независимостию от католического источника отличается положительная часть трактата. Так, 1) в понятии поста «Камнь веры» вносит признак *произвольного* воздержания от пищи, чего не делают Disputationes[488]; 2) о посте церковном у Яворского речь идет несколько подробнее, чем у Беллярмина[489]; 3) независимо от Disputationes в «Камне веры» подробно доказывается происхождение поста «от заповеди Божия», на основании многочисленных свидетельств св. Писания Ветхого и Нового Заветов, а также на основании примеров постившихся в том и другом Завете (гл. I–IV); 4) самостоятельно приводятся свидетельства св. отцев церкви: Иоанна Златоуста (862–866), Василия Великого (866–867), Кирилла Иерусалимского (867–878),

Амвросия (878), аввы Дорофея (879–881) и ссылки на творения Василия Великого, Ефрема и Кассиана (882); 5) доказывается апостольское происхождение поста св. Четыредесятницы на основании правил вселенских и поместных соборов. Правда, и Disputationes[490] пользуются указанным способом доказательства мысли о древнейшем существовании названного поста в христианской церкви, но соборные определения в них не приводятся, а только имеются в ограниченном количестве ссылки на них. Наконец, 6) «Камень веры» самостоятельно излагает учение о четырехкратных годичных постах и о посте среды и пятка (883–886, 891–982).

* * *

Из представленного нами сравнения трактатов «Камня веры»: о душах святых, мощах, литургии, Евхаристии, призывании святых и о постах с богословскими трудами Беллярмина и Бекана мы должны сделать тот вывод, что значительную часть содержания и этой группы трактатов автор «Камня веры» заимствовал из означенных католических источников. Но влияние последних в названных трактатах не простирается далее внешнего заимствования их содержания и не отражается на внутренней стороне учения «Камня веры» об указанных догматах православной церкви. В последнем отношении «Камень веры» вполне сохраняет православный взгляд на защищаемые им против лютеран и кальвинистов догматы: о душах святых, мощах, литургии, Евхаристии, призывании святых и о постах. Иного, впрочем, и не могло быть, так как основные истины указанных догматов – общи православию и католичеству.

Глава V. Трактаты «Камня веры» о св. иконах и честном Кресте

Отношение трактатов к Disputationes Беллярмина и трудам Бекана. Сравнение «догматов» по их содержанию с учением предшествовавших «Камню веры» противопротестантских сочинений об иконах и Кресте.

Трактаты о свв. иконах и Кресте занимают особенное положение в «Камне веры». По отношению к ним влияние католической богословской литературы отразилось, преимущественно, на внешней стороне, на способе построения трактаТов.Что же касается самого содержания, то в нем заимствований из католических источников мы встречаем меньше, чем в других отделах произведения Яворского.

В последнем отношении нам представляется возможным сделать следующее сопоставление названных трактатов «Камня веры» с богословскими трудами Беллярмина и Бекана.

Стефан Яворский				Bellarmini t. II imag. sanct.		Becani Deopera. Opus opuscul. t. V, opus. V.		Характер заимствований
Догмат о св. иконах частьглавастр.				lib.cap.	pagg.	lib.cap.	pagg.	
I	VI	47[а]–48[а]	дов. 1-й				1304, §§ 5, 7. 8	Заимствованы цитаты: Мф.5:14–15; Пс.18:5.
–	–	49[б]–51[б]	4-й				1034, §§ 5–6	Заимствовано с незначительными самостоятельными подробностями.
–	–	51[б]–55[а]	5-й				1310, §§ 79–95	Заимствовано (по местам буквально) с незначительными сокращениями.
–	–	55[б]–57[б]	6-й				1305, § 17, 1318, §§ 30–31	Заимствовано (по местам буквально) с переделками и распространениями в изложении одних и тех же мыслей.
–	–	57[б]–59[б]	7-й				1321, §§ 59–71	Заимствована общая мысль о ересях лютеранской церкви, при различном перечне их.
–	–	63[б]–67[а]	показ. 3-е				1324–1326, §§ 105–129	Заимствованы некоторые общие и частные мысли, раскрытые в подробностях самостоятельно.
–	–	79[б]–81[а]	12-е	II	X	395[2] BCDE,		Заимствованы общие мысли о пользе св. икон,

					395[1]A	раскрытые в подробностях самостоятельно.
				IX	393[1]C	
II	I	93[а]–99[а]	прет. и испр. 1-е	– VII	388[1]AB	Заимствовано возражение при самостоятельном ответе на него.
–	III	116[б]–118[а]		– XI XVII	396[2] E 406[2]D	Заимствовано с значительным распространением.
–	IV	118[а]–119[б]		– VIII	389[1] E[2] A	Заимствовано с незначительным сокращением возражение на основании мысли о невозможности изображения
–	VI	127[г]–130[д]		XII	397[2] E, 398[1] A	Заимствовано с распространением речи Disput. о соборе иконоборческом Константинопольском и с сокращением – о соборе Елиберитском и Франкфуртском.
				IX XIV	393[1] DE[2] AB, 403[2]–405	
–	VII	130[а]–134[а]		– XVI	406[1] DE[2]AB	Заимствована общая мысль возражений на основании изречений св. отцев церкви, при различии святоотеческих свидетельств.
–	VIII	134[б]–137[б]		– XII	399[1]CDE[2]A	Заимствована общая мысль о чудесах от св. икон, как доказательствах в пользу их почитания.
–	IX	137[б]–141[а]		– XIII	400[2]E–402[1]B	Заимствованы цитаты: Исх.32:1, 4; 3Цар.12:28; Втор.32:15; Пс.105:19; Иер.2:5–6; 3Цар.18:21; Втор.32:17 и почти буквально содержание стр. 139[а]–140[б].
–	–	142[а]–144[а]	3-е	– IX X	391[2]D 395[1]BCD	Заимствовано с присоединением ответа первого и незачительным распространением в ответе втором.
–	–	148[а]–5-е		– VII	388[2] C	Заимствовано возражение и

		151б					общая мысль в ответе первом (стр. 148а–149а).
–	–	152б–155а	7-е	–	XI	395^{2}E–397^{1}A	Заимствовано возражение при самостоятельном ответе на него.
					XVIII	406^{2}E–407^{1} AB	
–	–	155а–156а	8-е	–	XII	399^{1}CDE	Заимствовано (по местам буквально) с незначительным распространением.
–	–	168б–169б	12-е	–	–	400^{1}E^{2} ABCD	Заимствовано буквально описание народных бедствий, случившихся в Византийской империи и в Константинополе после гонения на иконы.
I	I	184а–189б		II	XXIX	416^{2}E–417^{1} A	Заимствована общая мысль о прообразах св. Креста в Ветхом Завете и один из прообразов.
–	II	190а–192а		–	XXVII	413^{1}BCDE	Почти буквальный перевод.
–	–	193аб	дов. 3-й	–	–	413^{2}AB	Заимствован цитат Еф.3:18, и краткий к нему комментарий.
–	–	194а–195б	–	–	XXIX	416^{2}E, 417A	Заимствованы цитаты: Апок.14:1, 7:3.
–	–	196а	–	–	XXVIII	415^{1}D	Заимствован цитат Мф.24:30 и краткий комментарий.
–	III	197б–198а	–	–	–	415^{2}AE, 416^{1}A	Заимствовано указание на 73 правило VI вселенского собора и рассказ о награде царю Тиверию за почитание св. Креста.
–	V	212б–214а	–	–	XXVII	413^{2}DE–414^{1} AC	Заимствовано с незначительным сокращением.
					XXVIII	415^{2}CDE 416^{1}DE^{2}AB	
–	–	218б–219а	–	–	–	416^{2}C	Заимствовано с более подробным изложением одного и того же эпизода из жизни св. Иллариона.
II	II	236а–237а	претык. и непр. 2-е	–	XXIV	412^{1} B	Заимствовано с незначительным распространением в

						изложении одних и тех же мыслей.
–	–	237аб 3-е	–	XXIV	412[1]C, 418[1]C	Заимствовано с незначительным сокращением.
–	–	237б–238а 4-е	–	–	412[1]C, 418[1]D	Почти буквальный перевод.
–	–	238а–240б 5-е	–	–	412[1]CD, 418[1]E[2] ABCD	Заимствовано с переделками, значительными сокращениями и самостоятельными дополнениями.
–	–	240б–241б 6-е	–	–	412[1]D, 418[2]E, 419[1]ABCD	Заимствовано (по местам буквально) с незначительным сокращением.
–	–	242аб 7-е	–	XXIX	417[1]AC	Заимствованы свидетельства свв. Дионисия, Иустина и Киприана.
–	–	243б–244а 10-е	–	XI XVI	396[2]DE, 406[1]DE	Почти буквальный перевод.

В тех пунктах содержания, которые стоят вне зависимости от католической богословской литературы, рассматриваемые трактаты имеют много общего с отечественными противоеретическими сочинениями предшествовавшего «Камню веры» времени.

Нужно заметить, что учение о св. иконах и св. Кресте соприкасается с такою областью догматики, которая была особено сродна и близка нашему отечественному религиозному сознанию. Русская богословская мысль не скоро могла проникнуть всею полнотою и глубиною православного догматического учения и долгое время покоилась преимущественно на внешней, обрядовой стороне религии, во внешних формах выражающей высокие, отвлеченные истины. Потому-то св. изображения, св. мощи, св. Крест, служа живым и для всех доступным выражением многих православно-христианских истин, давали соответствующую пищу нашему религиозному сознанию и были особенно любимы русским народом. Об уважении и привязанности русских людей к св. иконам Гербипий[491] говорит следующее: «Русский человек нигде и никогда не хотел расставаться с иконами: в путешествии, на войну он всегда отправлялся с своею иконою. Над дверями домов, лавок, разных складов, на улицах и дорогах – везде ставились иконы. В домах, особенно у богатых людей, у изголовья их постели сооружались чуть не полные церковные иконостасы». «Простодушному чувству русского человека», говорит Олеарий, «казалось, что чем больше и ближе он будет окружать себя свящ. изображениями, тем он ближе и непосредственнее станет к Божеству; в самых образах не развитое религиозное сознание его видело как бы чувственно осязаемое, вещественное присутствие Божества»[492]. При такой привязанности русских к внешней стороне религии естественно, что и теоретическая сторона учения о предметах внешнего религиозного культа должна была развиваться в

русском религиозном сознании раньше, чем учение о других пунктах христианской догматики. Действительно, мы видим, что, тогда как некоторые догматические вопросы (напр. о предании, об оправдании) только в «Камне веры» впервые подробно обсуждаются, учение о св. иконах и св. Кресте, как мы видели в своем месте, имеет в предшествующем времени целую литературу. Кроме положительных мотивов, скрывавшихся в самых свойствах древнерусского благочестия, эта литература имела причину своего происхождения и в полемических целях, так как возражения против православия как наших самобытных, так и пришлых еретиков, направлялись главным образом против обрядовой стороны религии[493].

Насколько широко было развито учение о св. иконах и св. Кресте в предшествовавшей «Камню веры» полемической литературе, можно судить из сравнения его трактатов о св. иконах и св. Кресте с учением об этих предметах предшествующих полемических сочинений.

Глава I и II положительной части трактата «Камня веры» *о св. иконах*, в которых истина почитания св. икон доказывается на основании Ветхого Завета, сходны по своему содержанию с предшествовавшими «Камню веры» полемическими сочинениями. Как в «Камне веры», так и в этих последних, приводятся одни и те же свидетельства из св. Писания Ветхого Завета о существовании в Ветхозаветной церкви св. изображений и о поклонении и почитании их Ветхозаветными людьми[494]. Особенно вторая глава «Камня веры» в отношении выбора мест из св. Писания Ветхого Завета о поклонении Богу в видимом чувственном образе сходна с 19, 20 и 22 главами сборника свящ. Наседки. Самый порядок доказательства иконопочитания на основании св. Писания Ветхаго Завета в «Камне веры» и в предшествовавших ему полемических сочинениях – один и тот же: сначала доказывается существование св. изображений в Ветхом Завете, а потом истина поклонения пред ними Ветхозаветных людей.

Глава III «Камня веры», в которой представляется история иконоборческих волнений, сходна со второй главой слова об иконах, помещенного в «Кирилловой книге», а также со второй главой сборника свящ. Наседки. В этих последних сочинениях история иконоборческих смут, а также деяния VII вселенского собора описаны с большею подробностию, чем даже в «Камне веры».

Глава IV по указанию «Камня веры», заимствована из слова Иоанна Дамаскина об иконах.

Глава V, по указанию «Камня веры», опять составлена по церковно-славянским источникам. Отличие «Камня веры» во всех указанных главах от других полемических отечественных сочинений состоит в том, что «Камень веры» более подробно останавливается на местах св. Писания и присоединяет от себя заключения и выводы из них в пользу доказываемой истины[495].

Во всей положительной части трактата об иконах только VI глава не может быть сопоставлена с другими отечественными полемическими сочинениями. Одна часть содержания этой главы, как указано выше, заимствована из произведения Бекана. Другая несомненно внесена Стефаном Яворским самостоятельно: за это говорят некоторые внешние особенности данного отдела «Камня веры».

Во-первых, вся глава состоит из силлогизмов, которые так любит автор. Во-вторых, в этой главе мы находим некоторые психологические основания в пользу иконопочитания[496], которые отличают этот способ доказательства от того положительного, на св. Писании основанного, который является господствующим в предшествующих полемических сочинениях. Кроме того, в этой главе (которую

следовало бы поместитъ автору в полемическую часть) «Камень веры» не столько говорит об иконах, сколько полемизирует вообще против лютеранской общины и доказывает мысль, что она не может быть названа истинною церковию Христовою. При этом, говоря о нареканиях протестантов на истинную церковь, «Камень веры» почему-то не замечает, что эти нарекания относятся собственно к католической церкви. Так, на стр. 56 мы читаем: «Но обновленнная ваша церковь, противницы, несть невеста Христова. Сие хотящь показати, полагаю ваше учение: научаете вы, яко *наша* церковь в первое пятисотие лет бяше истинная Невеста Христова, и хранением непорочныя веры бяше Дева. Потом же минувшим пятим стом лет, начат растлевати: и в сицево растление прииде, яко во времена лютера и калвина обретеся прелюбодейца: и вавилонская блудница, того ради от Христа отвержеся. В место же ея наста церковь лютером и калвином обновленна. Сие есть ваше учение». Но, очевидно, что под растленною церковию здесь разумеется церковь католическая, а не православная, на что следовало бы автору обратить внимание.

Первые две главы (I–II) *полемической части* догмата об иконах, в которых опровергается лютеранское обвинение православных в том, будто они, почитая и покланяясь св. изображениям, впадают в грех идолопоклонства, отличаются от полемической литературы предшествующего времени подробностями в раскрытии одного и того же содержания. С обвинением еретиками православных в идолопоклонстве мы встречаемся в предшествовавших полемических сочинениях. В одних из них решение этого возражения отличается краткостию и категоричностию: места св. Писания, говорящие об идолах, нельзя относить к христианским иконам, как не имеющим по своему назначению ничего общего с языческими идолами[497]. Другие сочинения с большею подробностию останавливаются на доказательстве мысли о различии икон от идолов[498]. При решении указанного возражения «Камень веры» значительно пользуется учением св. Иоанна Дамаскина об иконах, к которому присоединяет свои заключения и объяснения.

Глава III «Камня веры» об иконах занимается решением возражения, общего с находящимся в сборнике свящ. Наседки (гл. 4), а также в слове об иконах, помещенном в «Кирилловой книге» (л.л. 171–172). Отличие «Камня веры» от указанных сочинений состоит в том, что возражение, делаемое против св. икон в первом на основании разрушения царем Езекиею медного змия в пустыне, в последних делается против почитания Креста Господня. Решение возражения как в «Камне веры», так и в указанных сочинениях, по главной мысли – одно и то же; только «Камень веры» прибавляет от себя мысль о временном значении медного змия в пустыне и о временно подобавшей чести ему (116–117).

Содержащееся в главе IV об иконах возражение против икон на основании невозможности изображения Бога в чувственном виде и его решение заимствованы «Камнем веры» из слов Иоанна Дамаскина об иконах. Краткое решение этого возражения мы находим также и в «Рожнеце духовном» (л. 229–230).

Глава V «Камня веры» имеет предмет содержания, одинаковый с первыми главами полемической части догмата и говорит о различии икон от языческих идолов только с большею подробностию сравнительно с первыми двумя главами. Как решаемое здесь возражение, так и его опровержение, какъ мы видели выше, находятся и в противолютеранских сочинениях, хотя в более кратком виде сравнительно с «Камнем веры».

Главы VI, VII и VIII «Камня веры», в которых решаются возражения против почитания св. икон, делаемые на основании учения некоторых соборов, св. отцев церкви и чудес, бывающих при св. иконах, не имеют соответствующего содержания в предшествовавшей полемической литературе и составлены «Камнем веры» на основании Disputationes Беллярмина.

Из содержащихся в IX главе возражений одни заимствованы из Беллярмина. Другие же и их решения имеют соответствующее содержание и в полемической литературе прежнего времени. Так, второе возражение этой главы есть повторение прежних возражений против божественной основы св. изображений и напоминает возражения других противолютеранских сборников. Напр.: «глаголют еретицы, яко церковь Божия иконы имеет не по Божию повелению, но от скверных язык предания», (сборник свящ. Наседки, гл. I) или: «мнози глаголют иконоборцы в своих писанииях, яко церковь Божия не от Бога имать св. иконы, но от поганых» (слово об иконах в «Кирилловой книге», л. 145). Находимое в решении этого возражения в «Камне веры» указание на предание, как основание иконопочитания, встречаем и в словах об иконах Иоанна Дамаскина (слово 1-е, л.л. 99–100; слово 2-е, л. 133), в слове об иконах в «Кирилловой книге» (л.л. 148–150) и в сборнике свящ. Наседки (гл. 1). Решение третьего возражения, будто в первенствующей церкви не было св. изображений, находим в слове первом Иоанна Дамаскина (л. 101), в сборнике Наседки (гл. 1) и в слове об иконах «Кирилловой книги» (л.л. 151–153). Доказав на основании исторических данных, тожественных с находящимися в «Камне веры», существование св. изображений в первые века христианской церкви, свящ. Наседка замечает «Виждь иконоборче, яко от многих ти свидетельств неложных приведох писания, яко святыя иконы быша в древнем законе от Божия повеления. Такожде и в новом законе от самого во плоти явльшагося Господа нашего Иисуса Христа начало прияша. Во дни святых апостолов и учеников, якоже св. Дионисий, ученик ап. Павла пишет. Тако инии апостоли тии наследницы их быша пред шестосотым летом. От начала веры един по единому кождо посем идяху, якоже показахом». Пятое возражение и его решение, хотя менее подробное, чем в «Камне веры», мы находим и в «Рожнеце духовном» (л. 230). Это же возражение есть и в первом слове об иконах св. Иоанна Дамаскина. Решается оно так, что пастыри церкви чрез учение и наставление должны отвращать народ от боготворения икон (л.л. 109–124). Краткое решение девятого возражения «Камня веры» находим и в «Рожнеце духовном» (л. 231).

С возражениями еретиков против почитания *св. Креста* мы встречаемся в противолютеранской литературе предшествовавшего «Камню веры» времени. Так, апология св. Креста и его почитания находится: в сочинении Зиновия Отенского – «Истины показание»... в слове о Кресте в «Кирилловой книге», в «Книге о вере», в сборнике свящ. Наседки и в «Рожнеце духовном».

Глава I положительной части «догмата» «Камня веры» о св. Кресте, в которой указываются прообразы св. Креста в Ветхом Завете, по своему содержанию, совершенно сходна с противолютеранскими сочинениями, которые апологию Креста начинают также с указания прообразов Креста в Ветхом Завете[499]. Отличие «Камня веры» от этих сочинений состоит только в более подробном указании Ветхозаветных прообразов Креста и в прибавлении от себя двух заключений из предыдущего (189). Но если в предшествовавшей полемической литературе указано менее прообразов Креста из Ветхого Завета, зато указаны некоторые другие свидетельства о Кресте из Ветхого Завета, которых нет в «Камне веры»[500].

Глава II «Камня веры», в которой приводятся доказательства, в пользу почитания св. Креста, из св. Писания Нового Завета, не отличается существенным образом от полемических сочинений прежнего времени. В последних приводятся из Нового Завета те же места в доказательство почитания св. Креста, которые указаны и в «Камне веры». Разница между ними и «Камнем веры» состоит в подробностях, с которыми последний объясняет места св. Писания в пользу основной мысли догмата, и которые заимствованы, как указано выше, из Disput. Беллярмина.

Глава III, представляющая доказательства в пользу истины почитания св. Креста из определений соборов, не имеет соответствующего содержания в противолютеранской литературе и составлена на основании Disput. Беллярмина. При толковании соборных определений автор пользовался также Кормчею книгою.

Главы IV и V «Камня веры» составлены на основании святоотеческих творений и житии святых. Пользование этим источником православного учения о Кресте мы видим и в предшествующей полемической литературе. Так, в слове о Кресте, находящемся в «Книге о вере», приведены свидетельства о Кресте: свв. Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Ефрема и Кирилла Иерусалимского (лл. 72–75). В других же полемических сочинениях встречаются указания на свидетельства св. отцев, как основания православного учения о св. Кресте, но сами свидетельства их не приводятся с целию возбудить внимание еретиков к святоотеческой литературе. Так, в слове о Кресте в «Кирилловой книге» замечается: «свидетельства их (т. е., св. отцев церкви) ныне не пишем того ради, дабы сами почитали их, ибо весьма достаточне и широце от многаго святого Писания о знамении честнаго креста пишут». (л. 177).

Глава IV, представляющая доводные показания на основании св. Писания в пользу почитания св. Креста, может быть названа самостоятельно составленною.

Полемическая часть учения «Камня веры» о св. Кресте не отличается обширностию и особенною полнотою. Нужно признать, что часть опровергаемых здесь возражений против почитания св. Креста заимствована из Disput. Беллярмина. Другие же лютеранские возражения и их опровержения, находящиеся в «Камне веры», не отличаются от тех, какие мы можем находить и в противолютеранской литературе прежнего времени. Так, возражение I главы «Камня веры» и его решение (232–334) можно сопоставить с следующим возражением сборника свящ. Наседки. «Врази же креста Христова купно с неверными жиды и татары ругаются, мняще и глаголюще, яко срамотная (рече) крест» (4 гл.). Подобное же по мысли возражение против Креста и Феодосия Косого, приводимое у Зиновия Отенского в его «Истины показание к вопросившим о новом учении»… «Глаголет Косой, яко именующиися православнии покланяются древу вместо Бога, почитают крест, неищующе, аки любезно Богу. И толико не хотяще разумети, елико и от себе познати есть: аще бо кто кому сына палицею убиет на смерть, еда убо может человек палицу ону любити, ею же сын его убиен бысть? И еще кто тую палицу любит и целует, не возненавидит ли отец убитаго и того любящаго палицу ону, ею же убиен сын его? Тако и Бог ненавидит креста, яко убиша Сына Его на нем; такоже прогневается Бог и на почитающих крест, убийцу Сына Его» (стр. 509–510). В «Рожнеце духовном» находим также следующее возражение против Креста. «Тако глаголют о кресте, яко бы ему наипаче гаждению, а не чести подлежати, понеже виновен бысть бесчестия и смерти Господа моего, якоже и друга твоего убившее оружие никогда же восхощеши чествовати» (л. 243). Возражение «Камня веры» (242) на основании слов Спасителя о духовном крестоношении, или

терпении скорбей – также не новое сравнительно с предшествующими противолютеранскими сочинениями[501]. В последних мы находим даже такие возражения лютеран против Креста, каких нет в «Камне веры». Таковы, напр.: «крест не от Божия повеления есть, но от умышлений человеческих»[502]. «Что убо есть, еже ради креста сребряннаго или древянаго быти в посрамлении»[503]. «Еда Иудеи почитаем, понеже они крест сотвориша»[504]. «Како Христос крестом врага победи?»[505]. В полемической части догмата «Камня веры» о Кресте может быть названа самостоятельною только последняя глава. Но она направлена не против лютеран, а против раскольников и опровергает их учение о Кресте осьмиконечном.

* * *

Итак, сопоставление трактатов «Камня веры» о свв. иконах и Кресте с отечественными полемическими сочинениями предшествовавшего «Камню веры» времени приводит нас к тому выводу, что указанные трактаты «Камня веры» не отличаются существенным образом от учения об этих предметах предшествующей полемической литературы. Как «Камень веры», так и предшествовавшие ему полемические сочинения, как в положительной, так и в полемической частях раскрывают одно и то же содержание: кроме некоторых частностей, заимствованных у Беллярмина и Бекана, почти все главы разсмотренных «догматов» «Камня веры» могут быть поставлены в параллель с соответствующим содержанием предшествовавших полемических сочинений. Все отличие «Камня веры» от последних состоит в формальной стороне: одно и то же содержание «Камень веры» излагает с большею подробностию, ясностию, систематичностию и осмысленностию. Рассудочный элемент, привносимый «Камнем веры», заметно отличает рассмотренные трактаты от соответствующего им содержания предшествовавших полемических сочинений. Тогда как вся сила последних заключается более или менее в богатом выборе мест из св. Писания и творений св. отцев в пользу защищаемой истины, в «догматах» «Камня веры» видно господство мысли писателя над материалом библейской и святоотеческой литературы. От этого выходит, что одно и то же с предшествовавшими полемическими сочинениями содержание «Камня веры» более живо, наглядно и убедительно доказывает истину, чем трактаты других полемических сочинений. Вообще «догматы» «Камня веры» о свв. иконах и Кресте могут быть названы блестящим и полным заключением всего учения об этих предметах предшествующей отечественной полемической литературы.

Глава VI

Исторические сведения о печатании книги «Камень веры». Его издания. Полемическая литература по поводу «Камня веры» – заграничная и русская: Аполоия лютеранской церкви Франциска Буддея, ответ на нее латинского монаха Риберы, Genius Stephani Javorscii, Stephani Javorskii metropolitae Resanensis et Muromiensis Discursum de poena haereticorum… Бюльфингера и «рассуждение о книге «Камень веры».

Когда написан митрополитом Стефаном Яворским «Камень веры», точно не известно: но со всею вероятностию время его написания можно отнести к 1713 году. Говорим это на том основании, что в ноябре этого года Яворский представлял свое сочинение Императору Петру I, который милостиво принял труд митрополита, указав с своей стороны сделать в нем некоторые прибавления. «Честнейший отче! (писал Государь). Письмо ваше, писанное ноября от 27 дня, до нас дошло, купно и с книгами, которые издали вы на противников церкви, к которым надлежит прибавить причину, для чего оные изданы; второе, нравоучение простакам о иконах святых, дабы знали против положения церковного (как в тех же книгах написано) оныя почитать, дабы тем отнять уничижение противником нашим на нас…»[506].

Письмо помечено 17 генваря 1714 года. Оно важно для нас не только в том отношении, что проливает свет на время составления автором «Камня веры», но и потому, что открывает взгляд Петра I на труд митрополита Яворского. В полемике по поводу издания «Камня веры» –заграничной[507] и русской[508], равно как и у некоторых отечественных писателей[509], встречается мнение, что император Петр В. неблагослонно относился к сочинению Яворского и не желал видеть его напечатанным. Между тем вышеприведенное письмо царя ясно свидетельствует, что он ничего не имел против «Камня веры» и не желал осуждать его на забвение. Однако, несмотря на это, Стефан Яворский, по-видимому, колебался и медлил печатанием своего сочинения: хотя в сентябре 1714 года граф И.А. Мусин-Пушкин и просил Стефана, чтобы он свою книгу отдал в печать[510], но мы не видим, чтобы митрополит спешил исполнением просьбы графа. Причины медленности, с которою Стефан приступал к печатанию своего произведения, помимо многочисленности и сложности архипастырских занятий и в частности – особых трудов, которые выпали на долю местоблюстителя патриаршего престола по поводу дела Тверитинова, нужно полагать, во-первых, в том, что Яворский после написания «Камня веры» долго и усердно его исправлял, что видно из письма его к Антонию Стаховскому, архиепископу Черниговскому от 1 августа 1717 года[511]; во-вторых, в тех препятствиях к выходу в свет «Камня веры», которые старались создать для автора его недоброжелатели, благосклонно относившиеся к проживающим на Руси протестантам. Вероятно, затруднения с этой стороны имел в виду Яворский, когда писал Антонию: «начали мы были дело да некиим препятствием пересеклося»[512]; защитник «Камня веры» против возражений лютеранского пасквиля (Арсений Мацевич) также указывает на «зависть некоторых соперников», как на причину того обстоятельства, что сочинение Яворского не появилось в печати при жизни его автора[513].

Только в 1717 году митрополит Стефан Яворский решился приступить к печатанию «Камня веры». По просьбе черниговского архиепископа Антония Стаховского 1 августа указанного года Стефан послал ему рукопись своего сочинения для напечатания в черниговской типографии. В своем письме Яворский,

между прочим, писал: «Экземпляра держатися не весьма надобе, но иное прибавити, иное убавити, по благоразумному рассмотрению нужда есть. За исправление не токмо не прогневаюся, но и весьма поблагодарствую, ибо исповедую немощь мою, яко не стяжах толикаго уму моего совершения, во еже бы не требовати исправителей. Человек есмь, яко во нравах, так и в писаниях грехопадению подлежащий и исправления весьма требующий… Чище бывает злато, егда многими горнилами искушено бывает, и пшеница, дабы была от плев весьма свободна, многаго веяния требует. Тоеж и о моих писаниях рещи подобает. Сего ради молю тя, владыко святый, благоволи уподобитися оному евангельскому делателеви, *ему же лопата в руце его*. Приими ventilabrum maturissimi judicii, и отреби и провей сию пшеницу, яко да будет достойна житницы мысленныя – церкви, благочестивым на пищу душам, алчущим и жаждущим правды…».

Посылая на потребности книгопечатания «сто риз» бумаги, Стефан давал архиепископу Антонию советы относительно шрифта, которым ему было бы желательно печатать «Камень веры»: «печатовати советую in folio не вельми стисло и тесно, но вельми и пространно. In medio virtus. A capite (с начала строки) часто починать, где инший сенс и значно различный из прежнего приходит, не так, якоже theatrum politicum печатано без отступки a periodo и без начинаний a capite различных сенсов, все помешано, без просветку темно, як в густом лесу, не хочется и читать густого без просветку друку…». В конце письма митрополит Стефан просил преосвященного Антония смягчить и сгладить те резкие выражения, которые встретятся в его книге по отношению к протестантам: «аще где-либо жестокая досада на противников обретается, оную надобе удалити или умягчати; о том и сам великий государь мне изволил говорити и тако по истине, доведется, ибо речено есть: «*не воздавайте зла за зло*. *И Христос укоряем, противу не укоряше. Не побежден бывай от зла, но побеждай благим злое…*»[514]. Так заботился митрополит Стефан Яворский об издании в свет своего сочинения; но его хлопоты не увенчались успехом: «Камень веры» не был напечатан при жизни автора.

Первое издание «Камня веры» было уже в царствование Императора Петра II. 9 ноября 1727 года в св. Синод был прислан из Верховного Тайного Совета указ **Его Императорского Величества**, которым повелевалось, «чтоб книгу, именуемую «Камень веры», которую сочинял Стефан, митрополит Рязанский и Муромский, (и по приказу Верховного Тайного Совета свидетельствовал и своеручно подписал Феофилакт, Архиепископ Тверский и Кашинский) напечатать, в Москве сколько для народной продажи потребно по разсуждению синодскому». Во исполнение этого **Высочайшего** указа св. Синод повелел: «ту книгу Камень веры в Святейшем Синоде положить в архив и когда в Москву поход будет взять с тою ж архивою в Москву, и тамо, по прибытии, велеть в Московской типографии, напечатать таких книг целой выход по обыкновению»[515]. 5 февраля 1728 г. рукопись «Камня веры» св. Синодом была отослана в московскую синодальную типографию вместе с указом, которым повелевалось книгу печатать[516].

Когда типография приступила к этому делу, то втретила затруднение со стороны текста ее, который имел некоторые малороссийские особенности. По этому поводу управление типографии обратилось в св. Синод с «доношением», в котором писало: «по осмотру типографскому во оной книге в свидетельствах, приводимых от священного Писания Ветхого и Нового Заветов и иных книг многая (некая) несходства и с московскими книгами несогласности обретаются, от чего

признаваетцѧ, что оныя свидетельства списаны из книг малороссийских и острожских еще же и некая речения во оной книге находятся склоннее к малороссийскому неже к славянскому диалекту и сочинению, того ради от святейшего правительствующѧго синода московская типография всепокорно просит милостивѧго определения означенную книгу как повелено будет печатать от слова до слова по авторову сочинению без всякѧго речей изѫятия и премены, или свидетелства соглашать с книгами московской печати и малороссийскя речи и сочинение прелагать на славенское»[517]. Нам не известно, какое разъяснение последовало от св. Синода; но печатание книги производилось без существенного изменения текста рукописного экземпляра «Камня веры». Печатание было начало 12 февраля и окончено 16 октября; всех экземпляров было выпущено 1200; на издание употреблено три тысячи пятьсот девяносто семь рублей, и каждая книга продавалась в московской типографии по три рубля[518].

Первое издание «Камня веры» имело громадный успех: экземпляры его быстро раходились в народе, так что через три месяца по поступлении книг в продажу уже обнаружился в них недостаток. 29 января 1729 г. директор московской типографии Федор Поликарпов писал св. Синоду: «и оныя книги Камень веры начаты с того числа (23 октября 1728 г.) в продажу происходит, и по се число распродана большая часть, а самое малое число в казне их обретается, да 50 книг для дворцоваго содержания, по новосостоящемуся указу, в казне их оставлено. Однакож многие теми новопечатными книгами еще не довольствуются и требуют вторичнаго печатания»[519]. Для удовлетворения этой общей потребности в чтении «Камня веры», по указам св. Синода, были предприняты еще два издания творения Яворского – одно в Москве (1729 г.) и другое в Киеве (1730 г.).

Но скоро в судьбе «Камня веры» совершился решительный поворот. С воцарением Императрицы Анны Иоанновны правительственная власть в нашем отечестве сосредоточилась в руках иноземных немцев, враждебно относившихся как к русской народности, так и к православной вере. Описывая мрачные стороны иноземного владычества в русском государстве при Анне Иоанновне, Амвросий, архиепископ новгородский, с церковной кафедры говорил: «На благочестие и веру нашу православную наступили: но таким образом и претекстом, будто они не веру, но непотребное и весьма вредительное христианству суеверие искореняют»[520]. По словам того же проповедника, «враги наши домашние внутренние какую стратегему сочинили, чтобы веру православную поколебать, готовые книги духовные во тме заключили, а другие сочинять под смертною казнию запретили. Не токмо учителей, но и учения и книги их взязали, ковали и в темницы затворяли и уже к тому приходило, что в своем православном государстве о вере своей уста отворять было опасно: тотчас беды и гонения надейся»[521]. В такое тревожное и опасное для русского православия время успех «Камня веры» не мог не обратить на себя внимания правительственной партии: широкое распространение среди читающего русского общества сочинения митрополита Стефана, содержавшего в себе сильное и резкое обличение протестантов, не могло быть приятным стоявшим во главе русского государства немцам. Отсюда возникло гонение на книгу «Каменъ веры». 19 августа 1732 года императрицею Анною Иоанновною послан был в Москву Салтыкову следующий приказ: «Имея мы важныя резоны о книге «Камень веры» (которая бывшим архиереем Рязанским Стефаном Яворским сочинена в прошедших годах и напечатана), повелели оныя все напечатанныя и хранящиеся в казне взять в

резиденцию нашу в С.-Петербург. Того ради, по получении сего нашего указа, помянутыя печатныя книги взять из Московской типографии из казны и которыя отданы в лавку, а в продажу еще не произошли, все, не оставливая ни одной печатной и положа в удобные к хранению ящики и запечатав, с надлежащим конвоем прислать к нам в Петербург в самой скорости; и более тех книг впредь до указа нашего печатать в Москве не велеть, и о том обретающемуся тамо синодскому члену Ростовскому архиерею сообщить секретно»[522]. Вследствие этого приказа явился в московскую синодальную типографию адъютант Преображенского полка Семен Ресин и, забрав все имевшиеся там экземпляры «Камня веры», отвез их во дворец. Всего взято было «книг в кожаном немецком переплете тридцать восемь; да по обрезу золотом четыре в том числе одна в красной сафияне; в тетратех четыреста тридцать три всего четыреста семьдесят пять книг; да кавачных печатных две книги; да письменных две в переплете; да третья в тетратех с которых означенныя книги печатаны: да катѳлог письменной, да кавычных книг и разных листов восемь связок»[523]. Всего на сумму одна тысяча четыреста пятьдесят один рубль, восемьдесят копеек[524]. Кроме того, из библиотеки синодальной типографии взято было семь книг в переплете и пять в тетрадях, а также из лавок московских купцов Сергея Васильева, Ильи Петрова и Василия Анисимова тридцать две книги. Все книги в девятнадцати запечатанных сундуках были отправлены в Петербург 27 августа 1732 года с сержантом Преображенского полка Сергеем Зелениным[525].

Правительственное запрещение лежало на «Камне веры» более девяти лет и снято с восшествием на русский престол императрицы Елисаветы Петровны. Правда, и в правление Анны Леопольдовны св. Синод делал попытку освободить из заключения книги «Камня веры». 27 апреля 1741 года был приготовлен доклад на имя малолетнего императора Иоанна VI, которым испрашивалось разрешение на издание сочинения митрополита Яворского, причем, выставлялось то основание к просьбе, что «напечатанная книга камень веры в московской типографии печатанием остановлена и в продажу не производится, и обретающѧяся в Киевопечерской лавре запечатаны. А по каковым резонам та книга печатанием остановлена, синоду неизвестно»[526]. Но этот доклад св. Синода, по неизвестным нам причинам, остался без движения и, по-видимому, не был представлен на Высочайшее Имя.

Впрочем, в скором времени для св. Синода явилось новое побуждение ходатайствовать о снятии правительственной опалы с «Камня веры» и о разрешении его к печати. 5 августа 1741 года архимандрит Киевопечерской лавры Тимофей обратился в св. Синод с прошением, в котором писал следующее. В 1730 году, вследствие указа св. Синода, в типографии Киевопечерской лавры было напечатано с московского издания 1423 книги «Камня веры»; из них к 1732 году оставалось 24 книги в переплете, 1194 в тетрадях и 2 книги московской печати. «Котории наличние книги все указом блаженныя и вечнодостойные памяти благочестивейшия великия Государыни Императрицы Анны Иоановны, Самодержицы Всероссиския преосвященный Рафаил, архиепскоп кивский секретно все собрав в одну палату в той киевопечерской лавре для библиотеки устроенную запер и запечатал своею архиерейскою и архимандридною печатми до указу которые книги и до сего времени во оном имеются заключении и уповательно что чрез такое долгое девятолетное время без осмотру и просушивания не имеется ли каковой в них порчи. К хранению книг библиотечных киевопечерской лавры по занятии реченной палаты оными заключенными книгами доселе места удобнаго не

имеется». Поэтому архимандрит с братиею просил у св. Синода дозволениия, «дабы вышеозначенную палату для хранения в ней библиотеки отпечатав очистить и реченные книги камень веры на которых печатание знатное число казны монастырской истощено для крайней нужды непрестаемого строения и разных необходимых монастырских потребностей в продажу отпускать…»[527] Вследствие прошения архимандрита Тимофея св. Синодом был подан 5 декабря 1741 года доклад императрице Елисавете Петровне, которым испрашивалось разрешение вновь печатать «Камень веры»[528]. 26 декабря последовал указ императрицы, которым повелевалось: «книги Камень веры печатанные в Москве, а обретаются ныне здесь в крепости за печатью кабинетною оные рѡспечатать, а которые в Киеве також запечатаны потомуж рѡспечатать, и как здешние так и киевские пустить в продажу народу как и прежде было, и впредь оныя по потребе печатать и продавать в народ, потом куды надлежит послать наши указы из Святейшего Синода»[529]. Во исполнение этого Высочайшего указа 31 декабря было прислано в св. Синод из С.-Петербургской крепости 19 сундуков с полусогнившими экземплярами «Камня веры»: во всех сундуках оказалось 534 книги[530]. В январе следующего года они поступили в народную продажу, заведывание которою было сосредоточено в св. Синоде[531].

Здесь кстати сказать несколько слов о рукописях и печатных изделиях «Камня веры». Творение митрополита Стефана Яворского сохранилось до нас в нескольких рукописях. В библиотеке московской синодальной типографии имеется рукопись «Камня веры» (№ 474), содержащая в себе два трактата – о св. Кресте и св. мощах. По своему содержанию она вполне сходна с печатными изданиями, кроме небольших пропусков в трактате о мощах (ср. лл. 5 и 18 рукоп. и «Камень веры», стр. 273–274 и 296–298). Кроме того, в трактате о Кресте доказательства от разума именуются в рукописи «силлогическими показаниями» (л. 59 и др.), вместо обозначения «доводными показаниями», как в печатных изданиях «Камня веры». В библиотеке Ярославского Спасского монастыря хранится в рукописях девять первых трактатов «Камня веры» с собственноручною пометкою Яворского от 17 декабря 1715 года. (Библиот. словарь П. Строева, стр. 266–267, Спб. 1882 г.). В библиотеке рязанской духовной семинарии есть полный рукописный экземпляр «Камня веры». Эта рукопись в формате первых печатных изданий «Камня веры», имеет в себе 991 вполне сохранившийся лист; написана весьма четко, разборчиво и, по-видимому, одним почерком. Относительно текста она сходна с печатными изданиями «Камня веры»: только в полемической части трактата «о благих делах» имеются некоторые пропуски (срав. лл. 900, 902–903, 907 обор. и «Камень веры», изд. 1728 г. стр. 983–985, 987–988, 993–994). На начальном листе рукописи находится собственноручная надпись митрополита Стефана Яворского, в которой он говорит, что посылает свой труд на престол рязанский, к которому был посвящен архиереем в 1700 году. Со скорбию признает митрополит Стефан, что он не имел возможности жить во вверенной ему епархии «по обычаю и должности прочиих архиереев», хотя и получал от рязанской кафедры «всякое довольство в пище, в одежде и всяких нуждах». В воздаяние за это попечение о нем рязанской епархии Яворский и посылает свое сочинение «в прочитание и исправление будущим по мне архиереем мудрейшим Главам. Не бо хощу сам о себе мудр быти, но сицевое о вере православной дело полагаю Богомудрому рассуждению святыя православныя кафолическия восточныя церкви и всего освященнаго собора. И аще что противно догматам православным зде обрящется, прошу исправления купно же и прощения,

ибо инеми премногими делами обременен бех. К симже и частыми жестокими болезнми одержим бывах и сие писах хирагричною рукою лета Христова 1722 в месяцы августе».

Наконец, в архиве св. Синода имеется полный рукописный экземпляр «Камня веры», состоящий из нескольких отдельных тетрадей. В них все трактаты, за исключением трактата об иконах и части трактата о св. Кресте, писаны собственноручно Стефаном Яворским. По местам им же сделаны разного рода заметки, относящиеся к исправлению текста. Исправление касается или замены одних слов другими (в трактатах – об иконах, лл. 4, 10 обор. 19, 19 обор.; 27, 55, 105 обор. 134 обор., о св. Кресте, лл. 22, 23, о св. мощах, л. 8 обор., об Евхаристии, лл. 25, 31 обор., 49), или главным образом – расширения текста дополнительными словами и фразами (в трактате об иконах, лл. 4 обор., 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23 обор., 26, 27, 28, 29, 30, 31 обор., 36, 38, 46, 49, 64 обор., 71, 72 обор., 75, 94 обор., 113, 114, 118 обор., 128).

Рукопись согласна с первыми печатными изданиями «Камня веры», за исключением того, что в трактате о литургии есть несколько лишних строк сравнительно с печатными изданиями (стр. л. 4 обор. и стр. 786); кроме того, последние имеют некоторые дополнения против рукописи в трактате о благих делах на стр. 978, 979, 980, 983–985, 987. Не излишне также заметить, что полемическая часть означенного трактата первоначально имела в рукописи возражение противников на основании Рим.4:14: «обетованию Божию подобает быти тверду и непреложну, аще же бы не на единей вере утверждалося, но на законе, или на делех, не было твердо». Но это возражение и ответ на него были выпущены Яворским с пометкою на полях рукописи: «сие все мощно оставити».

Здесь, кстати, заметить, что в б-ке Спб. дух. Академии имеется рукопись ($A^{II}/_{174}$/R), содержащая перевод на русский язык части «Камня веры». Переведены, не известно кем (в 1843–1844 гг.), вступительные части «Камня веры» и трактаты: о св. иконах, Кресте, мощах, св. Евхаристии и призывании святых. Перевод сделан весьма близко к славянскому тексту, но слогом, мало обработанным и не легким для чтения. Некоторые места подлинника (преимущественно свидетельства св. отцев церкви) оставлены без перевода (срав. рукоп.
стр. 15, 36, 76–77, 109–127, 254–260, 337–и «Кам. в.» стр. 4, 26, 11, 27–37, 108–111, 338, 420–443, 447–450, 548–556, 646–647,150–151, 199–212, 214–216, 271–276, 665–669, 717, 770, 778–779, 925–932, 956–329, 338–360, 370, 400–401, 405–406, 957, 998, 1001–1002, 1003, 1025–1026,488–492, 505–506, 530, 532–533, 546–1028. 547, 548).

Весьма часто встречаются неточности, ошибки и отступления от подлинника; мысли последнего по местам не только не выдерживаются, но и прямо искажаются, или передаются в выражениях не ясных, мало понятных и даже лишенных здравого смысла. Чтобы читатель мог судить о достоинствах перевода, приведем для примера некоторые выдержки из русского перевода и славянского подлинника.

Рукоп. б-ки Сиб. дух. Акад. В 1735 году в столичном городе Москве было дело… (стр. 12).

«Камень веры», М. 1728. В лето христово ,ѧψѓѣ. В Царствующем многословутом Граде Москве начатся дело… (стр. 1).

Крепок есть сей камень (название книги) сообразен желанию душевному. Из сего, Бог может возрастить

Тверд сей *Камень* есть (книгу тако камнянарекох) неплодствию души моей детейсообразный: Но и от камене может Бог

Авраамовых, и из твари может приказать истечь ключу воды насыщающему жизнию вечною (25).	воздвигнути чада Аврааму. И от несекомаго, может источити воду, напаяющую в живот вечный (9).
Как младший старшему может быть? Как выполняющий волю пославшего может быть выполнителем пославшего? (26).	Како убо меньший большему может быти единосущным? Како творящий волю пославшего, единосущим есть пославшему? (21).
Примета первая: Еретики приходят к вам не быв избранны, а по собственному своему злому умыслу.	Первое знамение: *приходят к вам:* обычно бо есть еретиком не посланым сущим, но от своего злаго намерения с развращенным своим учением приходити, и странная некая влагати во ушеса правоверных, а наипаче в писании неискусных (24).
Развращенным своим учением внушают некую странную благодать, наиболее не сведущим в свщенном писании (33).	
Волки хищные суть те, которые из Евангелия Христа изгоняют… (39).	Но волцы суть хищнии, егда от Евхаристии Христа изгоняют… (27).
Икона, или образ, когда являет собою вещь священную; то изображает не существо; а то, что представляет, как то: Библиа и Евангелие, обои называются священным писанием, не по сущности своих листов и букв, но по изложенным на оных и оными святого Писания. По сему и скиния ветхого завета, называется святою книгою (54).	Икона или Образ, аще вещь святую являет, и сама свята нарицается, не по своему веществу, но по изобразительству, якоже *Библиа* и *Евангелие*, нарицается *Писание священное* не по своему его веществу, но по святых вещей явлению. Тако и скиниа ветзозаветная нарицается Святая Святых (3)
Разве Иаков не знал, что Бог обитает в храмах не рукотворенных: а не в столпе, им самим (Иаковом) поставленном, названном Домом Божиим (75).	Не ведяще ли Иаков яко Бог не в рукотворенных храмех живет? Како убо столп, его же сам постави, нарицает дом Божий (10).
Говорите: грех есть соблазняться. Знаем мы и то, по истолкованию богослов, что соблазн есть в двое усиленной, данной и принимаемой (357).	Глаголете: яко грех есть соблазняти: Вемы о сем. Но сугуб есть соблазн, по научению богословов, дан и взят (164).
Для истинных христиан, чем кто более уничижен бывает; то более драгоценен есть (465–466).	Истинным христианом Христос елико уничиженннейший, толико дражайший (224).
Святыи: Златоуст, Феофилакт, Амвросий и протчии отцы, Христа по плоти разумеют то, что страдания Его неминуемой смерти подлежали (585).	Златоуст, Феофилакт, Амвросий и прочие: Христово же *по Плоти* разумеют, и глаголют быти Христа страдателна и смерти подлежаща (291–292).
Жиды слыша слова Христа, оебщавшагося дать свое тело в пищу, удивясь и прятаясь друг за друга, говорили: как может он дать нам свое тело есть? (636–637).	Слышаще жиды Христа глаголюща и обещающа дати плоть свою ясти, удивляхуся и пряхуся между собою глаголюще: како может сей нам дат плоть свою ясти? (323).
Все сии нашему уму непостижимы: а по слову Божьему, в оные твердо несомненно	Вся сия суть умом нашим непостижима, обаче за слово Божие твердо веруема,

верим, оное слово так говорит: мать неяко той сице глаголет: Иже лгати не может ни оболститься, ни оболстить (709). весть, ниже прелститися может (365). Ср. также стр. 29, 35, 39, 52, 56–57, 61, 62, 65, 76–77, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 108, 152, 276, 283, 284, 339–340, 345, 398, 467, 471, 475, 492, 584, 610–611, 615, 618–619, 625, 655, 764, 768, 1033, 1035, 1040. 22, 25, 29, 2, 3, 4, 5, 6, 11, 12, 13. 14, 15, 16, 26, 50, 118, 122, 123, 152, 155–156, 189, 225, 228, 229, 239, 291, 307, 311, 317, 334, 396, 399, 551, 552, 555.

Все печатные издания «Камня веры», соответственно их особенностям, можно разделить на две группы: первую составляют издания московские – 1728, 1729, 1749 годов и одно киевское 1730 года; вторую: петербургское издание 1839 года и два московских – 1841 и 1843 годов. Первые четыре издания во всем одинаковы между собою – и по содержанию, и по внешним особенностям. Во всех их без изменения помещены вступительные части и трактаты «Камня веры» в таком порядке: о св. иконах, Кресте, мощах, св. Евхаристии, призывании святых, душах святых, благотворении преставльшимся, преданиях, литургии, постах, благих делах и о наказании еретиков; в конце изданий приложен «каталог или собрание по алфавиту вещей к ведению надлежащих». С внешней стороны все эти издания также не отличаются друг от друга: все содержание «Камня веры» заключено в одну книгу и в московских изданиях напечатано одним шрифтом – ясным и крупным – с одинаковым количеством страниц (1099), разделенных на два столбца; шрифт киевского издания – более мелкий и убористый. Об изданиях «Камня веры» Сопиков замечает, что «Киевское издание лучше Московских, а последнее исправнейшее из Московских»[532].

Издания второй группы также сходны между собою как по внешности, так и в отношении к содержанию. В них «Камень веры» разделен на три части: в первой помещены трактаты – о св. иконах, Кресте и мощах, во второй – о св. Евхаристии, призывании святых, душах святых и о благотворении преставльшимся и в третьей – о преданиях, литургии, постах и благих делах. Все три издания сделаны в синодальной типографии, в Петербурге и Москве.

Но между первою и второю группою изданий есть некоторые разности, свидетельствующие о том, что «Камень веры», прежде чем быть напечатанным в царствование императора Николая Павловича, подвергся цензурному контролю и исправлению.

Прежде всего должно отметить, что в позднейших изданиях совершенно выделен из содержания «Камня веры» трактат о наказании еретиков, без сомнения, потому, что здесь был высказан митрополитом Стефаном Яворским весьма резкий и суровый взгляд на отношение церкви к новейшим отступникам от православной веры. Кроме этого сделаны и другие сокращения, и пропуски. Так, упущены целые отдельные доводы «Камня веры» в пользу доказываемой истины, – или потому, что в них приводились резкие, крайние взгляды (ср. «Камень веры», изд. 1728 г., стр. 81–86 и изд. 1843 года, стр. 105), или по причине слабости и неубедительности аргументации (ср. стр. 229–230 и 276), игнорированы также некоторые лютеранские возражения против православного учения, вероятно, потому, что они высказаны в форме грубой, кощунственной и по содержащейся в них мысли не соответствуют высоте и святости христианских догматов (ср. стр. 155–156 и 187; 158–159 и 190; 238 и 284; 240 и 285; 430 и 155, ч. II; 434–438 и 159). Впрочем, иные лютеранские мнения не приведены, по-видимому, без всякой разумной причины, просто из желания сократить полемическую часть трактатов «Камня веры» (234–237 и 283);

такого рода сокращения можно замечать и в положительном отделе книги (86–90 и 105; 223, 268). Наконец, некоторые пропуски сделаны с целию сгладить и смягчить резкий и желчный тон речи «Камня веры» по отношению к протестантам. С этою целию упущены некоторые мысли (46 и 61; 119 и 143; 127 и 152; 142 и 171; 148–149 и 179, 164 и 196), выражения (136 и 164; 228 и 275; 399 и 118, ч. II) и отдельные слова (251 и 299; 254 и 303; 266 и 318; 327 и 27, II ч.; 329 и 29; 397 и 114, II ч.).

Кроме сокращений и пропусков в позднейших изданиях «Камня веры» допущена замена одних слов другими: сделано это или с целию представить речь более ясною и понятною (102 и 120, 159 и 190; 160 и 191; 161 и 193, 191 и 229), а главным образом для устранения выражений резких и бранчливых (134 и 161; 136 и 164; 146 и 176; 159 и 191; 234 и 282; 243 и 289; 258 и 308; 366 и 77, ч. II, 381 и 95; 392 и 109; 396 и 113; 400 и 118; 400 и 119; 404 и 124; 441 и 163; 143 и 166).

Кроме славянских печатных изданий «Камня веры», были в нашем отечестве издания его и на русском языке. С целию противодействия разного рода рационалистическим сектам в России трактаты «Камня веры» (кроме трактата о наказании еретиков) в переводе на русский язык были напечатаны в Костроме в 1884 и 1885 гг. и в Москве в 1886, 1889, 1890 и 1892 гг. Но при этих изданиях трактаты «Камня веры» в отношении к их содержанию подверглись весьма значительным переделкам и изменениям.

Так, в трактате *о св. иконах* допущены весьма значительные сокращения и пропуски[533].

При этом на страницах русского издания вовсе не нашла себе места вся шестая глава положительной части указанного трактата, в которой (главе) идет речь о церкви истинной и ложной. Помимо значительных сокращений имеются прибавления к содержаниюю «Камня веры» на стр. 11, 13 и 25–39 («беседа в неделю православия о почитании св. икон» Никанора, еп. Херсонского и Одесского).

Еще большей переделке подвергся трактат «Камня веры» *о святейшей Евхаристии*.

Так, почти вся положительная часть учения об этом таинстве налагается не на основании «Камня веры», а заимствуется из Догматического Богословия преосв. Макария[534] и других источников: и только несколько страниц берется из «Камня веры» и то с сокращениями и пропусками[535]. Отрицательная часть «догмата» составлена на основании «Камня веры» (с присоединением слов об Евхаристии св. Димитрия, митрополита Ростовского на стр. 17–50), но с весьма значительными сокращениями[536].

Последние в сильной мере встречаются в русском издании при изложении и других трактатов «Камня веры»[537]. Между тем в «догматах» о почитании Божией Матери и о св. мощах имеются прибавления к содержанию «Камня веры». Так, в первом содержится не имеющееся в произведении Яворского положительное православное учение о Божией Матери, как Приснодеве и Богородице[538]; во втором находятся прибавления на стр. 1, 5, 14–17, 24–26, 29–40. Дополнения к содержанию «Камня веры» делаются и в других трактатах Стефана Яворского, переведенных на русский язык[539].

Из всех отделов «Камня веры» в русском издании ближе всего к славянскому оригиналу воспроизводятся трактаты: о постах, св. литургии, «о прославлении праведников на небеси в церкви торжествующей» и о «почитании и призывании святых». Первый из трактатов переводится на русский язык без всяких изменений

сравнительно с славянскими изаниями «Камня веры»: в трех последних есть некоторые (не многочисленные) сокращения[540] и прибавления[541].

* * *

Появление в свет «Камня веры» произвело немалое возбуждение как за границею, так и в России[542]. На другой год после его издания в лейпцигских ученых актах (за месяц май) появилось весьма резкое замечание о книге Яворского.

После предварительных сведений о жизни митрополита Стефана, поводе к написанию его сочинения и указания главных предметов содержания последнего[543], автор, на основании некоторых мест из вступительных частей «Камня веры» (6–7, 30, 26)[544], говорит, что в своей книге Яворский обнаружил безумную ненависть к лютеранам и кальвинистам, заимствовав ее от католиков, среди которых он обращался с раннего возраста[545]. Между тем, возводя на лютеран самые тяжкие обвинения, Яворский в своем сочинении обнаруживает явное влечение в сторону католиков, так как умалчивает о предметах разности в догматическом учении православных и папистов.И это не удивительно в виду того, что большую часть сочинения он заимствовал из Беллярмина, Бекана и других латинских писателей. По мнению автора, составитель «Камня веры», предпринимая свой труд, руководился не столько желанием защитить догматы православной церкви, сколько ненавистью к лютеранам и реформаторам, учения которых он или не знает, или придает ему ложный смысл. По причине явных симпатий Яворского к латинянам книга его имеет для русских людей ту опасную сторону, что открывает путь католическому влиянию в России, к чему давно стремятся все приверженцы папства. В заключение своей рецензии автор говорит, что в скором времени появится в печати серьезное опровержение на книгу Яворского, написанное лютеранским богословом Франциском Буддеем[546].

В октябрьском номере тех же ученых лейпцигских актов появился весьма лестный отзыв о книге Буддея. По мнению рецензента, сочинение его написано обстоятельно, серьезно и изящно; оно основательно опровергает обвинения Яворского и превосходно защищает дело лютеранской церкви. Хотя книга Буддея и не преставляет собою полного опровержения «Камня веры», но и того, что в ней написано, достаточно для опровержения клеветы Яворского на лютеранскую церковь[547]. Кратко указывая главнейшие предметы содержания названного сочинения, автор заметки о каждом из них отзывается с большею похвалою[548].

Сочинение Буддея носит такое название: Epistola apologetica pro ecclesia Lutherana contra calumnias et obtrectationes Stephani Javorskii Resanensis et Muromiensis metropolitae ad amicum Moscvae degentem scripta a Ioanne Francisco Buddeo. Ienae. 1729.

В начале апологии Буддей говорит о поводе и цели своего сочинения. Из письма одного московского друга Буддей узнал о появлении книги Стефана Яворского и о том неблагоприятном впечатлении, которое она произвела на многих русских своим духом и направлением, так как цель книги была вооружить русских против протестантов, предостеречь их от общения с ними. Потому-то некоторые из образованных и любящих истину людей выразили желание, чтобы Буддей написал что-либо в защиту не только лютеранской, но и русской церкви. Притом же, «между русскими», говорит Буддей, «есть люди, которые превратно думают о протестантах, так как некоторые из них не имели возможности узнать более верное и правильное об них, а другие с трудом переносят ту перемену дел, которая совершалася у них в наше время и руководствуются предубеждением, унаследованным от старины…

Поэтому я охотно разделяю мысли тех, которые думают, что имеет важность (interesse) не менее для русских, как и для нашей церкви, чтобы опровергнуть обвинения Яворского, с тою целию, чтобы одних освободить от заблуждения и открыть путь к познанию истины, а относительно другой показать невинность и уничтожить различные невыгодные мнения о тех, которые следуют исповедуемому ими учению. Если не будет обнаружена истина, то отсюда большая опасность угрожает самим русским, чем нам, так как Яворский явно льстит приверженцам римской церкви и для приобретения их расположения выставляет себя враждебным по отношению к протестантам[549]. Но для русских нет никаких причин опасаться протестантов; между тем как всякому известно, что римский папа давно стремится подчинить себе русскую церковь. Для достижения этой цели латиняне прибегают к разным средствам и, между прочим, тщательно скрывают от русских свои догматические заблуждения, кричат о своем согласии с православною церковию, проповедуют ненависть к протестантам, стараясь представить их самыми тяжкими еретиками. Если же удается папистам привлечь на свою сторону начальников и правителей народа, они изменяют свою политику: вместо умягченных слов мечут молнии, употребляют против несогласных силу, преследуют их огнем, мечем и погребальными кострами. Если русские хотят испытать на себе эти приемы латинян, пусть верят Яворскому, пусть поносят протестантов, почитают католиков и подставляют свою шею под их ярмо[550]. Указав на опасности, которые могут угрожать русским со стороны католиков, Буддей сознается, что в своих суждениях о книге Стефана Яворского он руководится теми выдержками из нее, которые были сообщены ему его московским другом, и часть которых была помещена в Лейпцигских ученых актах[551].

После этого предисловия Буддей приступает к разбору мнений Стефана Яворского и прежде всего останавливается на предисловии к читателю, из которого приводит место на стр. 5–7 «Камня веры», где говорится о неправильном толковании св. Писания, по началам человеческого разума, а не по руководству церковного авторитета и предания, как причине еретических заблуждений в древнее и новое время. Затем приводится несколько выдержек из «предувещания православным христианам»[552], именно: из речи «Камня веры» о знамениях ложных пророков, из которых некоторые прилагаются к новым еретикам-лютеранам[553]. Приведя указанные места из «Камня веры», Буддей замечает, что приведенного из книги Стефана Яворского достаточно для того, чтобы по нему судить об остальном содержании книги, ибо и в сделанных выдержках достаточно выразился дух Стефана Яворского, зараженный слепотою и ревностию не по разуму, граничащею с бешенством: не трудно видеть, у каких учителей он учился.

Говоря о Лютере, Стефан Яворский ложно выдал себя за приверженца и поборника русской православной церкви; если бы он был таковым на самом деле, то не называл бы римской церкви «полком Бога живаго», и «невестою Христовою»: «воста голиаф новый, на церковь святую, мартин лютер, поношая полку Бога жива, и различныя досады и укоризны, на невесту Христову церковь святую отрыгая…»[554]. Стараясь доказать неприложимость таких названий к римской церкви и неуместность их со стороны православного богослова, Буддей указывает на исконную вражду между римскою и греческою церквами[555], приводит мнения разных духовных писателей о состоянии римской церкви в XIV и XV вв.,[556] свидетельство о римской церкви реформаторских соборов[557] и, наконец, свидетельство самих

римских первосвященников о мрачном и греховном состоянии римской церкви до времени реформации[558].

На основании всех приведенных свидетельств, по мнению Буддея, римская церковь справедливо может быть названа «воинством дракона» и «невестою дивола»[559], а не «воинством Бога живаго» и не «невестою Христовою». Несправедливо также, по словам Буддея, именует Яворский Лютера «новым Голиафом»: к деятельности Лютера может быть приложимо не сравнение его с Голиафом, а та вера и надежда на Бога, которыми был воодушевлен Давид в своем ратоборстве с филистимлянином (1Цар.17:45). Вооруженный только Словом Божиим, без всякой человеческой помощи, выступил Лютер против папы, кардиналов, епископов и даже царей; последние, хотя не имели недостатка в средствах для защиты римской церкви, но были бессильны что-либо предпринять против проповеди Лютера и его сподвижников. Не иным оружием боролся он за дело преобразования церкви, как тем, о котором говоритъ Ап. Павел в 2Кор.10:4–5[560].

Выказывая расположение к римской церкви, Яворский в то же время не скрывает своей ненависти к церкви протестантской и обнаруживает явное желание вооружить против нее всех русских людей. Он говорит: «вем, яко супостат он на папу и на церковь римскую напряже лук свой: обаче стрелы его ядом напоенныя, и нас досязают»[561]. Как несправедливо обвинять лютеран в антагонизме с русскими и греками, видно из того, что протестантские богословы старались в свое время завести сношения с греческими патриархами с целию соединения с восточною церковию. Хотя эти сношения и не имели успеха, но из них выяснилось, что греческая церковь в своих догматах отличается как от лютеранской, так и от римской церкви, даже от второй более, чем от первой. При том же, если и есть различие в догматах между лютеранскою и православною церковию, то оно произошло не из желания раздора с последнею, а единственно вследствие стремления к истине. Поэтому лютеранские догматы, если могут быть названы *стрелами*, то разве в том смысле, что они могут уничтожать заблуждения и суеверия[562].

После представленной характеристики отношений Стефана Яворского к римской и лютеранской церкви, Буддей приступает к полемике с Ст. Яворским по поводу частных пунктов лютеранской догматики и прежде всего останавливается на учения *о постах*. По мнению Буддея, Яворский несправедливо обвиняет лютеран в том, будто они совершенно не признают постов[563]. Лютеране отрицают посты ложны, не истинные, к которым, по их мнению, принадлежат посты: *суеверные*, когда люди, не заботясь о своем нравственном исправлении, только в постах и других внешних действиях полагают сущность служения Богу; *лицемерные*, когда постятся для виду, с целию приобретения похвалы и славы людской; *актерские*, когда постящиеся воздерживаются от одних родов пищи и пресыщаются другими, не менее первых способными возбуждать страсти, и *принудительные,* когда люди, под страхом греха смертного, обязываются поститься в определенные времена, установленные церковными правилами[564].

Тем не менее лютеране не совсем изгоняют посты, но признают те из них, которые соединяются с истинным стремлением к святости жизни и способствуют ей; которые предпринимаются человеком свободно и добровольно, без всякого принуждения. На основании некоторых свидетельств Новозаветного св. Писания (Мф.9:15; Деян.13:2–3; 1Кор.10:25, 27; Кол.2:16, 20–23), Буддей старается доказать,

что такой именно характер носили посты в апостольской церкви. «Никаким примером и никаким свидетельством нельзя доказать того, что в апостольской церкви были назначены для поста определенные времена, или были издаваемы какие-либо законы относительно поста и соблюдения различия в пище[565]. Христианская церковь первых трех столетий в отношении к постам была вполне согласна с церковию апостольскою. На основании некоторых церковных писателей (Иринея Лион., Тертуллиана, Евсевия), Буддей доказывает, что, хотя в христианской церкви первых трех веков и существовали посты, но относительно их обязанности не было издаваемо никаких законов, которые бы стесняли и ограничивали свободу верующих[566]. Только с IV века появляются церковные законы о постах (50 пр. Лаодик. соб.), но, как видно из свидетельств позднейших церковных писателей (Епифания, Феодорита, Сократа, Созомена), и эти законы не подавили свободного отношения христиан к посту[567]. Так как мы, заключает свою полемику о постах Буддей, в учении о постах вполне следуем примеру древней церкви, то нас не может порицать Яворский, так как в противном случае он должен порицать и осуждать не только всех христиан, живших в первые четыре века по Р. Хр., когда состояние церкви было самое лучшее и счастливейшее, но и самих апостостолов за то, что им не пришло на мысль предписывать верующим законы о постах. А того, что было введено в последующее время, когда в жизнь и обычаи церкви стали вкрадываться разного рода ошибки, нельзя ставить нормою и правилом, которым бы мы обязаны были следовать[568].

После полемики о постах Буддей делает возражения Стефану Яворскому относительно *иконопочитания.* «Совершенную ложь говорит Яворский, будто Лютер и его последователи совершенно изгоняют из церкви свящ. изображения. Мы признаем, что можно в храмах иметь и терпеть свящ. изображения, для того, чтобы они напоминали нам о жизни, трудах и добродетелях тех лиц, которые изображены на иконах, но совершенно отрицаем то, что иконы должны быть почитаемы и служить предметом религиозного поклонения. Ибо одного Бога должно почитать и Ему одному должно покланяться, как учит нас наш разум и св. Писание[569]. А потому все, воздающие религиозное поклонение свящ. изображениям, не могут освободиться от справедливого обвинения их в идолопоклонстве. Правда, этот упрек относится более к католической церкви, но не чужд и православной. Хотя последняя не имеет у себя скульптурных изображений и в своем учении допускает некоторое различие между религиозным почитанием собственно Бога и свящ. изображений, но чрез это не ослабляется сила вышеприведенного обвинения, так как в Слове Божием (Исх.20:4) безусловно запрещаются всякого рода, изображения Божества, а религиозное почитание святых и их изображений уже само в себе носит примесь идолопоклонства. Притом же установленное православными и католическими богословами различие между *δουλεια* и *λατρεια* не имеет основания в св. Писании и не сознается огромною массою простого народа: последний в иконах видит нечто божественное и почитает их не иначе, как и Самого Бога, и потому впадает в грех идолопоклонства[570]. С другой стороны, как отрицательный аргумент против икопопочитания, Буддей выставляет пример древней христианской церкви. В продолжение трех веков, до конца IV века по Р. Хр., в христианских храмах совершенно не было свящ. изображений, и им не воздавалось никакого религиозного поклонения. Это положение стоит вне всякого сомнения и противного нельзя доказать никакими способами[571]. Буддей подвергает критическому разбору исторические свидетельства о почитании св. икон в первые три века. Так, известное

свидетельство Евсевия о медном изображении Спасителя, сделанном кровоточивою женою в память полученного от Него исцеления от болезни, представляется Буддею сомнительным, мало достоверным и не доказывающим того, чтобы во времена Евсевия существовало в христианской церкви религиозное почитание св. икон[572]. Равным образом, по мнению Буддея, свидетельство Тертуллиана об обычае первенствующих христиан изображать Спасителя в образе доброго пастыря на евхаристических чашах ничего не говорит в пользу икопопочитания: эти изображения делались только для украшения и для воспоминания о Тайной Вечери, а не для почитания[573].

Наконец, защитники иконопочитания (говорит Буддей) напрасно употребляют в свою пользу свидетельства некоторых отцев церкви IV и V вв. Хотя из этих свидетельств и открывается, что с означенного времени иконы входят в употребление в христианской церкви, но не доказывается того, что они имелись в храмах ради религиозннго почитания, или, – что отцами церкви одобрялся этот обычай. Если кто из них и одобрял, то в этом случае впадал в заблуждение и противоречие с св. Писанием и примером первенствующей церкви[574].

При отсутствии положительных свидетельств в пользу иконопочитания в древней христианской церкви, по словам Буддея, есть твердые доказательства противоположной истины. Таково 36 правило испанского Елиберитского (Eliberitani) собора (в 305 г.), которое гласит: placuit, picturas in ecclesiis esse non debere, ne quod colitur aut adoratur, in parietibus depingatur[575]. Канон этот представляет яснейшее доказательство того, что отцы собора почитание икон считали делом запрещенным. Правда, защитники иконопочитания, с целию отвратить от себя удар, наносимый указанным определением испанского собора, придумывают различные о нем мнения и толкования, именно: считают это правило или подложным, или обязательным только для частных церквей, относят не вообще к иконам, а только к стенной живописи и к изображениям Бога и Св. Троицы, а некоторые даже делают упрек отцам собора за ложное определение. Но все эти старания внести свой предвзятый смысл в определение Елиберитского собора, или ослабить его авторитет и достоинство, по мнению Буддея, не имеют успеха: указанный канон сохраняет всю свою силу против иконопочитания[576]. В доказательство своей мысли, что будто бы древняя христианская церковь держалась иконоборческих взглядов, Буддей указывает на письмо Епифания Кипрского к Иоанну, епископу Иерусалимскому, в котором, между прочим, говорится: contra auctoritatem Scripturarum esse hominis in ecclesia Christi pendere imaginem. Такой взгляд на иконы Епифаний подтвердил самим делом, когда разорвал висевшую в одной церкви завесу с изображением какого-то святого человека и приказал завернуть в эту завесу труп мертвого[577]. Даже от VI в., когда почитание святых изображений входит в большее и большее распространение между христианами, сохранилось письмо римского епископа Григория Великого к Серену, епископу марсельскому (Massiliensis), в котором римский святитель высказывает взгляд на иконы, совершенно согласный с протестантским, именно: Григорий Великий допускает историческое употребление икон (ad usum historicum), ради их религиозно-воспитательного значени (ad instruendas solummodo mentes fuit nescientium collocatum), но совершенно отрицает какое-либо почитание икон, как произведений рук человеческих (Zelum vos, ne quid manufactum adorari posset, habuisse laudavinus… adorari vero imagines, modis omnibus veta)[578]. Наконец, определение VII вселенского собора, по словам Буддея, не было принято едногласно всеми, как

свидетельствуют об этом противоположное определение об иконопочитании франкфуртского собора (794 г.), бывшего при императоре Карле Великом, и книги самого императора Карла против иконопочитания[579].

В полемике по вопросу *о предании* Буддей прежде всего католическому и православному учению о двойстве догматических источников веры противопоставляет протестантский принцип об одном источнике религиозной истины – св. Писании. «По истине сильно заблуждаются в этом деле (в признании предания) как православные, так и католики; ибо – одно есть основание нашей веры, именно догматическое, это – слово Божие, или учение пророков и апостолов (Еф.2:20), заключенное в письмена св. мужами под вдохновением Св. Духа»[580]. Поэтому совершенно невозможно рядом с св. Писанием ставить еще предания, как измышления человеческие[581].

Далее Буддей старается установить истинный пункт полемики между католиками и православными с одной стороны и протестантами с другой – по вопросу о предании. «Нужно обратить внимание на то, что голос предания понимается иногда таким образом, что под преданием разумеется учение, которое, хотя сначала было проповедано апостолами устно, но потом заключено в содержании св. Писания. Но это понятие предания не имеет особенной важности в виду того, что у нас вопрос состоит преимущественно в том, можно ли допустить предания, отличные от св. Писания и содержащие в себе или учение, которого в последнем нет, или некоторые основания вероучения и нравственности. Если кто признаетъ это, должен сначала показать, что это за предания? Откуда нам известно, что они происходят от апостолов? Каким образом они распространились, или могли распространиться путем непрерывного церковного преемства? Каким образом к ним могли примешаться ложные предания и на каком основаниии можно отличить одни от других? Все это такие вопросы, на которые нельзя сказать ничего прочного, и которые вместе с тем показывают, что предания не могли быть в совершенной неизвестности и в короткое время. Ясно, что сильно заблуждаются те, которые предания присоединяют к св. Писанию, как некоторое правило веры и жизни»[582].

Если признать вместе с «Православным исповеданием кафолической и апостольской церкви восточной», что апостольские предания суть те, которые впоследствии подробно были разъяснены соборами и св. отцами, то опять является вопрос: разъясненное соборами и св. отцами согласно, или несогласно с св. Писанием? Если согласно, то нельзя сказать, то оно взято из предания; если не согласно, то каким образом мы можем признать за апостольское предание и каким образом св. отцы могли отличать истинные предания от ложных?[583] Из всего сказанного Буддей выводит заключение, что нельзя доказать существования таких преданий, которые бы содержали в себе учение, отличное от св. Писания и в апостольском происхождении которых мы были бы твердо убеждены: они могут быть приняты под тем непременным условием, если содержатся в св. Писании[584]. Притом же предания, по словам Буддея, и излишни: св. Писание есть единственный, всем доступный, ясный и вполне достаточный источник религиозного знания. Если в нем иногда и говорится о предании (2Сол.2:15; 1Кор.11:2), то под ним разумеется учение, не отличное от св. Писания, а проповеданное св. Апостолами сначала устно, а потом заключенное в письмена[585]. В таком же смысле понимали предание и отцы церкви первых четырех веков христианской эры: Ириней, Тертуллиан, Лактанций и Василий Великий[586]. В заключение полемики о предании

Буддей указывает на различие между католиками и православными в тех догматах, которые основываются в том и другом исповедании на предании. «Как греки, так и латиняне согласны между собою в том, что к св. Писанию нужно присоединять еще св. предание, однако в самых догматах своих те и другие разнятся между собою. Хотя оба эти исповедания указывают на предания, но догматы обоих их не могут быть истинными; в самих догматах нет ничего определенного, твердого и положительного – это ясно для всякого. Греки употребляют для Евхаристии квасный хлеб и всеми силами стараются защитить свою практику; латиняне употребляют бесквасный хлеб: одни причащают sub utraque specie, другие – sub una; одни почитают только живописные изображения, другие признают и скульптурные; одни допускают к Евхаристии и младенцев, чего не признают другие. Между тем греки и латиняне во всем, в чем они оказываются несогласными между собою, утверждаются на предании. Не ясно ли отсюда, заключает Буддей, что предание вводит тех и других в заблуждение[587].

После полемики о предании Буддей останавливается на той части «предувещания православным христианам», в которой «Камень веры» говорит о признаках *ложных пророков*, по учению Евангелия. «Переходим к признакам ложных пророков, которые Яворский относит к протестантам. Между этими признаками первым выставляется тот, что Лютер и его сообщники не были призваны Богом к делу реформации церкви».

Приведя слова об этом «Камня веры», Буддей продолжает, «если бы нам и раньше не было известно, из какого учения выходит Яворский, то приведенные слова могут свидетельствовать об этом. Так и доселе поступают латиняне и между ними особенно иезуиты. Они и до сих пор делают так, что, когда не могут опровергнуть наших догматов из св. Писания, то в самом Лютере и его сообщниках в деле исправления церкви стараются находить основания для возражения и в особенности указывают на самое его имя. Такой аргумент неоднократно был нами опровергаем, но тем не менее не перестают им пользоваться. Между тем доводы, подобные указанному, приносят вред не нам, а тем, кто ими пользуется. Если бы наши противники были в силах доказать ошибочность нашего учения из св. Писания, то какая была бы нужда нам входить в спор о самом Лютере – его недостатках или достоинствах, а также о его имени…? Притом же вера наша утверждается не на авторитете Лютера, но на ясных и живых свидетельствах св. Писания; мы веруем, что догматы наши истинны не потому, что возвестил их Лютер, Меланхтон, или кто-либо другой, но потому, что так научил нас Дух Св., чрез вдохновение Которого составлены книги св. Писания[588]. После этого Буддей говорит о призвании Лютера к делу исправления римской церкви. Хотя Лютер и не имел чрезвычайного божественного призвания, каково было призвание пророков и апостолов, но призвание Лютера заключалось в его внутреннем нравственном влечении помочь своей родной погибающей церкви и в его общественной обязанности публичного учителя виртембергской церкви и академии[589]. По поводу замечания «Камня веры»[590] о Лютере и Кальвине: «от них же всякия ереси нынешних времен прозябо́ша», Буддей говорит, что ни Лютер, ни реформация не виновны в появлении ересей в церкви, что Лютер и Меланхтон боролись всеми силами против еретиков своего времени. Если последние имели в своем учении догматы, принимаемые и лютеранами, то это были догматы, согласные с истиною; поэтому несправедливо, на основании сходства некоторых пунктов лютеранского учения с еретическим, сравнивать и отожествлять первое с последним. Например,

греки не признают главенства римского папы; также учат и социниане; греки одинаково с социнианами совершают таинство Евхаристии под двумя видами. Ужели отсюда можно заключать, что греки и в остальном своем учении согласны с социнианами?[591] Церковная реформа Лютера не была причиною появления ересей: они существовали раньше. «Существование ересей так же мало говорит против нас, как и существование ересей во времена апостолов и мужей апостольских, так как и в это время вместе с распространением евангельской истины действовали симониане, кериноиане, гностики, имена которых были бы даже неизвестны без проповедников истины[592]. Далее Буддей вооружается против сравнения, проводимого «Камнем веры»[593] между лютеранами с одной стороны и арианами и магометанами с другой. По мнению лютеранского богослова, указанное сравнение не идет к делу, а только обнаруживает злобные чувства Яворского к лютеранам. Ариане своим учением не вносили в христианский мир того благодетельного, спасительного света истины, который распространяли Лютер и его последователи, а потому и не имели того великого успеха, которым сопровождалась деятельность последних. Одно только общее Лютер имел с арианам, это – препятствия своей реформе, которые он встретил со стороны католической церкви. Хотя борьба с римскими первосвященниками и была для него трудна, хотя они и теснили всеми мерами Лютера и старались подавить его дело, но последнее восторжествовало: лютеранство распространилось повсюду, было принято многими государствами и провинциями. Такой успех лютеранского учения, по мнению Буддея, не мог произойти без божественной помощи и без призвания Лютера свыше на дело исправления римской церкви. Правда, Яворский, говорит Буддей, старается ослабить силу этого аргумента, указывая на примере магометанства. Но сравнение лютеранства с последним придуманное католическими богословами, есть гнусная клевета: успех магометанства зависел от таких причин (потворствующее чувственности учение и насильственные меры его распространения), которые не могут быть применимы к делу Лютера[594].

На обвинение «Камня веры»[595] в том, будто лютеране совершенно отрицают добрые дела, Буддей отвечает, что лютеране, хотя и не отвергают совершенно добрых дел и нравственных подвигов, но не считают их необходимыми для достижения вечного спасения, так как одно есть средство спасения со стороны человека – вера, воспринимающая заслуги Христовы. «Но, если кто на этом основании», продолжает Буддей, «думает, что мы совершенно отвергаем добрые дела, как утверждает Яворский, тот великую наносит нам обиду. Ибо, хотя добрые дела не необходимы для получения вечного спасения, но совершенно необходимы, как плод и доказательство веры; необходимы для того, чтобы чрез них мы выражали дух, благодарный Богу и готовность повиновения Ему; необходимы для того, чтобы мы выражали чрез них послушание воле Божией, требующей от нас добрых дел[596]. А потому и обвинения, возводимые Яворским на лютеран в отрицании ими истинного покаяния, умерщвления плоти, девства и монашества, по мнению Буддея, совершенно ложны и представляют собою клевету на лютеран[597]. «Так как все возражения Яворского», говорит Буддей, «направляются к тому, чтобы поселить в других ненависть к нашей церкви и вместе с тем показать усердие к римской церкви и ордену иезуитов, то было бы не излишним обратить внимание на нравственную сторону жизни исповедников римской веры; для того, чтобы все согласные с Яворским могли видеть, кому из нас (протестантам или католикам) нужно приписать учение, дающее свободу дурным страстям и покровительствующее

всяким грехам и порокам[598]. После этого Буддей излагает некоторые пункты морали иезуитов[599] и делает отсюда такой вывод. «Итак, пусть теперь благосклонные читатели и даже сами друзья Яворского судят, кто снимает узду с дурных наклонностей человека, или открывает свободный доступ к всевозможным порокам: – мы, или те, которые учат подобому, учат тому, чем подрывается, уничтожается и извращается всякая честность человеческой жизни, и что унижает их сильнее, чем самого язычника?[600]

Далее Буддей представляет апологию протестантского учения о единой оправдывающей вере; кратко, на основании св. Писания[601] и свидетельств некоторых св. отцев церкви (Климента Римского и Василия Великого), Буддей доказывает, что таково именно было учение об этом предмете как апостолов, так и отцев первенствующей церкви Христовой[602]. Но учением о единой оправдывающей вере не исключаются добрые дела человека. Следствия, выводимые Яворским из этого протестантского учения[603], совершенно противоречат истинным свойствам оправдывающей веры, которая необходимо соединяется с добрыми делами. Учение о единой оправдывающей вере, кроме своего согласия с учением Христа и апостолов, имеет и другие высокие свойства. Во-первых, оно благодетельно для нравственной жизни человека, так как, «нет ничего удобнее для воспитания в людях истинного смирения пред Богом, как оправдание одною верою; напротив, ничто так не воспитывает и не благоприятствует врожденному всем людям превозношению сердца (cordis elationem), как если приписывается какое-либо значение добрым делам и их заслуге в деле оправдания». Во-вторых, чрез это учение люди приходят к истинному познанию Христа Спасителя; чрез это учение более сильно запечатлевается в нашей душе образ Христа, как Искупителя и Спасителя человека. В-третьих, в этом учении человек приобретает сильнейший импульс к нравственной и добродетельной жизни, так как вера необходимо требует своего проявления в добрых делах[604]. Далее Буддей останавливается на следующих словах «Камня веры»: «овчую кожу на себе являют, егда евангелием или благовестием Христовым хвалятся и евангеликами нарицаются. Но волцы суть хищнии, егда некое новое евангелие, а не древнее от отцев святых, от соборов вселенских и от всея Православныя Кафолическия Церкве восприятое, проповедуют»[605]. Это обвинение Ст. Яворского Буддей называет ложью и клеветой на лютеран, выдуманною приверженцами римской церкви и в частности Петром Кутземием (Petrus Cutsemius), у которого заимствовал это обвинение Яворский. При этом Буддей замечает, что вышеприведенными словами Яворский «дает понять, что авторитет отцев, соборов и церкви он ставит выше авторитета св. Писания, как будто бы отцы, соборы и церковь могли правильно и здраво учить о том, что не находится в св. Писании, и как будто бы учение отцев, соборов и церкви не должно быть толкуемо и обсуждаемо на основании единственного правила истины – св. Писания»[606].

Относительно учения отцев и соборов церковных Буддей говорит, что, хотя протестанты и не ставят его рядом с св. Писанием, но принимают охотно учение отцев и соборов первых четырех веков, насколько оно согласно с св. Писанием; соборы же последующие отвергают на том же основании, на каком греки не признают некоторых соборов (напр., Тридентского), почитаемых римскою церковию за вселенские[607]. По поводу слов Яворского, будто протестанты в отвержении икон и иконопочитания руководятся корыстолюбием и жаждою к обладанию теми сокровищами, которыми бывают украшены иконы в православной церкви[608], Буддей говорит: «мы учим, что иконам не надо кланяться, но они могут быть терпимы;

некоторые из лютеран позволяли себе ломать иконы, или выбрасывать их из храмов, но мы не одобряем подобных поступков; притом же последние происходили более от неразумной ревности, чем от корыстной страсти к священным сокровищам, или драгоценным украшениям икон. Поэтому, нужно назвать жесточайшею клеветою Яворского, когда он говорит, будто все протестанты, или вся протестантская церковь одобряет подобные поступки (святотатство). Если бы наш митрополит не потерял всякого стыда, он не стал бы вооружаться против нас с такою дерзостию и наглостию».[609]

После этого Буддей защищает от нападений Яворского нравственную жизнь Лютера. На слова митрополита, что ему известны недостатки и слабые стороны жизни «архираввина» протестантов, Буддей замечает, что сведения о Лютере Яворский заимствовал из католических источников – недостоверных и наполненных всякою ложью. Протестанты не отрицают того, что Лютер, как человек, не лишен был некоторых недостатков, от которых не свободны даже люди святые; однако это был человек, одаренный чрезвычайными добродетелями, и вполне способный к тому делу, к которому был призван божественным промыслом[610]. Далее Буддей продолжает: «с какою целию Яворский делает вышеприведенное возражение (против нравственной чистоты Лютера)? Неужели для того, чтобы на этом основании доказать, что учение ложно, так как жизнь Лютера была не безгрешна? Если это так, то он сильно ошибается. Наша вера утверждается не на авторитете Лютера, но на свидетельстве св. Писания: это было раньше нами указано и может быть повторено теперь. Поэтому, пока не докажут нам того, что мы учим чему-либо несогласному с св. Писанием, только напрасно, без всякой пользы, будут бросать слова на воздух (aerem verberant nihilque obtinent).

Кроме того, если жизнь Лютера была не настолько высока, какою бы она должна быть (с чем мы не соглашаемся), то неужели отсюда следует, что и учение его было ложно. Если это справедливо, Яворский дает нам оружие против римской церкви, дело которой он так ревностно защищает и в угоду, которой он обнаруживает такую ревность и даже совершенную ярость против протестантов»[611]. Если католики, и особенно иезуиты, стараются уверить всех в непогрешимости папы, то это учение опровергается самыми ясными доводами и опытом; достаточно указать на то, какую безнравственную и нечистую жизнь вели некоторые римские папы (напр., Александр VI). На эту порочность и безнравственность римских первосвященников протестанты, по мнению Буддея, могут указывать с большим правом, чем католики – сочинять вымыслы о жизни Лютера[612]. По поводу слов Яворского: «весь мир о его (Лютера) делех лукавых ведает»[613]. Буддей спрашивает: «Каких? Если Яворский узнал о них от своих друзей, то пусть он скажет, что это были за дела? Лютер проповедывал истинное евангельское учение и мужественно защищал его, раскрыв вместе с тем тайну нечестия римской церкви и указав многие заблуждения; но был совершенно чужд всякой хитрости, лжи и неправды. Откуда же эти «лукавые дела?». «Оне существуют только в голове Яворского, между тем как он вздумал убеждать других, что они известны всему миру»[614].

Из сказанного ясно, продолжает Буддей, что нужно думать и о следующих словах Яворского: «и вашей слепоте удивляется (весь мир), яко толикому прелестнику во след идосте, и пространного пути ястеся, сластолюбивого жития рачители»[615]. «Удивляемся и мы слепоте Яворского, что он увлеченный суеверием, или по другим каким причинам, не замечает, какие козни русской церкви строят те, от кого он все это заимствовал; а если он предвидел эти козни, то тем более

причинил вреда и гибели русской церкви, членом которой он себя признает, но на самом деле оказался из нее перебежчиком и постыдным изменником»[616]. Далее Буддей останавливает внимание на тех свидетельствах св. Писания, на основании которых Яворский старается доказать мысль, что с лютеранами русским людям не должно иметь общения и дружества:[617] по словам Буддея, приводимые Яворским цитаты из св. Писания не имеют отношения к протестантам и не оправдывают мысли Яворского[618].

В заключение всей полемики с Яворским Буддей говорит: «Вот что, ученейший муж, я счел нужным ответить на обличения Яворского в доказательство невинности нашей церкви, исполняя просьбу твою и других. Сказанное мною будет не неприятно людям ученым и умным, каких между русскими не мало, так как оно направлено к тому, чтобы оказать пользу русской церкви и предотвратить от нее опасности, угрожающие ей со стороны тех, из школы которых вышел Яворский. Если сказаное не понравится друзьям Яворского, или мыслящим с ним одинаково, то они могут понять, si sapient, что они имеют причины гневаться не столько на меня, сколько на Яворского, не знающего границ своей безрассудной и безумной ревности»[619].

Мы подробно изложили содержание «апологии лютеранской церкви» со стороны Буддея. Теперь посмотрим, насколько эта апология тверда и состоятельна в тех пунктах своего содержания, которые представляют догматический интерес и которые соприкасаются с соответствующим содержанием «Камня веры».

Полемика Буддея с Яворским относительно постов не может быть названа сильною. Правда, делая возражение Яворскому против принципиального отрицания поста со стороны протестантов, Буддей делает в полемическом отношении излишнею речь «Камня веры» о посте вообще[620], но за то остальные пункты полемики Буддея положительно слабы. Во-первых, Буддей вооружается против постов внешних и принудительных: будто бы такой характер посты имеют в православной церкви. Но подобное мнение Буддея вполне опровергается идеею «Камня веры» о духовном и внутреннем характере поста, узаконенного верующим православною церковию, идеею, которая проходит чрез содержание всего трактата о посте. Во-вторых, сильнейшим основанием против узаконения постов Буддей ставит понятие христианской свободы. Но этот довод Буддея находит для себя опровержение в учении «Камня веры» об истинном смысле евангельской свободы, который не заключает в себе ничего противоречащего церковным законоположениям о посте[621]. Наконец, Буддей указывает на отсутствие положительных законов о посте, как в учении Христа и Апостолов, так и в учении христианской церкви первых трех столетий.

Нужно согласиться с Буддеем в том, что ни в Евангелии, ни в апостольских посланиях мы не находим узаконения относительно ныне существующих постов, как определенных известным временем и продолжительностию, равно как и сознание первенствующих христиан, признававшее необходимость поста (узаконенного примером Самого Спасителя и местами в евангелиях и посланиях апостольских), не было ограничено положительными законами о постах в определенное время. Но тем не менее церковные законоположения о посте, именно в определенное время, имеют для себя твердое основание в предании церкви, и потому «Камень веры» справедливо доказывает, что «церковь святая, православно-кафолическая, имать полномочную власть, уставляти законы, о урочных некиих постах святых и к хранению тех одолжати верныя своя под совестию»[622]. Таким образом, все

возражения Буддея против постов православной церкви находят для себя сильные опровержения в трактате «Камня веры» о постах.

Не более сильны возражения Буддея и против иконопочитания: его обвинения православных в идолопоклонстве и в отступлении от примера первенствующей церкви находят решительные опровержения в «Камне веры». Так, вопросу об отношении икон к языческим идолам и о смысле поклонения Богу и святым Его изображениям на св. иконах «Камень веры» посвящает большую часть как положительного, так особенно полемического отдела в трактате об иконах. С другой стороны, так решительно высказанное Буддеем мнение о том, что в первенствующей церкви до конца IV века не было икон и иконопочитания, встречает решительное опровержение в «Камне веры»[623]. Даже на частные пункты Буддеевой полемики об иконах мы находим ответы в «Камне веры». Таковы суждения «Камня веры» о соборах Елиберитском и Франкфуртском[624] на определения которых ссылается Буддей в своем отрицании иконопочитания; такова апология Епифания Кипрского[625], письмо которого к Иоанну, епископу иерусалимскому, приводит Буддей в доказательство его будто бы иконоборческих взглядов.

Не более состоятельна полемика Буддея с Ст. Яворским и по вопросу о предании. В этой полемике Буддей старается установить то понятие предания, о котором собственно может быть спор между православными и протестантами. «Нужно обратить внимание», говорит он, «на то, что голос предания понимается иногда таким образом, что под преданием разумеется учение, которое, хотя сначала было проповедано апостолами устно, но потом заключено в содержание св. Писания. Но это понятие предания не имеет особенной важности в виду того, что у нас вопрос состоит преимущественно в том, можно ли допустить предания, отличные от св. Писания и содержащие в себе или учение, которого нет в последнем, или некоторые основания вероучения и нравственности»[626].

О таком понятии предания, конечно, не может быть спора между православными и протестантами, так как одним из существенных признаков апостольского предания, по учению православной церкви, служит его согласие с св. Писанием: православная церковь не имеет и не допускает никаких преданий, отличных от св. Писания и не согласных с его учением. Об этом весьма ясно говорит Стефан Яворский в трактате о св. преданиях. А потому и указанное Буддеем определение спорной области между православием и протестантизмом по вопросу о предании не имеет отношения собственно к православному учению и не касается «Камня веры».

С другой стороны, нельзя не видеть, что указанное Буддем понятие предания – односторонне и узко: под преданием протестантский богослов разумеет только предание догматическое и на основании невозможности доказать существование последнего помимо св. Писания, отрицает предание вообще. Но кроме догматических преданий есть много преданий обрядового, дисциплинарного и экзегетического характера, которые, хотя и не содержатся прямо в св. Писании, но, как согласные с ним и устанавливаемые авторитетом церкви, должны быть признаваемы нами. А потому и апология «церковного» предания в «Камне веры» сохраняет всю свою силу против полемики Буддея.

Из остального содержания апологического письма Буддея представляет для нас интерес изложение протестантского учения об оправдании верою. Но к удивлению, в полемике Буддея мы не находим и подробного и ясного раскрытия означенного учения, ни твердого и ясного его доказательства.

В обоснование этого учения Буддей указывает на некоторые места из посланий апостольских, в которых вера представляется как будто бы едиственным условием оправдания со стороны человека. Несмотря на малочисленность приведенных свидетельств, протестантский богослов утверждает, что учение о единой оправдывающей вере было исповедуемо всеми апостолами, что видно из того, что оно согласно со всем св. Писанием и утверждено было апостольским иерусалимским собором; при этом Буддей замечает, что никаким примером и никаким свиетельством нельзя доказать того, что апостолы учили об оправдании человека отлично и не согласно с протестантами. Но последняя мысль Буддея является совершенно ложною в виду многочисленных мест св. Писания, которые противоречат протестантскому учению о единой оправдывающей вере. Эти последние свидетельства св. Писания Буддей совершенно игнорирует, кроме послания апостола Иакова, о котором он делает следующее замечание: «апостол Иаков в известных своих главах об оправдании человека делами закона только свидетельствует о природе и свойствах истинной веры и показывает, что вера, которая не сопровождается добрыми делами, как своими плодами, nihil minus, quam fidem esse. Об этом свидетельствует и апостол Павел в своих посланиях, так что между означенными апостолами нет противоречия в учении об оправдании[627]. В заключение своей апологиии протестантского учения о единой оправдывающей вере, приведя в пользу означенного учения свидетельства некоторых отцев первенствующей христанской церкви до IV века[628], Буддей вооружается против тех следствий, которые «Камень веры» выводит из означенного протестантского учения[629].

Указанными замечаниями ограничивается вся полемика Буддея с митрополитом Стефаном Яворским по поводу главнейшего протестантского заблуждения об оправдании верою. Очевидно, эти замечания имеют мало значения сравнительно с обширным трактатом (о благих делах), посвященным Стефаном Яворским опровержению указанного протестантского учения.

Общий вывод из разбора апологического письма Буддея мы можем сделать тот, что оно не представляет собою серьезного полемического сочинения против «Камня веры». Из обширного полемического материала, находящегося в последнем. Буддей касается только некоторых пунктов и дает на них ответы, как мы видели, слабые, находящие для себя опровержение в «Камне веры». Такое свойство полемики Буддея отчасти объясняется тем, что он не читал всего «Камня веры», а ограничивался теми выдержками из него, которые сообщены были ему московским другом: на основании этих выдержек, взятых из вступительных частей «Камня веры», Буддей и написал свою апологию «лютеранской церкви».

Но при всей своей слабости в частностях, полемика Буддея имет некоторое значение для характеристики общего духа и направления «Камня веры». Главнейшим упреком митрополиту Стефану Яворскому Буддей ставит католическую тенденцию его «Камня веры». Католицизм, по мнению Буддея, есть основная, потаенная черта догматических воззрений Стефана Яворского и та общая точка зрения, с которой он относится к протестантам.

Таким образом, полемика Буддея отчасти отметила как слабую, так и сильную сторону догматического произведения Стефана Яворского: не имея возможности делать серьезные возражения против полемической части «Камня веры», она в известной мере справедливо оценила положительную сторону его воззрений. Достаточным фактическим подтверждением такого взгляда протестантской

полемики на «Камень веры» служило уже то сочувствие, с которым относились к Стефану Яворскому и его сочинению католики.

Последние считали «Камень веры» явлением, весьма благоприятным для себя и для своего дела в России, не только потому, что он содержал в себе полемику против их врагов, протестантов, но и потому, что в самом догматическом учении его находили основания к сближению между латинскою и русскою церковию. Поэтому при появлении названной апологии Буддея приверженцы римской церкви не нашли возможным остаться в стороне от возбужденного спора, тем более, что Буддей в своем сочинении, как мы видели, весьма часто делал нападения на католиков и на их догматы. Чрез два года по выходе в свет труда Буддея появился в печати ответ на него со стороны католического монаха Риберы[630], прибывшего в Россию вместе с испанским послом, герцогом лирийским, на коронацию императрицы Анны Иоанновны.

В начале своего «ответа» Рибера объясняет причины, побудившие его взяться за дело полемики с Буддеем. Эти причины заключались, с одной стороны, в развитии и успехе лютеранской пропаганды в России, с другой, – в наступательном движении лютеран против римской церкви. По словам Риберы, лютеране уже давно стараются распространить свое влияние на русский народ, хотя и встречают сильнейшее препятствие своей деятельности со стороны верховных пастырей русской церкви. Из них особенно много и усердно потрудился в защиту своей паствы, от лютеранских козней митрополит Стефан Яворский, написавший против лютеран сочинение – «Камень веры». Подобно Давиду, одержавшему победу над Голиафом, Яворский своим сочинением поразил Лютера и его последователей и в то же время дал в руки русских людей такое оружие, которым они и на будущее время могут легко отражать все нападения поборников лютеранства[631]. Однако, несмотря на удар, нанесенный лютеранам книгою Яворского, они не ослабели в своих стремлениях и попытках утвердиться на Руси: чрез год после издания «Камня веры» появилось полемическое против него сочинение, написанное неизвестным автором, присвоившим себе имя лютеранского богослова Буддея. Оно в значительной степени ободрило живущих в России протестантов, оживило в них дух борьбы и пропаганды и укрепило в надеждах на расширение своего влияния в России. Но в названном сочинении содержится полемика не только против Яворского и догматов православной церкви, но и резкие нападения на латинян. Поэтому, в виду общей опасности, угрожающей от лютеран как православным, так и католикам, Рибера и решился написать ответ мнимому Буддею[632].

При этом автор в предисловии замечает, что он спешил составлением своего труда в виду непродолжительного своего пребывания в России; окончив сочинение за три дня до отъезда из Москвы. 28 ноября 1730 года, он оставил экземпляр его одному ученому мужу и поручил ему сделать перевод сочинения с латинского языка на русский. По совету испанского посла, Рибера посвятил свой труд императрице Анне Иоанновне.

Таким образом, Рибера в своем сочинении выступает в роли защитника и поборника как католической, так и православной церкви против враждебных движений лютеранской полемики; он неоднократно замечает, что стремления лютеранства побуждают русских и латинян соединиться вместе и вести борьбу с ним общими силами. Понятно отсюда, что Рибера в качестве защитника русских в борьбе с лютеранством, должен был игнорировать разности между своею и православною церковию, скрывать или примирять существующий между ними

антагонизм как в истории, так и в области догматического учения. Решению вопроса о близости православной, особенно русской, церкви к католической в догматах и обрядах Рибера посвящает значительную часть сочинения, которая по своему интересу заслуживает того, чтобы изложить ее возможно подробно.

По словам Риберы, если и существуют некоторые разности между православною и католическою церковию, то разности не значительные, легко примиримые и притом касающиеся не существенных сторон веры, а обрядов[633]. В области догматического учения православные стоят к католикам гораздо ближе, чем к лютеранам, доказательством чего могут служить ответы греческого патриарха Иеремии на члены Аугсбургского исповедания. Излагая кратко содержание этих ответов, Рибера повсюду находит сходство в догматах греческой и латинской церкви. Так, обе церкви согласно учат: о приснодевстве Божией Матери, добрых делах, как заслугах пред Богом, числе таинств, призывания святых, молитве за умерших, иерархии, предании, благодати Божией, происхождении зла, внешних подвигах благочестия, постах, почитании икон, литергии, как жертве, и монашеских обетах[634]. При этом Рибера находит возможным установить согласие между церквами даже в таких пунктах учения, в которых они положительно противоречат одна другой, – в учении об Евхаристии и целибате священников. Хотя православные допускают причащение под двумя видами, а католики под одним, но и здесь первые стоят ближе ко вторым, чем к лютеранам: одно дело – отрицать присутствие Христа в Евхаристии, и другое дело – принимать Его под одним или двумя видами. И православные признают католический образ причащения, когда младенцам преподают его под одним видом, в котором признают истинное таинство с присутствием Тела и Крови Христовой[635]. По свидетельству Гоара, он приобщал греческих диаконов sub una, свидетелем чего был греческий епископ, не возбранивший этого дела[636]. Доказательством того, что православные в образе причащения близко сходятся с латинянами, служит также следующий греческий обычай: новорукоположенному священнику после возложения на него рук архиерей дает чашу (patena) с святым хлебом, который он долго держит обеими руками и выслушивает наставления епископа. Этот обычай, говорит Рибера, не мог бы существовать у греков, если бы они не признавали, что весь (totus et solus) Христос находится в святом хлебе[637]. С другой стороны, и католики не порицают православных за их обычай причащения sub utraque[638]. В случае необходимости, за неимением латинского священника, они не запрещают и католикам принимать причастие от греков. «Я читал, думаю и мог бы доказать самим делом», говорит Рибера, «что и латинский священник, как и диакон, могут присутствовать в алтаре при совершении службы греческим священником и приобщаться св. Таин по обычаю греков[639]. Таких же согласных и примирительных взглядов держатся латиняне и греки и относительно совершения таинства Евхаристии на квасном или пресном хлебе: как первые не осуждают обычая вторых, так и вторые ничего не имеют против обычая латинян[640]. Точно также по вопросу о целибате нет никакого антагонизма между греками и католиками: из латинских писателей никто не порицал женитьбы греческих духовных лиц до посвящения их в иерархические степени. Как греческая церковь предписывает своим священникам воздерживаться от жен во дни служения, так и латинская установила то же воздержание для своих священников, обязанных ежедневно совершать божественную службу[641].

Если лютеранские писатели указывают на некоторые другие разности в догматах и обрядах латинской и православной церкви, то они также легко

устраняются и примиряются, как и вышеназванные.

Так, Буддей в своем сочинении утверждает, что греки не признают скульптурных и изваянных свящ. изображений, а только – живописные; по его же словам у греков нет изображений Бога-Отца, так как они думают, что Бога, как невидимого и непостижимого Духа невозможно и не должно изображать[642]. В опровержение первой мысли Буддея Рибера ссылается, 1) на ответ 55 третьей части «Православного Исповедания», в котором св. иконы сравниваются с золотыми херувимами в Ветхозаветной скинии, 2) на слова об иконах царя Иоанна Грозного, сказанные Роките и 3) на свидетельства лиц, посещавших русские храмы. На основании этих свидетельств можно судить, что в русских церквах встречаются скульптурные изображения Спасителя не только в алтаре, но и в других частях храма (напр., в Успенском соборе, в Москве)[643]. Показаниями тех же лиц доказывается ложность и второй мысли Буддея, – будто у греков и русских нет изображений Бога-Отца. Напротив, в русских храмах можно замечать эти изображения или в виде трех странников, явившихся Аврааму, или в виде старца, имеющего на лоне Христа, и вверху Духа Св. в виде голубя. А в Успенском московском соборе находится прекрасная картина, изображающая Бога-Отца и Сына, возлагающих венец на Пресвятую Деву, и Духа Св. в виде голубя[644].

Вследствие близости догматов греческой и латинской церкви, православные – греки и русские – всегда благосклонно относились к католикам. Латиняне не чуждаются греков; последние часто воспитываются в Риме, допускаются в католические церкви, коллегии, и службою их нередко пользуется римский первосвященник. С другой стороны, и греки не презирают латинян и почитают их богослужение. «Когда я совершал службу в великом монастыре св. Троицы», говорит Рибера, «с большим благоговением (devotissime) присутствовал при этом православный архимандрит со многими другими»[645]. Точно также и русские не питают чувства вражды и неприязни к католикам; они даже меньше, чем греки, имеют причин к разъединению и недоброжелательству по отношению к католикам. Русский народ принял христианскую веру в то время, когда между греческою и латинскою церковию существовали мир и согласие. Греки, крестившие Русь при княгине Ольге и Владимире, были в унии с Римом, и потому ничего не могли сказать новопросвещенному народу о разделении между восточною и западною церквами. Если впоследствии и произошел между ними разрыв, то русская церковь не принимала в нем никакого участия, была в стороне от греко-латинской распри и на своих поместных соборах не сделала никаких постановлений относительно виновников схизмы[646]. Доказательством согласия и союза русской церкви с латинскою, по словам Риберы, служит Флорентийский собор, на котором присутствовал русский митрополит Исидор: quod antem semel fuit, non erit ita mirum, si iterum fiat, замѣчает Рибера[647]. По причине всего вышесказанного русский народ благосклонно относится к католикам; в этом Рибера имел возможность убедиться во время своего пребывания в России; многие из русских присутствовали при богослужении, которое совершал Рибера; католикам, живущим в Москве, позволено иметь колокола на своих храмах, между тем как лютеранам запрещается употреблять и колокольчики при богослужении[648].

По словам Риберы, к лютеранам греки и русские питают совсем другие чувства. Что первые считают лютеран еретиками, это видно из ответов патриарха Иеремии и из известного дела о Кирилле Лукарисе. Русские также враждебны к лютеранам, доказательством чего может служить речь царя Иоанна Грозного Роките, ответ на

вопрос 91 ч. I «Православного Исповедания» (стр. 72, изд. 1696 года), в котором под еретиками разумеются именно лютеране и кальвинисты, и наконец, отзыв о них патриарха Адриана, напечатанный в предисловии к указанной книге (стр. 4–6)[649]. Неудивительно поэтому, что и Яворский в «Камне веры» резко отзывается о лютеранах, тем более, что они, призванные на Русь для обучения русских людей наукам, оставляя свое дело, вторгаются в область веры и позволяют себе осмеивать религиозные обычаи русского народа[650].

После той части сочинения Риберы, которая содержит в себе решение вопроса об отношении между православною и католическою церквами, имеют интерес замечания в защиту митрополита Стефана Яворского и его «Камня веры».

По поводу замечания Буддея, что Император Петр I не позволил печатать «Камень веры» и осудил его на вечный мрак, Рибера замечает, что автор говорит это без доказательств, так как не в состоянии указать повеления Государя, запретившего и осудившего сочинение Яворского[651]. При этом Рибера от себя делает такой отзыв о «Камне веры»: «в России я не знал ни одного ученого мужа, который бы не имел у себя «Камня веры», не одобрял бы его и не превозносил бы автора его похвалами»[652].

Как мы видели выше, Буддей в своем сочинении, как особенно важное обвинение против Яворского, выставляет его симпатии к иезуитам и приверженность к римской церкви. В опровержение этих слов лютеранского богослова Рибера замечает, что, хотя иезуиты и были сильными врагами лютеран, но не единственными: и все прочие члены латинской церкви, равно как и греки, вооружались против лютеран, а также учили других бороться с ними и в этом случае следовали словам Иисуса Христа, учившего избегать и удаляться от тех, которые отказываются от повиновения церкви (Мф.18:17; ср.2Пет.2:1)[653]. Еще более несправедливо, по мнению Риберы, считать Яворского изменником православной церкви и перебежчиком в лагерь латинян; нельзяя возводить на него такого тяжкого обвинения на том только основании, что в «Камне веры» римскую церковь он называет «невестою Христовою», равно как неосновательно было бы признавать всех греков и русских преданными латинской церкви за то, что Лютера они считают врагом церкви, а лютеранским общинам отказывают в наименовании церкви и именуют их лютеранами и кальвинами[654]. Что Яворский на самом деле предан своей православной, а не католической церкви, показывают его слова: «вем, яко супостат он на папу и на церковь римскую напряже лук свой: обаче стрелы его ядом напоенные, и нас досязают»[655]. «Это ли слова человека, преданного римской церкви, или открыто (expresse) признающего себя членом другой церкви?» – спрашивает Рибера[656]. Но при всей своей любви и верности православию, Яворский, заметив опасность, угрожающую русскому народу от лютеранской пропаганды, не устрашился вступить в союз с латинянами с целию защиты догматов, общих как католической, так и православной церкви[657].

Остальная, большая часть сочинения Риберы имеет характер специальный: содержит в себе или апологию римской церкви от обвинений Буддея в ложности и уклонении ее от истины[658], или направлена к опровержению критических замечаний его на те или другие места «Камня веры». Так, Рибера ведет полемику с протестантским богословом по вопросам – о постах[659], иконах[660], преданиях[661], а также защищает и оправдывает речь «Камня веры»[662], о признаках ложных пророков, относимых им к лютеранам[663].

Мы не имеем в виду излагать всего содержания указанной части сочинения Риберы, так как она имеет своим предметом частный, специальный спор между защитниками католичества и протестантства, спор, не имеющий прямого отношения к «Камню веры». Но для характеристики полемических приемов Риберы и для суждения о том, насколько сильным и основательным оказался защитник и союзник митрополита Стефана Яворского в его борьбе с протестантством, мы считаем не излишним изложить, хотя некоторую часть возражений Риберы на сочинение Буддея, напр., в учении о постах.

Как мы видели выше, Буддей в своих замечаниях против Стефана Яворского старался доказать, что лютеране не безусловно отрицают все посты, но только те из них, которые не соединяются с истинным стремлением к святости и не способствуют нравственной пользе человека. Против этого положения Рибера замечает, что лютеранские символические книги говорят о постах в отрицательном смысле; на самом деле лютеране постов не содержат, и их пасторы не проповедуют об этом; согласно XV члену Аугсбургского исповедания посты не имеют силы умилостивлять Бога и не составляют какой-либо заслуги человека. Поэтому, говорит Рибера, совершенно несправедливо утверждает Буддей, будто лютеране признают посты и притом содержат их по примеру церкви апостольской...[664] Далее Рибера полемизирует с Буддеем по поводу мнения последнего о латинских и православных постах, будто они имеют ложный характер – суеверный, лицемерный, актерский и принудительный. Грекам и латинянам, говорит Рибера, совершенно чужда та мысль, что Богу можно угодить одним постом, без нравственного исправления жизни. Напротив, вместе с св. Златоустом мы думаем, что одно пощение и умеренность в пище недостаточны для спасения, так как воздержание телесное не делает нас совершенными пред Богом[665]. Но тем не менее и внешний культ, хотя без внутренней основы и не совершенный, имеет некоторую цену; его нельзя порицать и считать греховным, подобно тому, как Лютер осуждает и лишает всякого достоинства доброе дело, совершенное язычниками и людьми порочными. Грешник, помогающий бедному, делает доброе дело; иначе худой совет дал бы пророк Даниил царю Навуходоносору: «грехи твоя милостынями искупи и неправды твоя щедротами убогих» (Дан.4:21). Таким образом, и грешник чрез добрые дела может исполнять многие заповеди Божии и человеческие, хотя и не с полным совершенством и без заслуги для себя, при отсутствии помогающей ему благодати[666]. Несправедливы также и другие названия, которые Буддей прилагает к постам латинской и православной церкви. Если он именует их принудительными, то этим показывает, что не полагает различия между правилом, предписанием и принуждением. Если церковные правила действуют на нас принудительно, и, если исполнение их не только не приносит нам заслуги пред Богом, но и не угодно Ему, тогда и всякая заповедь Божия, как в Ветхом, так и в Новом Завете, равно как и всякий закон гражданский, будут иметь такой же принудительный характер, и соблюдение их не принесет никакой пользы и похвалы человеку. Что правила церкви имеют обязательную силу для ее членов, это верно; но что они принуждают – ложно. Обязательство (obligatio) происходит из подчинения нашему закону; принуждение (coactio) – от внешнего на нас действия, которому мы не можем противиться, хотя бы и желали. Поэтому принуждение подавляет свободу человека и не приносит ему ни заслуги, ни наказания[667].

После речи о характере и смысле постов, узаконяемых латинскою и православною церковию, а также после краткого изложения отрицательных мнений

о посте и доказательства той мысли, что церковь имеет право как вообще издавать законы для своих членов, так и в частности правила относительно постов[668], Рибера останавливает внимание на том, признаваемом Буддеем бесспорным и несомненным, положении, будто никаким примером и свидетельством древности нельзя доказать обязательной силы церковного поста[669]. В опровержение такого взгляда Рибера приводит каноны некоторых соборов (лаодикийского и гангрского) и многочисленные свидетельства св. отцев церкви I–V веков, а также апостольское правило 68, из которого видно, что и в то время обязательно было для христиан соблюдать пост, и что виновные в его нарушении, как за смертный грех, поражались анафемою[670].

Если Буддей в своем сочинении приводит некоторые святоотеческие свидетельства, будто бы неблагоприятные только что высказанной мысли, то, по объяснению Риберы, эти свидетельства нужно относить не к постам, а к тем из еретиков, (энкратитам, маркионитам и евстафианам), которые гнушались и отказывались от некоторых родов пищи, как нечистых по своей природе[671].

Далее Рибера опровергает те основания, на которых Буддей старается доказать свою мысль о свободном отношении древних христиан к посту и об отсутствии для них каких-либо определенных законов относительно этого предмета. Так, Буддей толковал в свою пользу некоторые места из посланий св. Апостола Павла (1Кор.10:25–27; Кол.2:16, 20–22)[672]. Рибера с своей стороны возражает, что при сравнении указанных слов Апостола с другими (Рим.14:20–21) они ничего не говорят в защиту Буддея: Апостол советует верующим хранить воздержание и учит, что в христианстве упразднен закон Моисеев относительно пищи и потому вооружается не против постов и прав церкви относительно их узаконения, но против тех из иудеев, которые и с переходом в христианство желали соблюдать требования Ветхозаветного закона[673].

В доказательство той же мысли Буддей ссылается на свидетельства некоторых св. отцев церкви[674]. По словам Риберы, этот способ аргументации Буддея не достигает своей цели. Так, свидетельство Иринея Лионского , которым пользуется Буддей для доказательства того, что в первенствующей христианской церкви не было никаких положительных законов относительно поста, на самом деле доказывает совсем не то, что хочет доказать Буддей, именно: из слов Ириней видно, что с давних времен соблюдался в христианской церкви пост пред св. Пасхою. Если и существовало различие в его продолжительности, то, как объясняет св. Ириней, оно произошло от невнимательности и простоты предстоятелей некоторых церквей: следовательно, сначала этого не было, и вся христианская церковь была в согласии относительно поста св. Четыредесятницы. Неодинаковая продолжительность этого поста в древнейших церквах зависела от различия во времени празднования Пасхи, которое (различие) окончательно было устранено на первом вселенском соборе и таким образом было достигнуто согласие между асийскими и римскою церквами в спорном вопросе о Пасхе[675]. Если Буддей ссылается на свидетельство Тертуллиана, то показание его, как относящееся к тому времени, когда он перешел в монтанизм, не заслуживает доверия[676]. Совершенно ложно также понимает Буддей толкование Вальсамона на 50 правило Лаодикийского собора. Хотя протестантский богослов и сознается, что указанным правилом для всех членов церкви узаконяется пост св. Четыредесятницы, но тем не менее находит возможным допустить, что отцы собора, полагая этот канон, не имели в виду совершенно уничтожить прежнюю свободу христиан относительно

поста, причем в доказательство последней мысли ссылается на толкование Вальсамона[677]. По словам Риберы, Буддей высказывает здесь совершенно ложную мысль: Вальсамон в толковании на 50 правило Лаодикийского собора утверждает, что даже тяжким больным, близким к смертной опасности, во дни св. Четыредесятницы возбраняется мясная пища и дозволяется только рыбная[678]. Это толкование, по мнению Риберы, послужило основанием чрезмерной строгости поста у русских в св. Четыредесятницу: не только в простом народе, но и среди ученых людей указанное толкование Вальсамона признается законом и никому не дозволяется в Великий пост (даже больным, по совету врачей) вкушать мясную пищу[679]. Но подобная строгость поста, по мнению Риберы, излишня и неосновательна: церковные правила в некоторых случаях (слабости тела, преклонного возраста и крайней необходимости) позволяют разрешать и ослаблять пост[680]. Впрочем, и русским людям не чуждо понимание верного и истинного смысла церковных правил относительно поста: митрополит Стефан Яворский, на основании церковных канонов, разрешал людям больным во время поста употреблять мясную пищу, как видно из его письма к великому князю (celsissimum Prineipem) Борису Иоанновичу, писанного 22 августа 1720 года[681].

В заключение полемики с Буддеем по вопросу о постах, Рибера опровергает те основания в пользу мысли о свободном отношении древних христиан к посту и об отсутствии положительных правил относительно последнего, которые его противник старался находить в свидетельствах св. отцев и писателей церковных: Епифания, Феодорита, Сократа и Созомена[682]. По мнению Риберы, эти свидетельства не содержат в себе ничего благоприятного для Буддея. Если на основании их последний старается вывести то заключение, что во времена древней христианской церкви не было никаких писанных законов относительно поста, то вопреки этому можно указать на *предание церковное*: в существовании постов с самых древнейших времен христианства убеждают нас свидетельства соборов, св. отцев и практика церкви апостольской[683].

Из указанных замечаний Риберы на учение Буддея о постах можно видеть, что латинский монах серьезно отнесся к делу полемики с протестантским богословом. Он подробно и внимательно изучил сочинение Буддея и представил довольно сильное опровержение его догматических взглядов. Как мы видели, Рибера в своих критических замечаниях шаг за шагом следит за содержанием «письма» Буддея и старательно отмечает все его слабые стороны и недостатки. Так, в учении о постах он указывает на противоречие во взглядах противника с учением символических книг лютеранства, а также с жизнию и поведением лютеран, обличает в непонимании истинного духа и смысла латинских и православных постов, в неправильном, произвольном и даже заведомо ложном толковании как свидетельств св. Писания, так и отцев церкви и церковных писателей. Точно также и в полемике Риберы с Буддеем по вопросу об иконопочитании[684] можно находить немало важных и сильных доводов против лютеранского учения. Более слабою представляется нам аргументация Риберы в учении о св. предании[685]: она содержит в себе мало нового и оригинального, повторяя доводы, давно известные в богословской полемике между католиками и протестантами.

Но говоря вообще, та часть сочинения Риберы, которая посвящена опровержению богословских мнений Буддея, имеет свое значение: наряду с краткими и общими замчаниями против последнего, она дает много важных и сильных доказательств ложности протестантского учения, которые могут служить

существенным и ценным дополнением полемической части соответственных трактатов «Камня веры».

При этом не излишне заметить, что некоторые доводы против учения Буддея, Рибера заимствует непосредственно из наблюдений над религиозно-нравственною жизнию лютеран, что придает им (доводам) особенную ясность и характерность. Так, Рибера передает рассказ о проповеди одного немецкого пастора в Москве, говоренной в 1727 году. Темою проповеди был вопрос книжника Иисусу Христу: «*что благо сотворю, да имам живот вечный?*» – и отвт на него Спасителя: «*аще ли хощеши внити в живот, соблюди заповеди*» (Мф.19:16–17). «Ужасаюсь», повествует Рибера, «как начал говорить этот анти-евангелический пастор. *Глупо вопрошающему нужно было и ответ дать глупый.* Тысячу раз слышал этот человек, что Христос учил оправданию чрез веру; однако удрученный (molestus) этими словами и как бы сомневающийся в их справедливости, он опять спрашивает Христа. Поэтому и ответ дается ему, как глупому: «*соблюди заповеди*»… Не должно ли это лютеранское учение (об оправдании верою) назвать нечестивым, как и называет Яворский? Если лютеране скажут, что они не одобряют безумия пастора, то последний может возразить, что он так учит на основании учения Лютера о единой оправдывающей вере[686].

Но при составлении своего сочинения Рибера имел не одну только цель – опровержение догматических мыслей Буддея. Подобно тому как последний в своих возражениях на «Камень веры» старался представить протестантство исповедною формою, весьма близкою к православию, так и Рибера, кроме указанной цели, имел особенное намерение – доказать сходство между католичеством и православием в отношении к догматам веры. В своем сочинении он неоднократно и с особенною силою высказывает ту мысль, что католиков и православных отделяют друг от друга только неважные и несущественные отличия, притом относящиеся более к области обрядов, чем догмаТов.На изобретение доказательств в пользу последней мысли Рибера употребил немало труда, искусства, и остроумия. Но нельзя сказать, чтобы достиг своей цели: догматические разности между православием и католичеством настолько глубоки и важны, что примирить или сгладить их, при всем желании, нет никакой возможности. Поэтому-то и Рибера, взявший на себя эту задачу, в своих доказательствах допустил много одностороннего, искусственного и фальшивого.

Как мы видели, в его сочинении много говорится о сходстве догматов католической и православной церквей: Рибера старательно отмечает все те пункты, в которых православное учение может быть сопоставлено с католическим. Но при этом он не обращает внимания на другую сторону дела – на действительные разности, существующие между тою и другою церковию; напр., совершенно игнорирует латинское учение об исхождении Св. Духа и от Сына, о папстве, чистилище, индульгенциях и друг. С другой стороны, если и констатирует некоторые пункты несходства между католическим и православным учением, то или старается представить их не имеющими важности, или сблизить и согласить между собою.

Так, по мнению Риберы, относительно способа причащения католики и православные весьма близко стоят друг к другу: различие между ними не в существе, а в обрядности. На основании некоторых обычаев греческой церкви Рибера совершенно произвольно и необдуманно заключает, будто и православной церкви не чуждо причащение sub una в католическом смысле. Точно также искусственностию и лживостию отличается делаемое Риберою сближение между целибатом римских священников и брачною жизнию православных: отрицание в

принципе брачной жизни и воздержание от нее временное, ради духовно-нравственного преспеяния, мало имеют общего между собою.

Кроме доказательств близости догматов, исповедываемых римскою и русскою церковию, Рибера, как мы видели, старался и историческим отношениям между ними приписать характер мирный и дружелюбный. По его словам, русская церковь, чуждая греко-латинских споров, не имела причин к разъединению с церковию римскою и всегда находилась в союзе с нею. Но говоря так, Рибера совершенно забывает, или лучше – намеренно игнорирует ту ближайшую, тесную связь, которая всегда существовала между церквами греческою и русскою, связь, по которой мы, русские, заимствовали от греков не только учение, обряды, богослужение, но и характер отношений к другим исповеданиям: если греки неблагосклонно относились к католикам, считали их еретиками, чуждались их общения, то и русские не могли относиться иначе, не могли быть в союзе с ними. При этом совершенно напрасно и вопреки истине утверждает Рибера, будто Греки, крестившие при св. князе Владимире русский народ, ничего не сообщили ему о разногласиях между своею и римскою церквами. Известно, что уже в символе веры, составленном греками для новопросвещенной Руси, содержится предостережение от латинян и их учения. Известно также, что весьма рано (в XI в.) появляются у нас на Руси и полемические сочинения против исповедников католической веры, каковы: слово преп. Феодосия печерского о вере варяжской, послание русского митрополита Иоанна II к папе Клименту III и «стязание с латиною» митрополита Георгия.

* * *

На книгу Риберы весьма строгую критику написал Феофан Прокопович. Но в своих замечаниях он не входил в разбор собственно богословских мыслей Риберы, не делал оценки его труда, как полемического сочинения против протестантов: Феофан посмотрел на сочинение Риберы с политической точки зрения и с этой стороны нашел в нем много вредного и опасного как для православной церкви, так и для русского государства. «А по примечанию моему усмотрил я», писал он «Сиятельнейшим Господам Министрам», что в «книжице сей (кроме гнусного штиля и стыдного, как в латинском языке, так в богословских и исторических учениях, неискусства и весьма грубого невежества, в чем автора сего нам обличатъ зде не нужда) много посеяно плевел, которые зело угодны не един вред и Церкви и Государству Российскому учинить. Понеже Риберины не на одном в сей его книжице месте видимые лжесловесия таковой в себе яд содержат, что одни из них могут другим Государствам, в мире или в союзе, с нами пребывающим, податъ на нас подозрение, яко бы о нашем к ним недоброхотстве», а другие подметуют соблазн самому Российскому народу к междоусобной смуте и раздору, некая же, суть к обоим таковым пакостям устроенная»[687]. В чем и где, однако, Феофан усмотрел такие серьезные опасности? А в том, что сочинение Риберы могло подать повод иностранцам думать, что русские питают приязнь к католикам и ненависть к протестантам. Главный порок в сочинении Риберы, по мнению Прокоповича, тот, что он «всех сплошь протестантов (из которых многое число честные особы и при Дворе и в воинском и гражданском чинах рангами высокими почтены служат) неправдою и неверностию помарал, из чего великопочтенным особам не малое учинил огорчение, и пристатием их монархию Российскую и потому во первых самую Монархиню попрекает»[688]. Но по духу того времени, к которому относится отзыв Феофана Прокоповича, сказать что-либо невыгодное про немцев-лютеран,

действительно, составляло весьма важное преступление, за которое можно было опасаться тяжких гонений…

* * *

До сих пор мы говорили о самых важных моментах заграничной полемики по поводу «Камня веры», когда она сосредоточивалась вокруг имени протестантского богослова Буддея. По изложенным не ограничился в иностранной печати спор о личности митрополита Стефана Яворского и о его религиозных убеждениях. На другой год по выходе в свет апологии лютеранской церкви Буддея появилось за границей, без обозначения автора, сочинение под названием: Genius Stephani Javorscii quondam Metropolitae Resanensis et Muromiensis, ex ejus opera posthumo Theosophico Petra fidei dicto, in epistola familiari develatus. An. 1730.

Уже из самого названия сочинения видно, что оно ставит своею задачею определение общего духа и характера воззрений Стефана Яворского, проводимых в его «Камне веры». Главная мысль, раскрываемая автором та, что мотивом к написанию «Камня веры» служила не любовь Яворского к истине и не ревность о своей православной церкви, а его тяготение к латинству и заимствованная от последнего ненависть к протестантам. Доказательство в пользу своего суждения автор видит в самом содержании «Камня веры»: в нем Яворский насколько сильно и резко опровергает протестантские мнения, настолько же искусно и старательно щадит, и скрывает от внимания читателей догматы католичества. Между тем известно, что русская церковь в своем исповедании имеет отличие не от одних только лютеран и кальвинистов; от латинян отделяют ее разности, более важные и существенные, чем от протестантов[689]. Эту неполноту и односторонность в сочинении Яворского нельзя объяснять тем, что он имел в виду ближайшую опасность для православной русской церкви именно со стороны протестантов, которые, пользуясь свободою и благосклонным приемом в России при Императоре Петре I, приносили немалый вред русской церкви, пропагандируя в русском народе свое вероучение и совращая его с пути православия[690]. По мнению автора, если Яворский считал лютеран самыми опасными врагами последнего, то он впадал в неведение и сильно ошибался[691]: такими врагами для русских были католики. Если допустить, что лютеране и пытались иногда пропагандировать на Руси свое учение и делались виновными в отпадении некоторых русских от своей веры, то все-таки они – менее вредны для православия, чем католики: от лютеран опасность угрожает только частным лицам, и ее легко предупредить и устранить; папство же стремится вредить всей русской церкви и политическому положению государства. Сами деятели латинской пропаганды не скрывают этих целей. Всем известно, что римский первосвященник приписывает себе власть над всеми, кто исповедует христианскую веру, в какой бы стране они ни находились. Кто не знает, с каким усердием и искусством латиняне стараются распространить эту мнимую свою власть на всех христиан? И русская церковь составляет предмет давних желаний и усиленных домогательств со стороны латинян[692]. Поэтому сильные опасности, угрожающие русскому народу от католиков, делали необходимым для Стефана Яворского принять соответственные меры к ограждению от них паствы и в своем сочинении коснуться разностей между православием и католичеством.

К тому же побуждало автора и самое название сочинения: в труде, который горделиво выдается как бы за *лидийский* камень, на котором в совершенстве испытывается всякое учение веры, или за *скалу*, на которой крепко утверждена истина, сильная для отражения всяких нападений и заблуждений, игнорирование

латинских разностей от православия является важным и непростительным недостатком[693]. Чем же объяснить его? Тем, по мнению автора, что митрополит Стефан Яворский питал твердые и несомненные симпатии к латинству: он учился в католических школах и вместе с учением заимствовал обычаи, характер и наклонности латинян[694]. Доказательством этого служит его способ полемики с лютеранами в «Камне веры»: по обычаям и правилам своих учителей он произвольно и не без фальши из лютеранского учения выбирает пункты для полемики и потом свободно опровергает их; приводя свидетельства из св. Писания и св. отцев церкви, он смело придает им свой смысл, благоприятный для его мнений, а бесцеремонностию в обвинении противников, остротою злоречия, за отсутствием лучших средств для борьбы, и предвосхищением себе победы – он не только повторяет, но и превосходит своих учителей – латинян; «вообще – не своим, но их умом писал и на чужом осле пахал»[695] – замечает автор о Яворском.

Таким образом, последний был для латинян человеком, весьма полезным и вполне пригодным для их дела – распространения католического влияния в России, которое было тем более желательно для приверженцев папства, что в царствование Петра I они не находили благоприятных условий для своей деятельности в России. Благосклонный прием, который был оказан русским Государем протестантам, беспокоил католиков и вызывал в них неприятные чувства: для противодействия протестантам католики и воспользовались благорасположением к ним Яворского и чрез него излили свою ненависть к первым[696]. Служа интересам католической пропаганды и возбуждая русских против протестантов, Яворский своею тайною целию ставил порвать добрые отношения между теми и другими и тем подготовить почву для сближения православных с латинянами. Известно, что в юго-западной России как православные, так и протестанты, одинаково терпят притеснения от папистов и ведут с ними борьбу общими силами: своим сочинением Яворский и имел в виду разрушить этот взаимный союз православных и протестантов, поселить между ними вражду и ненависть и чрез то облегчить для католиков их задачу – подчинить своему влиянию тех и других. А что это опасение – не напрасное и не ложное, показывают то сочувствие, с которым книга Яворского была принята в католической среде, и усердие, с которым паписты стараются распространить ее в возможно широкой степени[697].

Если допустить, что Яворский при составлении своего сочинения и не имел указанной цели, писал с добрыми намерениями и не предвидел могущих произойти последствий, то все-таки он оказал большую услугу католикам: слишком известно искусство латинян, чтобы можно было думать, что они не воспользуются благоприятными условиями для своего дела в России[698].

Помимо сказанного Стефан Яворский принес своим сочинением тот вред, что возбудил в русском народе религиозные споры и прения с протестантами; а споры относительно веры, когда они выходят за пределы кафедры и школы и вторгаются в народ, подобно буре, разрушительно могут действовать на государство[699]. По мнению автора, истина скорее может быть достигнута и яснее понята без прений и споров; а таинства веры, превышая ум человеческий, служат предметом исследования только в школах; для обыкновенных же людей – темны и непонятны. А потому и возбуждением религиозных споров ничего доброго не достигается, а только разжигается и воспитывается вражда к людям, не согласным с нами во мнениях. И по свидетельству христианской истории, вера и благочестие в людях

процветали особенно тогда, когда не было религиозных распрей; в наше время при распространении христианства между язычниками можно также наблюдать, что чем ограниченнее познание, тем более процветает благочестие и добродетель. Наоборот, благодаря религиозным спорам, исчезает в людях дух христианской любви, погибает добрая жизнь, и все дело религии полагается только в уме и на языке, а не в сердце и на самом деле[700].

Все вредные последствия от «Камня веры», проповедывающего симпатии к католикам и ненависть к протестантам, предвидел своим великим умом Император Петр I и потому не допустил к печати сочинение Яворского, осудив его таким образом на вечное забвение[701].

Несмотря, однако, на неблагоприятный отзыв, сделанный о Стефане Яворском в рассматриваемом сочинении, автор сознается, что в России личность митрополита Яворского почиталась весьма высоко: по обширной учености, силе красноречия, твердости и искусству в поражении врагов, а также по ревности о славе Божией и о благе православной церкви, он сравнивался с Василием Великим и Иоанном Златоустым[702]. Не находит возможным также скрывать того обстоятельства, что «Камень веры» в нашем отечестве имел огромный успех: первое его издание разошлось весьма быстро и вскоре потребовалось другое[703]. С другой стороны, анонимный противник митрополита Стефана признает делом весьма трудным написать опровержение на «Камень веры»; хотя, по его мнению, эта трудность обусловливается не существом дела, о котором было многократно писано и исследовано до Яворского, а способом полемики. Дело в том, что в «Камне веры» в качестве доказательств мыслей автора приводится большое количество свидетельств из св. Писания и св. отцев церкви. Для восстановления истины необходимо исследовать подлинный смысл всех этих свидетельств, во всей полноте восстановить свидетельства сокращенные и освободить их от софизмов автора, так, чтобы для читателя ничего не оставалось сомнительного и недоуменного. Но это был бы громадный и притом неблагодарный труд: немного нашлось бы людей, которые с терпением и без скуки решились бы читать подобное сочинение. Наконец, в данном вопросе имеет значение и язык, на котором написан «Камень веры», малоизвестность его за границею и трудность вести на нем полемику с митрополитом Стефаном Яворским[704].

Из изложенного содержания сочинения Genius Stephani Javorscii… мы можем видеть, что неизвестный автор высказал весьма резкое и несправедливое мнение о Стефане Яворском: он считает его не более и не менее, как орудием латинской пропаганды в России, сознательно и намеренно действовавшим в пользу католического влияния в нашем отечестве. Но тем не менее доказательств такого серьезного обвинения на православного русского митрополита автор не представил: высказанное им суждение является не плодом глубокого и всестороннего изучения личности и религиозных убеждений Стефана Яворского, по произвольным личным предположением. По крайней мере те данные, которые сообщаются автором о Яворском, как-то: воспитание его в католических школах, усвоение им от своих учителей некоторых приемов богословской полемики с протестантами и игнорирование в его «Камне веры» вероисповедных разностей православия и католичества – сами по себе не дают еще права заключать о привязанности его к латинству в такой степени, чтобы отождествлять его с деятелями католической пропаганды. Все, что в рассматриваемом сочинении относится к характеристике Стефана Яворского, может некоторым образом служить

к объяснению возможности католического влияния на богословское его образование, но не в той мере, в какой указывает анонимный автор.

При всем том в суждениях последнего есть и некоторая доля правды. Так, автор совершенно справедливо отмечает неполноту и односторонность в содержании «Камня веры», вследствие чего изложение разностей между православным и католическим учением не нашло себе места на страницах сочинения Яворского. Эту особенность нельзя объяснять исключительно тою ближайшею целию, которую имел в виду «Камень веры» – полемикою с протестантами, так как указание догматических отличий православной церкви от католической в некоторых пунктах вероучения требовалось самым существом дела. В своем месте мы указывали на зависимость «Камня веры» от католической богословской литературы и видели, что в некоторых его трактатах особенности католической догматики не только не выставляются на вид читателю, но и вносятся в православное учение, как его неотъемлемые, существенные черты…

* * *

В 1731 году было написано в Тюбингене сочинение Георгия – Бернарда Бюльфингера под названием: Stephani Javorscii metropolitae Resanensis et Muromiensis Discursum de poena haereticorum noviter ab ecclesia se evellantium, ex opera illius polemico, quod non ita priden Rutenico sermone prodiit, in latinum idioma translatum et notulis adavctum suis, die dec. anni MDCCXXXI. Для характеристики суждений «Камня веры» по вопросу о наказании еретиков считаем не излишним познакомить читателя с содержанием означенного сочинения.

После предварительных общих замечаний о «Камне веры», автор говорит о цели своего сочинения: «я пишу не для того, чтобы показать свой ум или ученость, а с тою целию, чтобы, хотя в кратких чертах, воспроизвести в памяти сказанное нашими богословами в защиту своих догмаТов.Яворский заимствует свои аргументы из Беллярмина; отсюда же берет и ответы на доказательства наших. То же сделаю и я: приведу доводы протестантов из сочинения тюбингенского богослова Theod. Thummii, написанного против Беллярмина»[705]. Вслед за этим идут возражения автора на разные места трактата о наказании еретиков и прежде всего на вступительную его часть. Приведем важнейшие из замечаний автора.

По поводу слов «Камня веры»: «изволися нам зде опасно рассмотрети вопрос, о наказании еретиков, ново от церкве святыя отскачущих. Подобает ли таковых, от церкве святыя отчужденных, мирскому суду предавати в наказание?»[706] – протестантский богослов рассуждает о различии суда церковного и гражданского. Церковь, по словам автора, предметом своего суда имеет исследование о ложных еретических догматах, их значении и степени упорства еретиков. Если она замечает, что еретик упорно заблуждается, и притом в существенных пунктах веры, извергает его от себя, лишает прав сына и заботы матери, – предает мирскому суду. Но этот суд исследует другие вопросы, именно: какую важность ересь имеет для государства, каковы жизнь и нравы еретиков; спокойно ли ведут они свое дело, или возмущают народ; повинуются ли власти, или нет. Если окажется, что с гражданской точки зрения (civiliter) еретик не виновен, то и не должно наказывать его, как человека и гражданина; но, как еретика, следует подвергать заключению, в тех видах, чтобы он не распространял своего заблуждения и тем не вредил государству. Но другое дело, если еретик производит возмущение в народе, угрожает спокойствию государства, вместе с ересью соединяет и преступления: в последнем случае его можно подвергать и суду гражданскому и даже предавать смерти, если

того требует государственное благо. Таким образом, церковь справедливо предаст еретика мирскому суду для испытания и, смотря по его исходу – наказанию. Но должно проводить различие в понятиях: церковь извергает от себя еретика и требует его наказания; предает его мирскому суду для испытания, исследования, и предает для наказания: наказывает его за гражданские преступления, с ересью связанныя, и наказывает за ересь[707].

На слова «Камня веры»: «не яве ли есть всем, яко наказание своевольным тако есть потребно, якоже стремлению конску брозды и узда»[708] – протестантский автор замечает: «это – весьма справедливо, будет ли наказание исходить от церкви, или государства. И наши богословы учат, что еретики должны быть сдерживаемы и ограничиваемы, но не убиваемы: наказание не уничтожает виновнаго, но сдерживает его, подобно тому, как и удила не губят коней, но только сдерживают их»[709].

По поводу заключительных слов к предисловию трактата: «не и закон ли глаголет? яко всяк злословяй отцу или матери своей, смертию да умрет»[710] – говорится, что эта заповедь уже не соблюдается в Новом Завете, не имеет отношения к еретикам и ничего не доказывает. Если бы эта заповедь не была смягчена в Новом Завете, то должны бы подвергаться смертной казни все дети, оскорбляющие своих родителей, чего однако мы не видим на самом деле[711].

После предисловия автор подвергает критическому разбору доводы «Камня веры» в пользу мысли, что еретиков «достойно есть и праведно мирскому суду предавати в наказание»[712]. В первой главе положительной части трактата эта мысль доказывается на основании Ветхозаветных законов и примеров наказания смертною казнию идолопоклонников и ложных пророков. По поводу этих аргументов автор замечает следующее: 1) Моисеевы законы относительно людей, уклонявшихся в идолопоклонство, и ложных пророков, были временные, имевшие применение только к Ветхому Завету и, как таковые, не могут простирать своего действия на еретиков христианских; 2) последние не могут быть отождествляемы с Ветхозаветными идолопоклонниками и ложными пророками, которых закон Моисеев казнил смертию. Хотя еретики из своих мнений и делают идолов и в этом смысле могут быть названы идолопоклонниками, но отсюда еще не следует, что и наказание для них должно быть общее с последними: и лихоимцы в Слове Божием именуются идолослужителями (Еф.5:5); но следует ли отсюда, что и они должны быть подвергаемы смерти? Грех идолопоклонства более тяжек, чем грех еретичества, а потому и наказание для подвергшихся первому должно быть большее, чем для подвергшихся второму. И иудейской церкви не чуждо было сознание различия между идолопоклонством и ересью: саддукеи были еретики, и, однако, в иудейском народе не ставились рядом с идолопоклонниками и, подобно им, не побивались камнями; 3) сами ревнители смертной казни еретиков не признают за Ветхозаветными законами относительно указанных лиц значения постоянных и неизменных правил, имеющих отношение к еретикам церкви христианской, что видно из того, что на самом деле они не исполняют этих законов и не предают еретиков истреблению[713]; 4) Ветхозаветные примеры смертных казней над идолопоклонниками и лжепророками ничего не доказывают, так как это были меры чрезвычайные, употреблявшиеся по непосредственному повелению Божию, и притом они касались таких преступников, с которыми не могут быть отождествляемы еретики Новозаветные[714].

Во второй главе трактата приводятся «Камнем веры» доказательства из св. Писания Нового Завета. Все они встречают сильные возражения со стороны протестантского богослова. Так, по поводу Мф.18:17, последний 1) замечает, что здесь речь идет не о еретиках, а о частных проступках христиан друг против друга. «Аще же согрешит к тебе братъ твой, иди и обличи его между тобою и тем единем»... (Мф.18:15). «Но еретик – не брат, но враг; грешит не против тебя или меня, но против всей церкви: грешит не тайным образом, но всенародно и открыто, а потому публично должен быть и исправляем; погрешает более в области теоретического учения, чем нравственной, каково оскорбление одним христианином другого; 2) указанное место из Евангелия отнюдь не доказывает того, что еретиков должно подвергать смертной казни, так как в противном случае должны быть убиваемы и все те, которые не желают примириться с своими оскорбителями: в цитованном месте св. Писания ничего другого не повелевается, как только удалять из христианского собрания такого члена, который несмотря на все братские вразумления и увещания, не желает примириться с своим ближним[715].

По поводу указанных слов Спасителя автор вооружается против правильности первого заключения пятой главы «Камня веры»: «еретиков достойно и праведно есть анафеме предавати. Убо достойно есть и умерщвляти»[716]. Непозволительно от духовного рода наказаний делать переход к наказаниям гражданским. Пьяница, упорно пребывающий в своем пороке и не кающийся, может и должен быть отлучен от церкви, но на этом основании не может быть убиваем. Упорного грешника Христос повелевает считать за язычника и мытаря; но Он не предавал смерти язычников, а благосклонно призывал их к покаянию; следовательно, или пример Христа не согласуется с проповедуемым им учением, чего нельзя допустить, или смысл этого закона не тот, который придает Яворский[717].

По поводу Иоанна 2:15, автор говорит, что многое не достает для того заключения, которое на основании приведенного места св. Писания делает «Камень веры»: Христос изгнал бичем торжников из храма; следовтельно, и гражданское начальство должно мечем или огнем прекращать жизнь еретиков. Есть различие между Христом и мирским начальством, изгнанием из храма и смертною казнию, бичем Сына человеческого и мечом судьи гражданского, между профанациею храма и заблуждением в области христианского вероучения и, наконец, в том, что прилично Ветхозаветному храму, и что – христианской вере. Если Христос изгнал торжников из церкви, то отсюда еще не следует, что еретиков должно казнить. 1) Покупателям и торговцам при иерусалимском храме было назначено каждому свое место; между тем они вошли в самый храм, назначенный для молитвы, а потому были удалены с места, им не подобающего. Чье преступление больше или меньше – еретиков ли, или этих торговцев – сказать трудно, так как есть вещи разнородные, которые не могут быть сравниваемы между собою. Одно достоинство – храма еврейского, другое – христианской веры; одно оскорбление св. месту чрез коммерческие мирские дела, другое – чрез заблуждения в учении. 2) Если допустить, что еретиков должно изгонять из храма, то это наказание будет относиться к лишению их права участия в богослужении вместе с верными, но не к смертному наказанию. Удаление из храма может сопровождаться изгнанием и из гражданского общества, но это не то же, что смертная казнь[718].

По мнению протестантского богослова, не могут оправдывать мысли «Камня веры» цитируемые им места из св. Писания – Мф.7:15; Деян.20:29, по следующим основаниям. 1) Христос Спаситель сравнивает еретиков с волками, разбойниками

не в отношении к наказанию, но в отношении к их характеру и вреду, который они приносят, а также в отношении необходимой против них предосторожности и бдительности. 2) Иоанн Креститель называет фарисеев ехиднами (Мф.3:7), а Христос – змиями (Мф.23:33), Ирода также именует Он лисицею (Лк.13:32), а злых начальников народа Сам Бог сравнивает с волками (Иез.22:27). Ужели на этом основании всех их должно было предавать смерти? 3) Если даже допустить возможность сравнения еретиков с волками в отношении к наказанию, то и тогда несправедливо будет заключение к их смертной казни. Принимая во внимание характер и свойства еретиков, должно сказать, что это – волки в не собственном, а в духовном смысле, а потому и борьба с ними должна вестись не вещественными, но духовными мерами и средствами[719].

Несправедливо также, по словам протестанта, пользуется «Камень веры» для доказательства своего ложного положения (Рим.13:4, 1). Здесь под мечем мирского начальства разумеется не только наказание; но вообще судебная власть, высшее право которой есть право жизни и смерти. Следовательно, не напрасно носит меч и тот начальник, который, смотря по роду преступления, наказывает виновного или мягко, или снисходительно, или жестоко. 2). На основании приведенного текста св. Писания нельзя делать заключения: начальство может наказывать смертию тех, которые ее заслуживают; следов., еретики заслуживают смертную казнь; но должно заключать так: если еретики заслуживают наказание, то гражданская власть справедливо может их наказывать. Но заслуживают ли еретики именно наказания смертию – об этом в цитованном свидетельстве св. Писания ничего не говорится. 3) Всякий начальник есть слуга Божий для наказания злых, но не всех для наказания смертного; в противном случае он должен был бы умерщвлять всех грешников: пьяниц, скупых, расточительных и т. п. … Если признать, что в сравнении с этими людьми еретики более виновны, так как они возмущают народное спокойствие целой вселенной, то не все они заслуживают одинакового наказания: одни из них только лично заблуждаются и не распространяют своей ереси между другими; иные, хотя и делают это, но не возмущают спокойствия государства. Поэтому, если и позволительно предавать смерти некоторых еретиков (богохульников, раскольников), то не всех безусловно[720].

Равным образом, по мнению Бюльфингера, приводимые в «Камне веры» свидетельства св. Писания о действиях св. Апостолов – Петра в отношении к Анании и Сапфире (Деян.5:10), Павла в отношении к Елиме волхву (Деян.13:8–11), кориноскому блуднику (1Кор.5:5) и Именею и Александру (1Тим.1:20) на самом деле не доказывают главной мысли трактата. Так, св. Апостол Петр не непосредственно поразил смертию Ананию и Сапфиру, но только возвестил имевшее постигнуть их наказание; при том не за ересь, а за искушение Духа Св., живущего в Апостоле. Должно также обратить внимание на то, что это был случай исключительный, при чем св. Апостол действовал не мечем, которым хотят казнить еретиков, а своим словом.

Наконец, и вина Анании и Сапфиры была иная, чем еретиков: они не лгут на Духа Св. и не сопротивляются тем, в ком Он обитает[721].

Из указанных действий св. Апостола Павла также нельзя делать вывода относительно законности смертной казни еретиков. «Почему ты делаешь переход от Павла к гражданской власти, от предсказания наказания, или предания сатане к смертной казни, от слов Апостола к мечу мирскому, от прелюбодеяния, от сопротивления Апостолу к заблуждениям в догматах веры и из немногих чудесных

фактов узаконяешь обычное и общее наказание для еретиков?»[722]. При том св. Павел предал кориноского грешника сатане с целию исправления, не для погибели души, но для наказания тела, «*да дух спасется*» (1Кор.5:5). Между тем, когда убивают еретиков, то делают это не с целию их исправления и не тело только наказывают и умерщвляют, но губят и души, для которых возможно было бы спасение при помощи благодати Божией. Что было бы с Августином, если бы его предали смертной казни в то время, когда он держался манихейской ереси?»[723].

По поводу доказательства «Камня веры» на основании 2Тим.2:16–17, автор замечает, что цитируемый текст св. Писания, действительно, дает основание для заключения, что еретики должны быть удаляемы от общения с другими членами христианской церкви. Но это должно делать с большою осторожностию, чтобы прекратить всякую возможность влияни еретиков на других людей: подобно тому, как врачи удаляют больные части организма от здоровых, так и в отношении еретиков должно принять все меры к тому, чтобы учение их не передавалось другим, здоровым членам церкви, и не портило их. В этих видах необходимо удаление еретиков, но удаление от тела духовного (mystico), а не от гражданского общества: еретики опасны для последнего не сами по себе, но своим учением, а потому и должно избегать не внешнего с ними общения, а единения в мыслях и убеждениях[724].

В последнем отделе сочинения протестантский автор делает разбор святоотеческих свидетельств, приводимых «Камнем веры» в доказательство главной мысли трактата. Так, чрез подробную выписку из творений св. Киприана автор показывает, что в его словах, приводимых «Камнем веры» (стр. 1068), говорится о наказании идолопоклонников, а не еретиков[725]; равным образом в послании к Корнилию св. Киприан убеждал христиан только избегать общения с еретиками, но ничего не писал о их наказании[726]. Точно также и свидетельство Иеронима, на которое ссылается «Камень веры»[727], не заключает в себе смысла, благоприятного для последнего: под квасом, который следует удалять от теста, и под искрой, которую должно тотчас погашать во избежание пожара, разумеются не сами еретики, а их учение[728]. Тот же Иероним в своих толкованиях на разные места св. Писания высказывает мнение, что на еретиков должно влиять мерами кротости и терпения. В толковании на книгу прор. Осии, гл. 1, ст. 5, Иероним писал: «нам заповедуется не слишком отчаяваться относительно еретиков, но призывать их к поканию и по чувству родственной любви желать им спасения»[729]. Или: в объяснении притчи Христовой о пшенице и плевелах он убеждает нас не спешить осуждать согрешающих и не удалять их от общения с собо, но предоставить Богу суд над ними[730].

По поводу слов «Камня веры»: «о прочиих отцех святых, несть ми зде краткости ради глаголати подробну, все тожде богомудрствуют»[731] – автор замечает, что совершенно иное думали знаменитейшие отцы церкви и приводит далее известное нам толкование св. Иоанна Златоуста на Евангелие св. Матфея гл. XIII, ст. 28–29[732].

В конце рассматриваемого сочинения делается замечание о взгляде на еретиков блаж. Августина: если он иногда и рекомендовал казнить их, то разумел не всех вообще еретиков, а некоторых (донатистов, циркумцеллионов) и притом советовал казнить не за догматическое учение, а за разного рода преступления[733].

* * *

Возбуждение, вызванное в заграничной печати изданием «Камня веры», отразилось и в русской богословской литературе того времени. В 30-х гг. XVIII столетия появилась в нашем отечестве рукописная тетрать с возражением на сочинение Яворского под названием: «Рассуждение о книге «Камень веры», или «Молоток на Камень веры». Автор этого сочинения остался для нас неизвестным. Судя по сведениям, сообщаемым в сочинении, можно думать, что он хорошо знал, как обстоятельства жизни митрополита Стефана Яворского, так и современное состояние русской церкви. В защиту «Камня веры» от нападений «Молотка» Арсений Мацевич, бывший митрополит ростовский, написал сочинение: «Возражение на пашквиль лютеранский нареченный молоток на книгу «Камень веры», который молоток показался быть восковый, яко воск от лица огня, сиречь от слова Божия, и самыя истинны исчезнувший»[734]. Из содержания «Молотка» для нас представляют интерес только те его части, которые касаются догматического учения «Камня веры»: на них и остановим свое внимание.

По поводу обвинения «Камнем веры» лютеран в том, что они, отрицая догмат почитания святых, не сполна приводят места св. Писания: «един ходатай Бога и человеков»... (1Тим.2:5 – стр. 21) – «Молоток» говорит следующее: «Удивительно как ты такое великое поправление легко мог обрести и так ревнительно и слагательно по твоей реторике изрек, якобы уже никако могли пред тобою изрещи, но ктож не разумеет сих слов, что едино нужное во утверждение ходатайства и посредства христова богу и человеком, и когда о том случится что говорить тогда сии слова и представляются последующие же слова изъявляют еже он даде себе избавление за всех утверждают единого избавителя и ежелиб кто дерзнул иначе сказывать о избавлении, тоб сии слова во обличение того представлять не остановили да и вы не во всяком месте целою главою или стихами но пристойным и принадлежащим до предложения в довод употребляете. Что же из сих слов в утверждение оного вашего догмата быть может того не токмо мы но и ты чею сам не покажешь, разве логическими силлогисмы и софисты по школному обычаю, сладкое горким именовать и представить подщитесь но оное токмо, разве не ведущим писания ум помрачит и в сумнение привесть может, мы же не токмо во оном ниже в малом чем кроме точных божественных слов не приемлем и доводов не требуем разве бы кто иначе хотел развратить и толковать ты же нам покажи точные христовы или апостольские слова о призывании святых, тоѣ мы ради последовать и с вами согласиться да ведаю что не покажешь» (л.л. 45–46).

Из самого этого возражения ясно, насколько оно слабо и поверхностно: оно собственно подтверждает справедливость того обвинения на протестантов «Камня веры», по которому они искажают полный смысл указанного места из Нового Завета для своего отрицания догмата о призывании святых. Апологет «Камня веры» на вышеприведенное возражение лютеранского пасквиля замечает, что лютеране в своем учении допускают многое такое, что не имеет основания в св. Писании, и что догмат о призывании святых, кроме св. Писания, утверждается еще на св. предании (лл. 33–39). На обвинение лютеран «Камнем веры» в отвержении постов (стр. 25) пасквиль говорит: «Кто тя брате сему злу научил еже лгати на брата твоего аще не папа с его собором где обретаешъ в книгах учителей наших отвержение постов нигде токмо в школе езуитской читал а с чего писали сам не знаешь, мы нетокмо отвергаем, но похваляем, за добродетель служащую к благоговению постится по слову божию почитаем и прилежно учим но токмо отвергаем притом вкравшияся от антихриста и его учеников лицемерия со тщеславием и сверх закона и благодатию

божиею данной нам воли возлагаемые не по рассуждению немощей плоти бремена тяжкая яже бог жестоко запретил» (л. 47).

На замечание «Камня веры» об отрицании лютеранами добрых дел (стр. 25) пасквиль возражает, что лютеране отрицают только дела внешнего благочестия, которыми хвалятся латиняне. «Ежели мнишь о тех добродетелях их же Христос предал яко вера, надежда и любовь, из которых рассуждаются молитва и пост, оные мы тако содержим яко сам господь наш Иисус Христос повелел и чрез его апостолов научил о чем российской церкви патриарху Иосифу лета 1644 от наших единоверных пространно было показано» (л. 48). По поводу этого возражения лютеранского пасквиля апологет «Камня веры» говорит: «каково ваше было писание к нашему патриарху Иосифу, нам нынеча неизвестно: понеже оно со временем у нас потерялось, да и в ту пору в печать его не предано, ниже указами публиковано, однако от плодов ваших внятно нам и чувствительно в каковой силе вы дела добрая приемлете... Почему ваш мартин лютер послание апостола Иакова совсем отвергал, и безбожно хулил соломяным и учения апостолского недостойным нарицая почему, ежели не сих словес ненавидя: вера без дел мертва есть» (л. 62 обор.)

На замечание «Камня веры» об учении лютеран о единой оправдывающей вере (стр. 26) пасквиль говорит: «подлинно веруем еже единою верою восвятую троицу и Христово вочеловечение, смерть и воскресение и все его повелении веруем спасение и царство небесное получит о котором, сказуя, навел святый полки верою спасшихся во свидетельство приводит, посмотрим же потом колико веровавших протчих же никаких добродетелей творить не имуще времени мучением за веру пострадав получиша обетование каковых многия тысящи вам ѥооблачение предстанут, вы веруете деньгами от папы или папов царство небесное или иным чем приобрести о котором Христос нам не сказал подлинно, не веруем сему но именуем зло и суеверие» (л. 48 обор.).

По поводу вывода, делаемого «Камнем веры» из протестантского взгляда на добрые дела в пользу нравственного индиферентизма (стр. 26–27), пасквиль говорит: «Сия слыша со ужасом и трепетом удивляюсь, како таковые скверные лжи возможе изблевати и лжесвидетельствовати, не ты ли самому сатане подобен злобою являешися противу заповеди Божия уничтожаешъ, весь закон его презрев пристойность сана и вечное мучение токмо во угождение нане сие изблевать не постыдился. Скажи нам, где в наших книгах таковая сверноречия обретаешь ведая, что нигде но паче читал в книгах учителей твоих да запечатовав, они то учат словом и действом колико бы убийство было и бывает невинным людям возмущением папиным прочитай историю, имянуемую святой войны».... (л. 49).

В ответ на это возражение пасквиля апологет «Камня веры» вполне соглашается с правильностию сделанного им нравственного вывода из догматического учения лютеранства, поясняя свою мысль таким образом. – «С таковым поучением и исповеданием нельзя вам расстаться и нельзя вам его порочить; что вера едина без дел спасает, вера же не иная токмо веровать яко Христа ради греси вам суть отпущены и тако явственно, до твоей веры столь греси привязаны, яко без грехов вера твоя не верою, следовательно, необходимая нужда вам имеется прежде грешить, убивать, красть, и прочая, а после веровать, что все сие Христа ради прощена и казни за сие не бояться и не опасоваться должно, но пустому убо вриошь и клевещишь на автора «Каменя веры», будто бы он суда божия не боялся, тако на вас написал» (л. 74).

По поводу замечания «Камня веры» о любви, как главной из добродетелей, обусловливающих наше спасение (стр. 27), лютеранский пасквиль говорит: «Истинну рекл еси да не в истинном образе якобы мы любви не хотели иметь но уповаем токмо на веру но я ссылаюсь на всех наших богословов церковныя учения и в книгах толкования где обрящешь не преисполнено учением о любви и не легко едино поучение церковное изобрести можешь, где бы, о любви учения и наказания не было иметь не токмо к ближним и любящим нас, но ко врагам и злодеям» (л. 52).

На слова «Камня веры»: «от *Евхаристии* Христа изгоняют, и на кресте умирающа *отчаянным* быти сыны диаволстии блядословят» – (стр. 27) пасквиль говорит: «Сие слыша от тебе паки удивляюся что тебе приключилося мешать прежде сие сказываешь о Калвине, а зде и к нам приплетаешъ, мнил бы что не знаешь разности учения нашего и Калвинского, но из предыдущего показалось что знаешь, и хотя сам обстоятельств всех вижу что не читал но и от учителей твоих слыхал и ни для чего иного сие учинил как для возбуждения на нас неведущих разности Россиян».... (л. 53).

На слова «Камня веры»: «некое новое евангелие, а не древнее от отцев святых, от соборов вселенских и от всея Православныя Кафолическия Церкве восприятое, проповедуют» (стр. 27), пасквиль говорит: «Оле безумия, оле сердце пуста преисполнении лжи, каково таковая вещати можеши где видел или от кого слышал, чтоб в нашем евангелии с вашим в принадлежащем до веры слово единое разнилось» (л. 53 обор.).

Между слабыми сторонами «Камня веры», обусловленными католическим на него влиянием, пасквиль лютеранский ставит и силлогистический способ доказательства (л. 46). В ответ на это замечание пасквиля, апологет «Камня веры», указав на употребление силлогистической формы доказательства в Евангелии, говорит: «силлогисмов, благочестие развращающих и правду затмевающих надлежит блюстися, а не принимать, как и ты сказуешь о силлогисмах папских, нельзя же выключить и лютеранских, которые с нашим благочестием нєсогласны, и которые, например, соборные послания апостольския отвергают, и писания божия не по правоверному разуму, но криво и еретическо толкуют, утверждающе например, химеру о Христе, сиречь: вездесущие его человечества, или страдание божества и человечества, а таковых силлогисмов преосвященный Стефан на поучениях своих не употреблял и силу слова божия твердо знал». (л. 11 обор.).

Представленными возражениями лютеранского пасквиля ограничивается вся его полемика против догматического учения «Камня веры». Из самых возражений ясно, насколько сильно они опровергают то или другое учение «Камня веры». Как и апология лютеранской церкви Буддея, лютеранский пасквиль на «Камень веры» в своих возражениях не простирается далее вступительных частей книги и не знаком с полным содержанием всего «Камня веры». В апологистическом письме Буддея, при всей слабости его возражений против «Камня веры», все-таки мы можем усматривать признаки более или менее серьезной полемики. Буддей не только старается исправлять взгляд Ст. Яворского на те или другие догматы лютеранской церкви, но пытается в некоторых случаях более глубоко и точно установить самые спорные пункты между православием и лютеранством; в защиту своих взглядов приводит основания из св. Писания и церковной истории, подвергает критической оценке учение православной церкви и проч. Ничего этого мы не находим в лютеранском пасквиле на «Камень веры»[735]. Вся полемическая аргументация лютеранского пасквиля заключается в том, что он упорно и категорически отрицает

возводимые «Камнем веры» обвинения на лютеран и их учение; отрицает на том основании, что этими обвинениями «Камень веры» обязан католическому на него влиянию. А потому по отношению ко всем возражениям лютеранского пасквиля, касающимся догматического учения «Камня веры», справедливо может быть применено следующее замечание апологета «Камня веры». «Должни бы вы в книге камень веры истинну и самую правду усматривать, и аще зле и неправилно что глаголет: о том снадлежащим доказателством свидетельствовать, а пустыми враками себе и нас не трудить, реторикою и логическими суллогисмами укоряя, и будто бы они лжесоставными софисмами горкое сладким именующими клевеща, а на деле ничего не показывая». (л. 45 обор.).

Глава VII. Соотношение некоторых трактатов «Камня веры» с соответствущими трактатами Феофана Прокоповича

В заключение нашего исследования считаем не лишним, для характеристики догматических воззрений «Камня веры», сопоставить некоторые из его трактатов с соответствующими пунктами догматического учения Феофана Прокоповича.

Стефан Яворский и Феофан Прокопович существенным образом расходились между собою в догматических убеждениях: первый считал учение Феофана, преподававшееся им в Киевской духовной академии и содержавшееся в его богословских письмах, «новым, не согласным святей нашей Апостольской Православной Кафолической церкве», и видел в нем «препятие» к посвящению Прокоповича в епископский сан[736]. И действительно, на основании тех положений, которые были извлечены Стефаном Яворским из богословских лекций Феофана, можно судить, как далеко расходились оба эти богослова в своих суждениях об одних и тех же догматических вопросах. Вот некоторые из этих положений.

«Духа святаго истина есть, яко первородный грех есть похоть» – это положение учения Феофана не согласовалось с одним из важнейших взглядов «Камня веры», по которому похоть сама по себе не есть грех[737]. «Закона Божия никто, аще бы и зело праведен, совершенно исполнити не может» – мысль, противоречащая учению «Камня веры», по которому «всяк человек праведный в житии сем, не своими силами, но божиею благодатию укрепляемый, может сохранити закон десятословия»[738]. «Человек ни благодать Божию, ни славу вечную заслужить себе (может) у Бога добрыми делами, аще и зело спасительными», – опять положение, разрушающее взгляд «Камня веры» на добрые дела, как заслуги человека пред Богом, которыми «стяжавается живот вечный»[739]. «Не дается от Бога правда внутренняя, но праведен бывает правдою Христовою чрез веру, себе приложенную, и единым невменением грехов от Бога»[740] – мысль, не согласная с учением «Камня веры», по которому «из грешника праведным человек бывает не внешнею вменительною правдою, но внутреннею: и оправдание есть внутреннее чловека обновление…»[741]. Из этих пунктов видно, что эпоха митрополита Стефана Яворского была моментом столкновения двух направлений русской богословской мысли: старого и нового, только что зарождавшегося. Чтобы ближе познакомиться с характером этих направлений, из которых главою одного был Стефан Яворский, а другого – Феофан Прокопович, сделаем сравнительный анализ учения Стефана Яворского и Феофана Прокоповича о двух важнейших догматов – об оправдании человека и о св. предании; а также сравним догмат «Камня веры» о св. мощах с апологиею нетления мощей киевских угодников Божиих у Феофана Прокоповича. Чрез такое сравнение, надеемся, рельефнее выдвинутся характеристические особенности «Камня веры».

I. Трактаты об оправдании в «Камне веры» и у Феофана Прокоповича

Главными пунктами, из которых слагается учение об оправдании человека в «Камне веры», служат: учение о субъективных условиях оправдания и о сущности или действия оправдания на внутреннюю природу человека. С этими пунктами учения «Камня веры» мы и сравним учение об оправдании Ф. Прокоповича[742].

При изложении и разборе учения «Камня веры» об оправдании нами было замечено, что в этом учении главнейшим образом раскрыта идея субъективного основания спасения: добрые дела представлены необходимыми условиями, причинами спасения и заслугами человека пред Богом.

В учении же Феофана Прокоповича главнейшим образом развито учение об объективном основании спасения – божественной благодати: благодать Божия есть единственное основание нашего оправдания и спасения. Соответственно с этим дается и самое понятие об оправдании. Оно есть «акт божественной благодати, по которому Бог человека-грешника, со скорбию сознавшего грехи свои и верующего во Христа, ради одних только заслуг Его, воспринимаемых верою, даром со стороны человека, признает и объявляет праведным, не вменяя ему грехов его, а вменяя праведность Христа, как бы она делалась собственною праведностию человека»[743]. Ясно, что одно только божественное начало представляется здесь активным в деле нашего оправдания; одна только любовь Божия к грешнику ради заслуг Искупителя зиждет наше спасение[744]. Из трех видов юридического оправдания[745], между которыми один представляет удовлетворение со стороны оправдываемого за свою вину, Феофан относит к нашему оправданию дар благодати и заслугу Посредника между нами и Богом и только с точки зрения этих двух видов характеризует основное начало нашего оправдания. В этом последнем виде нашего оправдания, т. е. чрез искупительную заслугу Христа, мы видим союз божественной правды и милости, – правды, потому что за нас принесено удовлетворение Богу; милости, потому что не нами оно принесено, но Сыном Божиим[746]. Поэтому с точки зрения нашего участия оправдание наше совершается даром (gratis), хотя не даром в отношении заслуг нашего Посредника пред Богом[747]; но на факт установления посредничества Иисуса Христа мы с своей стороны не имели влияния; он решен был без нас благою волею Божиею[748]. Резюмируя главные пункты своего учения об оправдании[749], Ф. Прокопович активною и начальною причиною его (causa efficiens principalis) ставит милосердие Божие, причиною заслуживающею (meritoria) смерть Иисуса Христа, причинами инструментальными со стороны Бога таинства, со стороны человека – веру в свое оправдание.

Соединение двух оснований нашего оправдания – божественного и человеческого, по учению «Камня веры», но содержит в себе внутреннего исключающего их противоречия, так как только первое представляет собою самостоятельное начало спасения, а второе – зависимое от первого и возможное под его условием[750]. Участие человеческих дел в спасении также не лишает искупительные заслуги Христовы цены, так как наше участие мыслимо только под условием последних: добрые дела человека как самое свое происхождение, так и достоинство и цену находят в искупительном деле Иисуса Христа[751].

Противоположного взгляда на отношение между божественным и человеческим основаниями спасения держится Феофан Прокопович. Благодать Божия имеет

значение исключительного условия оправдания; по самой природе своей она исключает совместимость добрых дел, или человеческого участия в деле оправдания[752]: эти два начала до бесконечности различны одно от другого и взаимно исключают друг друга. «На столько заслуги не могут совмещаться (stare) с благодатию, что там, где заслуги, нет места благодати, и там, где благодать, нет места заслугам. Что дается по благодати, то не от дел и наоборот[753]. С другой стороны, союз благодати и дел человеческих, как основание нашего оправдания, не может быть мыслим с точки зрения совершенства искупительной заслуги Иисуса Христа. Приведя место из послания Ап. Павла к Рим.4:11, в доказательство своей основной мысли, Феофан спрашивает: «почему я должен надеяться на другого и от него просить оправдания, если я сам располагаю тем, что оправдывало бы меня. В пользу основной мысли об оправдании только благодатию еще яснее говорит св. Писание в послании к Гал.11:21. Если скажут, что потому Иисус Христос умер, и мы потому должны верить в Него, что сами не можем всецело уплатить своего долга за грех Богу, но одну часть платим мы, а другую уплатил Иисус Христос, то почему же Апостол, говоря об этом, говорит абсолютно, без всякого различия. Если бы было так, мы имели бы в акте оправдания нечто и наше, чем могли бы хвалиться, и искупление Христово было бы не совершенно, что однако... blasphemia[754].

«Камень веры», как мы видели в своем месте, субъективными условиями спасения ставит веру и добрые дела человека. Феофан Прокопович только за верою человека признает значение выражения некоторого активного отношения человека к делу своего оправдания пред Богом: вера есть инструментальная причина оправдания[755].

Таким образом, Стефан Яворский и Феофан Прокопович соглашаются в пункте веры, как необходимом условии оправдания со стороны человека. Но как понимается вера у того и другого богослова? В «Камне веры» вера понимается в обширном смысле способа или органа усвоения религиозно-нравственных истин, которое должно предшествовать акту нашего оправдания и всякой нравственной деятельности; она представляет собою самый первый отклик человеческой свободы на призыв спасающей благодати[756]; она есть теоретическое основание нравственной деятельности человека, «начало и основание всего душеспасительного здания»[757]. Отношение и связь ее с другими актами субъективного оправдания можно представить так. Как данная раньше других добродетелей, она намечает цель их стремлений, представляет в возвышенных чертах совершенство этой цели и таким образом возбуждает их энергию к достижению этой цели; в то же время, на основании данных своего теоретического содержания, вера указывает средства к достижению этой цели в союзной деятельности с нею других добродетелей[758]. В другом месте «Камень веры» представляет такую градацию добродетелей, входящих в состав субъективного оправдания: вера (стр. 1035–1036), страх Божий (1036–1037), надежда или упование (1037), любовь, покаяние, общение божественных Таин и, наконец, решимость к новой жизни, или к исполнению божественных заповедей (1037–1039). На основании этой градации связь между всеми этими ступенями субъективного оправдания можно представить в таком виде. Вера есть основа и начало оправдания в смысле, теоретическом, как сообщающая человеку круг религиозных сведений, усвоение которых предшествует нравственной деятельности человека. Вторым моментом, или второю добродетелию в акте оправдания, является страх Божий. Хотя в «Камне веры» он представляется наряду с верою самостоятельным

условием оправдания, но он естественно возникает от веры, как отклик или отголосок в человеческом чувстве на группу представлений известных свойств Божиих; группе представлений других свойств Божиих соответствует третий момент или третья добродетель в субъективном ходе оправдания – надежда; а как следствие той и другой добродетели является любовь. Покаяние и принятие других таинств является, как вспомогательное и спасительное средство на пути к оправданию, обусловливаемое греховною слабостию человека, не исключающею возможности его падения и на пути к оправданию. Решимость человека к новой жизии и хранению божественных заповедей – заключительное звено в цепи добродетелей, составляющих субъективное основание нашего оправдания. Таким образом, как бы ни представлять связь между верою и другими добродетелями, как условиями оправдания, во всяком случае первая в «Камне веры» мыслится отдельно от последних: хотя она и есть начало и основание добрых дел, но последние не следуют за актом веры с необходимостию, но могут быть и не быть[759]. Таков взгляд на веру и связь ее с другими добродетелями, по учению «Камня веры».

По учению Феофана Прокоповича de justificatione, вера также представляется субъективным основанием оправдания[760], единственным выразителем человеческого участия в акте оправдания, как видно из самого понятия о нем. Но такое значение принадлежит вере в тесном смысле, вере оправдывающей: «Вера же оправдывающая не есть только познание божественных вещей и самаго евангелия, – но есть то доверие (fiducia), с которым грешник, страшась за грехи свои, прибегает к милосердию Божию и надеется, что Бог, ради заслуг Сына Своего, за нас принесенных, отпустит грехи его»[761].

Из этого определения веры видно глубокое различие во взглядах на нее Стефана Яворского и Феофана Прокоповича. Тогда как у первого она представляется исключительно теоретическим достоянием религиозных истин, мыслимым вне влияния на волю человека, у второго она более принадлежит к области сердца, чем ума, и представляет отклик человеческого сердца на весть о спасении. «Объект веры есть евангелие в собственном смысле, т. е., радостная весть о благодати Божией, прощающей грехи по вере в Сына Божия, ради заслуг Его»[762]. «Из одного уже объекта веры видно, что она есть доверие, так как верить известию о благодати значит верить в Того, Кого благодать проповедует. Такая вера, или уверенность, хорошо называется восприятием Христа или заслуг Его. Итак, верою в Бога мы воспринимаем милосердие Божие, или воспринимаем Его благодать; и так как основание этого доверия есть заслуга И. Христа, то можно сказать, что чрез акт веры мы воспринимаем заслугу Иисуса Христа»[763]. Таково понимание веры у Феофана Прокоповича.

Что касается отношения веры к другим добродетелям, то это отношение вполне определяется положением, что последнiе суть «необходимые плоды живой веры»[764]. Источник добрых дел есть чувство благодарности человека пред Богом за свое спасение, о котором говорит ему вера[765]. Слово Божие представляет немало доказательств справедливости такого взгляда на добрые дела[766]. Таким образом ясно, что добрые дела человека не входят в процесс оправдания, как необходимые его условия и причины, а как необходимые следствия оправдывающей веры: в этом и состоит все их значение. Отвечая на возражение о необходимости добрых дел для спасения[767], Феофан Прокопович подробно раскрывает смысл этой необходимости с точки зрения своего учения об оправдании одною верою. Факт

оправдывающей веры необходимо предполагает уже и факт добрых дел. После усвоения верою заслуг Христовых человек возгарается непреодолимым желанием добрых дел и, если не тотчас по обращении к Богу совершает их на самом деле (actu), то тотчас производит их voluntate, votis et radice[768]. Поэтому, когда в св. Писании говорится о необходимости добрых дел для спасения, нет оснований относить это к внешнему акту дел. Исторические примеры Закхея, разбойника на кресте и расслабленного достаточно свидетельствуют в пользу истины, что одного внутреннего желания сделать добро, хотя бы оно не реализировалось во вне, достаточно для нашего спасения[769]; и только не имеющие добра ни in radice, ни actu осуждены на погибель[770].

Таким образом, необходимость добрых дел, по смыслу учения Феофана Прокоповича, чисто условная и заключается не в них самих, а в их значении, как свидетелей и выразителей действия и присутствия в человеке оправдывающей веры.

Однако, из необходимости добрых дел для спасения, понимаемой в указанном смысле, еще не следует мысль о причинном отношении добрых дел человека к делу его спасения. В данном случае необходимая связь добрых дел с актом веры еще не есть гарантия для такого заключения: мало ли существует вещей, безусловно связанных и зависимых друг от друга, однако не находящихся в причинных отношениях между собою[771]. Если иногда в св. Писании наши добрые дела представляются причинами спасения, то причинные частицы еще сами по себе не указывают причинной связи между самыми вещами. Что причинные частицы обозначают в известном месте не простую связь между вещами, а причинное взаимоотношение, об этом мы узнаем не из самого факта, причинного способа выражения, а из другого источника, – из действительного отношения между самыми вещами. Поэтому, хотя из другого источника мы не можем знать, какая причина жизни вечной, однако из слов Иисуса Христа на страшном суде не можем выводить, что добрые дела суть причины жизни вечной; так как знаем, что оправдание и жизнь вечная даются верующим не за дела, но ради заслуг Христовых, то понятно, что Иисус Христос на будущем суде не установил наших добрых дел в качестве причин оправдания[772]. А потому и в словах Его праведникам на суде мы имеем право подозревать не собственный, а метонимический способ речи[773]. С другой стороны, можно признавать значение добрых дел в отношении к различным степеням небесной славы, но значение их в этом случае не есть quoad substantiam rei, так как они имеют здесь место уже после акта оправдания, в котором уже даруется человеку право наследия жизни вечной. Притом же некоторая доля значения добрых дел для различных степеней блаженства обуславливается не заслуживающих характером добрых дел, а единственно божественною свободою[774].

Представленный взгляд отечественных богословов на условия оправдания и характер их взаимоотношения имеет тесную связь со всеми пунктами учения обоих богословов и уясняется чрез изложение их учения об отношении человеческой природы к требованиям божественного закона. – По учению «Камня веры», божественный закон может быть осуществлен человеком при помощи благодати Божией. Если и есть препятствие к осуществлению закона – похоть, то она сама по себе не есть зло и грех[775].

По учению же Феофана Прокоповича, требования божественного закона не могут быть осуществлены со стороны человека[776], в силу возвышенного, духовного характера этих требований, не имеющего соответствия в чувственных свойствах

человеческой природы. «Человек, происходящий от поврежденного человека и сам будучи поврежден (corruptus), не способен к нравственно-доброму делу»[777], так как закон, как духовный, impotent et infirma in carne[778]. Таким образом, причина невозможности осуществления велений божественного закона заключается в самих свойствах поврежденной грехом природы человека, которую такими непривлекательными чертами часто характеризует Слово Божие[779]. Отсюда, вследствие невозможности исполнения божественного закона, первоначальная цель его – свидетельство о человеческой правде пред Богом и блаженство человека[780] – изменилась потом в воспитательную, и состояла в том, чтобы человек, определяя жизнь и свою совесть по норме божественных заповедей, признал себя грешным пред Богом. Таким образом, чрез закон достигалось «познание греха», которое приводило человека к идее милосердия Божия[781]. Поэтому-то, если Ветхозаветные пророки и Сам Иисус Христос много говорили о способе оправдания человека чрез исполнение закона и настаивали на необходимости исполнения его требований, то этим не имели в виду засвидетельствовать возможность его осуществления со стороны человека, но преследовали именно воспитательную цель закона, т. е., хотели привести человека к сознанию величины и тяжести долга его пред Богом, могущего быть покрытым только силою милосердия Божия[782]. С другой стороны, невозможность осуществления закона уже ясно свидетельствует против его оправдывающего значения: закон мог бы оправдать человека, если бы мог быть осуществлен со стороны последнего[783].

Уже с точки зрения изложенного учения можно предвидеть ту характеристику добрых дел, которую представляет Феофан Прокопович. По самому существу своему они суть долг наш пред Богом и потому не могут иметь заслуживающего значения пред лицем божественной правды. Даже по человеческому сознанию, должник, уплативший долг своему кредитору, уплатой долга не обязывает последнего к награде. Равным образом раб, выполнивший свой дневной труд, ничего не заслуживает пред господином; напротив, заслуживает наказание за неисполнение должного[784]. С этой точки зрения на нашу нравственно–добрую деятельность даже точное и совершенное исполнение закона, если бы оно было возможно для человека, не имело бы значения заслуги с нашей стороны, так как было бы только уплатой долга правосудному Богу[785]. С другой стороны, выше мы видели, насколько человек по самой природе своей способен к нравственно-доброй деятельности: последняя может быть мыслима только под условием тех духовных сил, которые даруются нам от Бога для совершения нравственного добра[786]. Таким образом, и тот долг, которым мы обязаны пред правосудием Божиим, платим сокровищем, от Бога же полученным.

Наконец, так как нет в человеке к нравственно-доброй деятельности совершенных сил, то отсюда и добрые дела его не могут иметь характера совершенства и святости. До тех пор, пока греховное начало будет присуще человеческой природе, а оно утратит окончательно свою силу только после всеобщего воскресения человечества, невозможно для нас достижение совершенной нравственно-доброй деятельности[787]. Если иногда Слово Божие дела людей называет совершенными и непорочными, то это объясняется не собственным способом речи, проникнутым сознанием милосердного отношения Бога к делам человека, ради искупительных заслуг нашего Спасителя[788].

Итак, представленная характеристика добрых дел достаточно утверждает ту истину, что добрые дела не могут иметь значения заслуг наших пред Богом в отношении к наследию жизни вечной. Последняя представляется настолько высоким и несоизмеримым с человеческими заслугами пред Богом благом, что даже точное и совершенное исполнение закона, если бы оно было возможно, не может служить средством его достижения, так как оно было бы только способом освобождения человека от наказания за грех[789]. Если же даруется человеку жизнь вечная, то наследие ее со стороны человека не определяется заслуживающим характером его добрых дел, а единственно только милосердием и любовию Бога к человеку[790].

После изложения учения отечественных богословов о способе оправдания, остается еще представить взгляд их на сущность или действие оправдания на человека.

По учению «Камня веры», сущность оправдания состоит в действительном освобождении человека от греха, обусловливаемом действием божественной благодати на душу оправдываемого человека. Силою этого действия греховное начало совершенно изгоняется из духовной природы человека; последний перерождается, из грешника делается святым и праведным, не в смысле вменения ему внешней для него правды Христовой, но в смысле внутреннего духовного перерождения и изменения[791].

Совершенно иной смысл имеет действие оправдания в учении Феофана Прокоповича: у него значение оправдания не возвышается над юридическим актом признания человека святым и оправданным ради искупительной жертвы Иисуса Христа. Весь внутренний смысл оправдания состоит в перенесении на человека внешней для него правды Христовой, воспринимаемой с его стороны верою, и вменении этой правды ему, как его собственной заслуги и правды в глазах божественного милосердия[792]. Понятно отсюда, что Феофан Прокопович ничего не говорит о внутреннем изменении и перерождении человека в самом акте оправдания.

С другой стороны, рассматривая начальный пункт оправдания, или то внутреннее состояние человека, которое предшествует акту оправдания, мы не можем характеризовать его свойствами изменения и внутреннего перерождения человеческой природы, хотя это состояние и называется у Феофана regeneratio[793]. Оно есть ничто иное, как дарование оправдывающей веры человеку (donatio fidei)[794], имеющее совершенно пассивный характер со стороны последнего[795]. Сообщая ему духовные силы и чрез них восстановляя в человеке образ Божий[796], regeneratio, однако, не производит существенной перемены в свойствах внутренней человеческой природы[797]. Внутреннее обновление человека есть уже следствие оправдания и совершается в акте дарования человеку новых духовных сил для нравственно-доброй деятельности[798].

Из представленного анализа учения «Камня веры» и Феофана Прокоповича видно, что эти два учения относятся друг к другу, как различные мировоззрения, образовавшиеся под двумя разнородными влияниями – католицизма и протестантизма. Различие задач, преследуемых тем и другим учением, служит достаточным основанием существенного различия между ними. Между тем как «Камень веры» своим учением о добрых делах и об оправдании преследует цель опровержения протестантизма и потому старается возможно сильнее выставить субъективную основу оправдания, doctrina de justificatione Феофана Прокоповича

имеет в виду полемику с римско-католическим учением об оправдании делами человека и потому главнейшим образом развивает учение об объективном условии оправдания – божественной благодати. Исходя из двух различных точек зрения на один и тот же предмет, оба православных богослова, понятно, должны были разойтись и во всей системе своих воззрений: у одного она приняла характер антипротестантский, у другого – антикатолический.

II. Учение о св. предании в «Камне веры» и в отечественном богословии направления Феофана Прокоповича

Догмат «Камня веры» о св. предании по различию основных его мыслей заметно разделяется на две части: в одной из них, преимущественно, идет речь о содержании св. предания, в другой – о взаимоотношении между св. Писанием и св. преданием. Поэтому мы и сравним взгляды «Камня веры» и Феофана Прокоповича в этих двух пунктах их учения о предании.

По взгляду «Камня веры», как мы видели в своем месте, св. предание в отношении к христианской вере имеет значение на столько важного источника, что «единем преданием может быти вера: а без преданий священное Писание несть к вере довольно»[799].

Совершенно иной взгляд проводится на св. предание в учении Феофана Прокоповича, взгляд, органически связанный с его учением о св. Писании, как единственном принципе христианской веры и богословия[800]. С этой точки зрения на св. Писание Феофан приписывает ему такую полноту догматического и нравоучительного содержания, что одно оно, без св. предания, может быть достаточною основою нашего религиозно-нравственного знания. Св. Писание настолько совершенно, что содержит в себе по букве (quoad verba) или по смыслу (quoad sensum, virtute) все, знание чего необходимо для нашего спасения[801]. Это учение о св. Писании твердо основывается: а) на значении св. Писания, как единственного принципа богословия, исключающего другой источник религиозно-нравственных истин[802], б) на запрещении Божием что-либо прибавлять к св. Писанию, предполагающем совершенство того, к чему ничего не может быть добавлено[803], в) на значении св. Писания, как орудия договора между Богом и человеком[804], г) как источника совершенной мудрости для человека[805], д) на свидетельстве самого св. Писания о своем совершенстве[806], е) на указании его, что в своем содержании оно имеет все необходимое для нашего спасения[807], ж) на свидетельствах св. отцев церкви[808] и з) на истории вселенских соборов[809].

Из этого учения Феофана Прокоповича о св. Писании уже a priori можно делать вывод к его взгляду на характер содержания св. предания. Если св. Писание служит единственною основою нравственно-догматического учения церкви, то, конечно, св. предание не имеет никакого значения в этом отношении[810]. Преимущественным предметом содержания св. предания служит обрядовая и дисциплинарная сторона в учении церкви[811], или αδιαφορα для области веры[812]. Что касается догматического содержания св. предания, то оно или прямо содержится в св. Писании, или может быть извлечено из него путем последовательного вывода[813]; вообще – не может быть отлично от догматического содержания св. Писания[814]. С этой точки зрения на характер содержания св. предания объясняют последователи Феофана Прокоповича свидетельства св. отцев церкви о предании. Предметом этих преданий, указываемых отцами церкви, служат обряды церковные[815], правильный смысл св. Писания или изъяснение таинств[816] и, наконец, такие догматы веры, которые находят себе основу в св. Писании[817].

Таково содержание св. предания с точки зрения Феофана Прокоповича. Если из него не следует отрицательное отношение к преданию вообще, то во всяком случае следует мысль против его догматического значения[818], которое признается за одним св. Писанием. Отсюда понятно, что св. предание, с точки зрения Феофана

Прокоповича, не может быть по своему значению и важности для православного богословия поставлено наряду с св. Писанием, т. е. получается взгляд, противоположный вышеизложенному учению «Камня веры» о том же предмете.

Расходясь в общем положении о важности св. предания, выведенном из самого содержания св. предания, «Камень веры» и отечественные богословы направления Феофана Прокоповича, не соглашаются, конечно, друг с другом и в частных пунктах учения. Так, одним из важнейших доказательств «Камня веры» в пользу догматической важности св. предания служит факт существования религии в роде человеческом без писанного Слова Божия, и с другой стороны – руководство иудеев преданием даже при существовании св. Писания, по причине отсутствия точного состава св. книг до времен Ездры[819]. Наоборот, с точки зрения Феофана Прокоповича, факт существования религии без св. Писания не имеет никакого доказательного значения по отношению к важности св. предания, так как относится к эпохе божественных откровений и живого голоса среди людей, не имеющей отношения к нашему времени, для которого указано Самим Богом св. Писание, как главнейшее средство богопознания и источник всего нравственно-религиозного знания[820].

С другой стороны, совершенно ложно, будто иудеи руководствовались более св. преданием, чем св. Писанием, так как основою предания отцев было св. Писание[821], которое в форме книги всегда сохранялось иудеями и не могло погибнуть[822].

Как на доказательство догматической важности предания, «Камень веры»[823] указывает на I вселенский собор, осудивший ересь Ария именно на основании этого источника веры. Самуил Миславский, напротив, возражая Беллярмину, ставит ему в упрек, что он исказил (corrumpit) историю Феодорита о I вселенском соборе и о том источнике, на основании которого осуждена была эта ересь: этою основою служило св. Писание, правильно понимаемое[824].

Мысль о совершенстве догматического содержания св. Писания Самуил Миславский между прочим обосновывает на запрещении Божием делать какие-либо прибавления к содержанию св. Писания. Отсюда – с его точки зрения, можно делать вывод против догматического значения св. предания. В «Камне веры»[825] заповедь, запрещавшая что-либо прибавлять к содержанию св. Писания, приводится в качестве возражения против преданий вообще. Соответственно с доказываемою мыслию Самуил Мисланский это запрещение относит ко всему вообще св. Писанию[826] и, таким образом, выводит отсюда мысль о совершенстве св. Писания. «Камень веры», напротив, желая защитить догматическое значение св. предания, относит это запрещение только к отдельным частям его содержания – к заповедям Моисея, и даже к не писанному преданию, так что из этого понимания вовсе не следует мысль о совершенстве св. Писания.

Изложенный взгляд отечественных богословов на важность св. предания вытекал из различных воззрений на содержание предания. «Камень веры» вносит догматический элемент в область преданного устно учения церкви и потому считает предание совершенно необходимым для области веры не только наравне с св. Писанием, но и выше его. Последователи Феофана Прокоповича, напротив, исключают этот элемент из содержания св. предания и потому не признают за ним в этом отношении авторитета и значения, равного св. Писанию.

Различие взглядов условливалось также и различием в решении вопроса о взаимоотношении между св. Писанием и св. преданием. По учению «Камня веры»,

св. предание по своему содержанию имеет значение необходимого дополнения к св. Писанию, служащего вместе с ним самостоятельною нормою и правилом определений церкви в вопросах веры[827].

В основе этого доказательства «Камня веры», в пользу важности св. предания лежит взгляд на св. Писание, как неясное само по себе[828], полное двусмысленностей и обоюдностей[829] и даже кажущихся противоречий[830].

Совершенно иной взгляд на все эти пункты учения о св. Писании находим у последователей Феофана Прокоповича. Так, по их мнению, св. Писание само по себе настолько ясно и понятно, что может быть доступно для понимания всякого читающего, при условии некоторого труда со стороны последнего[831]. Непонятность же и неясность св. Писания, не зависящая от него самого[832], или может быть объяснена из самого же св. Писания, путем параллелизма[833], или не сопровождается ущербом для дела нашей веры[834]. Не могут служить возражением против ясности св. Писания встречающиеся в нем противоречия, которые могут быть устранены путем правильного научного толкования их[835]. Самым характером свойств св. Писания, как единственного правила веры, как Слова Божия, его необходимостью и ясностию – отрицается мысль о его обоюдностях и двусмысленностях[836].

Из этих пунктов учения можно достаточно видеть, что для правильного понимания и толкования св. Писания, по мнению противников Стефана Яворского, нет нужды прибегать к другому началу, каким служит для «Камня веры» св. предание: нормальным принципом и основою изъяснения св. Писания служит само св. Писание[837]. Таким образом, по взгляду учеников Феофана Прокоповича, ничего не приобретает св. предание в пользу своей важности и авторитета из своего отношения к св. Писанию: последнее, как полнотою своего догматического содержания, так и ясностию и общепонятностию своего смысла, исключает нужду в другом вспомогательном средстве к его пониманию.

Указанная противоположность общих оснований во взглядах отечественных богословов на ясность св. Писания отражается и во всех частных пунктах их учения. Доказательства, приводимые в защиту одного из этих оснований, имеют значение возражений против истины другого. Так, места св. Писания[838], приводимые Самуилом Мислявским в доказательство основной мысли о ясности св. Писания, в «Камне веры»[839] являются в качестве возражений против мысли автора о неясности и темноте св. Писания. Поэтому и понимание этих мест у отечественных богословов противоположно одно другому. У одного эти места являются свидетельствующими о всем содержании св. Писания, у другого относятся только к частям его содержания. Таким образом, у Самуила Мислявского из этого понимания следует мысль о ясности всего св. Писания; у Стефана Яворского – только некоторых его частей, но не всего состава его содержания.

С другой стороны, положительные доказательства «Камня веры» имеют значение возражений в учении последователей Феофана Прокоповича. Так, «Камень веры» указывает в числе доказательств неясности св. Писания:

1) на молитву Давида о просвещении ума для понимания св. Писания (Пс.108:18)[840],

2) на пример Иисуса Христа, изъяснявшего ученикам св. Писание,

3) на пример евнуха, сознавшегося пред Ап. Филиппом в непонимании св. Писания,

4) на свидетельство Ап. Петра о некоторых трудностях в посланиях Ап. Павла[841]. По мнению Самуила Мислáвского, все представленные «Камнем веры» доказательства, не достигают совершенно своей цели – обоснования мысли о неясности св. Писания. Такъ,

1) молитва Давида свидетельствует не только о просвещении ума для понимания св. Писания, но и о направлении воли к исполнению божественных заповедей и потому не может служить доказательством неясности св. Писания[842].

2) Не имеет доказательного значения и приводимый «Камнем веры», пример Иисуса Христа, так как «Христос изъяснял ученикам пророчества св. Писания, показывая исполнение их на Себе; пророчества же изъясняются из самого их осуществления и до него, хотя примрачны (subobscura), но не совершенно темны (non obscurissima); притом, если Христос изъяснял ученикам, а чрез них и нам, трудную часть св. Писания, то отсюда следует, что и св. Писание не темно для ревностно и серьезно его читающих»[843].

3) По поводу примера евнуха Самуил Мислáвский выражает мысль, что факт непонимания св. Писания одним каким-либо лицем и притом некоторых только мест св. Писания не служит доказательством его неясности[844].

4) По мнению Самуила Мислáвского, трудность понимания некоторых мест св. Писания в послании Ап. Павла не свидетельствует о неясности св. Писания, так как она обусловливается не самим св. Писанием, а свойством самых предметов, о которых здесь говорится[845].

Сравнение взгляда «Камня веры» и отечественного богословия направления Феофана Прокоповича на св. предание приводит нас к тому же выводу, который сделан нами и по отношению к их учению об оправдании человека: и здесь оба учения относятся между собою как антикатолическое и антипротестантское, которые опровергают друг друга. Как мы видели в своем месте, «Камень веры» неумеренно поднял авторитет св. предания пред св. Писанием.

Воззрение Феофана Прокоповича, напротив, возвысило значение св. Писания в ущерб важности св. предания. Справедливо выводя все содержание догматического учения церкви из содержания св. Писания, богословы этого направления отняли у св. предания всякое значение по отношению к св. Писанию. Но если нельзя вполне согласиться с учением «Камня веры», то должно вполне разделять его взгляд на св. предание, как на истолкователя св. Писания. Между тем, богословы направления Феофана Прокоповича отказали св. преданию и в последнем значении. С точки зрения своего главнейшего принципа св. Писания они пришли к выводу, что лучшим толкователем св. Писания служит само же св. Писание. Но этим положением дается простор субъективному отношению к св. Писанию и открывается путь к протестантской тенденции личного толкования св. Писания. Поэтому, все возражения «Камня веры» против личного, человеческого понимания св. Писания имеют всю свою силу против учения о св. предании богословов направления Феофана Прокоповича.

Итак, учение «Камня веры» и Феофана Прокоповича о двух главнейших догматах христианства относятся друг с другу как два противоположные мировоззрения – как католичествующее (Стефана Яворского) и протестанствующее (Феофана Прокоповича).

III. Догмат «Камня веры» о св. мощах и Apologia reliquiarum partum nostrorum Kiowiensium Феофана Прокоповича

Кроме учения «Камня веры» и Феофана Прокоповича об оправдании и о свящ. предании сравним еще догмат Стефана Яворского о св. мощах с Apologia reliquiarum partum nostrorum Kiowiensium Феофана Прокоповича.

Главную мысль догмата о св. мощах «Камень веры» выражает так: «благочестия дело есть, мощи святых угодников Божиих почитати и тем достодолжную честь воздавати» (стр. 267). В докозательство этой истины приводятся:

1) (св. Писание) в Ветхом Завете мы видим почитание мощей св. угодников, которое по преданию восходит ко временам патриарха Ноя (268–270);

2) определения вселенских и поместных соборов о почитании св. мощей (270–271);

3) (свидетельства отцев церкви) в учении отцев церкви утверждается факт благоговейного почитания св. мощей в древней христианской церкви и раскрываются основания к этому почитанию – величие и слава св. угодников Божиих и их молитвенное ходатайство за нас пред Богом (271–276);

4) повествования о чудесах, совершавшихся силою св. мощей угодников Божиих (276–279).

При чтении трактата «Камня веры» нельзя не заметить, что в нем говорится не столько о мощах святых, сколько о самих святых и их заслугах пред Богом и нами. Догмат о мощах св. своим главнейшим основанием имеет предание церкви и есть только следствие учения о святых Божиих. Самый факт нетления св. мощей не возбуждает внимания «Камня веры» и совершенно не разъясняется им.

Этот факт берет под свою защиту Феофан Прокопович. Его Apologia s. reliquiarum partum nostrorum, как видно из предисловия к ней, направлена против естественного способа объяснения факта нетления мощей св. Киевских угодников Божиих. При этом православный апологет имеет в виду опровергнуть не только обыкновенно выставляемые отрицательные основания против защищаемой им сверхъестественной причины нетления св. мощей, но даже и те, которые вообще могут быть представлены со стороны противников. Этих отрицательных оснований против нетления св. мощей указывается два рода: одни из них – чисто естественного, другие – отчасти исторического, отчасти богословского характера. В конце апологии идет речь о трупах людей, при жизни пораженных церковным проклятием.

Таким образом, задачею апологии св. мощей Феофан Прокопович ставит иную цель, чем та, которую имеет в виду трактат о том же предмете «Камня веры». Тогда как последний считает выше всяких сомнений истину нетления св. мощей и только кратко и мимоходом решает возражение против сверхъестественной причины нетления св. мощей (296–298), апология Феофана Прокоповича исключительно посвящена вопросу о нетлении св. мощей и сверхъестественной причине этого чудесного факта. Нельзя не заметить, что апология эта, сравнительно с догматом «Камня веры» о мощах св., вносит новую и весьма важную черту в учение о почитании св. мощей.

Кроме своего полемического содержания Apologia s. reliquiarum partum nostrorum Kiowiensium Феофана Прокоповича содержит в себе решение вопроса о

той причине, по которой Богу угодно было даровать нетление телам св. угодников. Во второй главе апологии Феофан Прокопович говорит, что кроме естественных и исторических оснований против нетления св. мощей киевских угодников Божиих, противники св. мощей (Гербиний) приводят еще основания богословского характера.

Во-первых, они никак не могут согласиться с фактом нетления св. мощей, так как это нетление, по их мнению, нужно было бы приписать заслугам святых, а этим наносилось бы оскорбление и умалялось бы значение искупительной заслуги Христа Спасителя. В ответ на это возражение Феофан Прокопович приводит свой взгляд на значение добрых дел святых. «Хотя *мы не исключаем*, подобно лютеранам, *заслуг человеческих из сокровищницы нашего спасения*, но считаем их теми средствами или орудиями, чрез которые проявляет свое действие в нашем спасении искупительная сила Крови и смерти Иисуса Христа. Не все дары божественные даются за цену добрых дел человека, но многие сообщаются ему *«туне»,* не в смысле отрицания спасительной заслуги Иисуса Христа, но в смысле отсутствия добрых дел человека, как причин их приобретения. Таков, напр., дар пророчества, сообщавшийся даже сивиллам, таков дар чудотворений и др. Поэтому-то и нетление телам св. угодников Божиих может быть даровано не за заслуги святых, но по другой какой-нибудь высочайшей и одному Богу известной причине, напр., для привлечения чрез это поразительное явление в церковь Христову язычников, для подтверждения и укрепления православного учения и пр. Православное учение, по которому чудеса сообщаются святым за их услуги или добрые дела, имеет не тот смысл, будто сами святые заслужили пред Богом этот чрезвычайный дар, или стремились заслужить его, потому что дар чудотворений не относится к условиям нашего спасения. Когда мы, при помощи божественной благодати, подвизаемся на поприще благочестивой жизни, то своею вожделенною целию имеем венец правды и жизнь вечную, а не дар чудотворений. Поэтому, когда говорится, что Бог сообщает святым дар чудотворений после их смерти за благочестивую жизнь святых, то это учение имеет тот смысл, что Богу угодно избирать тела святых в качестве орудий или средств, чрез которые проявляется в людях божественная сила и могущество. Святые, телам которых сообщается дар нетления, по своим добрым делам являются достойнее других, хотя совершенно во власти и воле Божией сообщить этот дар и менее достойным. Бог награждает чрезвычайными дарами св. людей с особенными чрезвычайными целями: даруя им вечную жизнь на небе, Бог благоволит свидетельствовать этот небесный дар особенными знаками и на земле, для того, чтобы люди скорее возбуждались к подражанию жизни святых, шли их путем и все более и более укреплялись в надежде божественных обетований. В таком же смысле говорится, что Бог преклоняется на молитвы святых скорее и более, чем других людей: эта благосклонность Божия к молитвенным ходатайствам святых имеет своею целию совершить что-либо особенное и чрезвычайное, а не может быть толкуема в том смысле, что молитвы или заслуги святых могут что-либо требовать у Бога, или вынуждать у Него, как должное им» (pp. 97–99).

Таков взгляд Феофана Прокоповича на значение добрых дел святых. Очевидно, этот взгляд имеет сходство с вышеизложенным нами учением Феофана Прокоповича об оправдании человека. Как в учении de justificatione не признается оправдывающего значения за делами человека, так и в апологии святых мощей отрицается значение добрых дел святых, как единственной или главной причины

нетления мощей и выставляются, преимущественно, промысл и воля Божии, как главнейшие основания их нетления.

Второе возражение против нетления св. мощей касается несоразмерности в распределении Богом наград между святыми. Гербинию кажется несообразным с идеею божественного правосудия награждать даром нетления мощи киевских угодников и отнимать этот дар у древних праведников, каковы были Ветхозаветные патриархи и восточные мудрецы, которые первые воздали поклонение новорожденному Иисусу Христу. «Если», говорит Гербиний, «киевские святые своими добрыми делами заслужили у Бога нетление своих тел, то почему же не суждено было получить этого дара Ветхозаветным праведникам: Аврааму, Исааку, Иакову, Сарре, Иосифу и другим? Почему не могли избежать действия закона тления телесные останки трех восточных мудрецов, которых называют царями, славными своими подвигами и делами? Эти останки я сам видел в 1664 году в колонии Агриппине, в главном алтаре храма трех царей: я смотрел на них тем с большим интересом и любопытством, что не раз встречал сказание, что тела восточных мудрецов оставались нетленными более полуторы тысячи лет от Рождества Христова. Но пред моими глазами были не три тела, а только три черепа, положенные в трех золотых раках с обозначением имен: Каспар, Мелхиор, Валтасар». На это возражение Гербиния Феофан Прокопович дает такой ответ. Вся сила аргумента Гербиния утверждается на следующем заключении: если святым киевским угодникам даровано нетление тел за их заслуги пред Богом, то должен быть сообщен этот дар и другим святым, особенно первым святым в Новом Завете. Но последние лишены этого дара, следовательно, не обладают им и первые. Но вся сила первой посылки уничтожается вышеприведенным взглядом на добрые дела святых и их значение в деле нашего спасения. «Спрашивать же», говорит Феофан Прокопович, «почему одним святым Бог даровал нетление, а другим нет – не только смело, но и безразсудно со стороны человека, так как, во-первых, не подлежит исследованию суда человеческого, кто из святых больший и кто меньший в глазах божественного правосудия; во-вторых, решиться проникнуть в тайны судеб Божиих, которые суть «бездна многа», может только крайняя безразсудность человека. При этом нужно вспомнить, что разным святым сообщены были Богом различные божественные дарования, как свидетельствует об этом св. Писание Ветхого и Нового Завета. Почему, напр., Моисей, а никто другой, был поставлен вождем и законодателем Израильского народа? Почему Энох и Илия, а не другие Ветхозаветные праотцы, были освобождены от видимой смерти? Почему дарована была мудрость Соломону и необыкновенная сила Сампсону? Почему восточные мудрецы, а никто другой, удостоились первые познать и приветствовать новорожденного Спасителя? Почему старцу Симеону, а никому другому, дано было обетование «не видети смерти, прежде даже узрит Христа Господня» (Лк.2:26)? Почему Иисус Христос по воскресении своем прежде всего явился Марии Магдалине? Почему Фома, а никто другой из учеников, осязал пронзенные ребра Спасителя? То же самое можно сказать о нетлении телес св. угодников Божиих. По учению Ап. Павла, разделение служений и дарований вполне лежит во власти Духа Св. (1Кор.12:4–11). Итак, спрашивающему, почему безумие не есть мудрость (insipere non sapere est), дадим ответ вместе с учителем языков, Ап. Павлом: «о глубина богатства, и премудрости, и разума Божия. Яко не испытани судове Его и не изследовани путие Его. Кто бо разуме ум Господень, или кто советник ему бысть»? (Рим.11:33–34) (pp. 100–103).

По третьему возражению Гербиния против нетления св. мощей, тление и смерть человека есть необходимое следствие наказания Божия за грех первородный, по смыслу грозного изречения Божия: «земля еси и в землю отыдеши». Хотя Иисус Христос Своею смертию уничтожил первородный грех, но его неизбежные следствия остались присущими всякому человеку. Поэтому нетление мощей киевских угодников Божиих кажется Гербинию фактом фальшивым и искусственным, так как Бог не может противоречить Сам Себе, или отменять законы, Им установленные.

На это возражение Гербиния Феофан Прокопович дает такой ответ. Хотя в смерти Иисуса Христа и дано было удовлетворение божественному правосудию в качестве наказания за первородный грех, но окончательное торжество этого закона отсрочено; посему не вносится ничего противоречащего в сферу божественных законов, если божественное провидение освобождает известного святого человека от закона смерти, или ее спутника – телесного тления. Мы, христиане, умираем не вследствие подчинения закону смерти, а по особенным, одному Богу доведомым целям. Таким образом, нетление св. тел есть ничто иное, как частный закон, или закон частных случаев: нет ничего незаконосообразного или незакономерного даже в совершенном избавлении человека от смерти, как показывают слова Иисуса Христа об Иоанне Богослове (Ин.21:22), (pp. 104–109).

Таковы возражения богословского характера против св. мощей, находящиеся в Apologia s. reliquiarum partum nostrorum Kiowiensium, и таковы их решения Феофаном Прокоповичем. Для нашей цели весьма важен выраженный в решении этих возражений взгляд Феофана Прокоповича на добрые дела святых. Он дает нам возможность сравнения апологии св. мощей Феофана Прокоповича с догматом о мощах св. Стефана Яворского. Добрые дела святых угодников Божиих в «Камне веры» представляются главнейшим основанием всего догмата о почитании св. мощей: мы должны почитать мощи святых за заслуги святых пред Богом и нами – людьми. Между тем, по взгляду Феофана Прокоповича, святые своими добрыми делами не имели в виду заслужить себе у Бога нетления и чудодейственной силы: все добродетели святых суть дела правды и долга, а не заслуги пред Богом, будто бы требующие воздаяния себе – в чрезвычайных дарах. Таким образом, в трактате о почитании св. мощей у Стефана Яворского и Феофана Прокоповича еще раз заявляет себя разность их взглядов на добрые дела, хотя и не так резко, как в трактате о благих делах.

Примечания

[1] - «Московские вольнодумцы начала XVIII века и Стефан Яворский». Н. Тихонравова. «Русск. Вестн.» 1871 г., м. Июнь, стр. 419.

[2] - «Камень веры», л. 2, М. 1728.

[3] - Аскоченский В., «Киев с древнейшим его училищем Академиею», ч. 1, стр. 228. К. 1856.

[4] - «Камень веры», л. 2.

[5] - «Обзор русск. дух. литер.», пр. Филарета, стр. 269. Спб. 1884.

[6] - «Истор. москов. слав.-греко-латинской Академии», С. Смирнова, стр. 155, примеч. 170 М. 1855.

[7] - «Русские выходцы из заграничных школ в XVII столетии. Палладий Роговский». М. Никольского, «Прав. Обозр.» 1863, м. Февр. стр. 163.

[8] - «Григорий Скибинский» (Очерки из истории духовного просвещения в конце XVII в.) М. Никольского, «Прав. Обозр.» 1862, м. Ноябрь, стр. 169–178; ср. «Прав. Обозр.» 1863, м. Февр. стр. 166–167, 171.

[9] - «Прав. Обозр.» 1863, м. Март, стр. 246–280.

[10] - «Киев с его древнейшим училищем Академиею», В. Аскоченского, стр. 245.

[11] - «Возражение на пашквиль лютеранский, нареченный молоток на книгу камень веры, который молоток показался быть восковый, яко воск от лица огня, сиречь от слова Божия, и самыя истины исчезнувший». Рукоп. Императорск. Спб. Пуб. б-ки, F. 1. № 191, л. 3 обор.

[12] - Ю. Самарин, «Стефан Яворский и Феофилакт Прокопович», стр. 52–53. М. 1880.

[13] - «Описание документов и дел, хранящихся в архиве Свят. Правит. Синода», т. III, столб. 33, Спб. 1878.

[14] - «Пятидесятилетний юбилей Киевской духовной Академии 28 октября 1869», стр. 180.

[15] - Сравн., напр. учение об оправдании человека пред Богом в «Камне веры», стр. 1031–1082 и в «Обличительном Богословии» арх. Иннокентия, т. III, стр. 355–372, Казань, 1863, о добрых делах в «Камне веры», стр. 923–1031 и в «Обличит. Богословии» т. III, стр. 372–443; о молитве за умерших в «Камне веры», стр. 620–688 и в «Обличительном Богословии», т. III, стр. 445–473; о призывании святых в «Камне веры», стр. 474–571 и в «Обличительном Богословии», т. III, стр. 524–585.

[16] - И на самом деле «Камень веры» в переложении на русский язык в виде отдельных трактатов неоднократно был издаваем для указанной цели в городах Костроме и Москве в период времени от 1884–1892 гг. Об этих изданиях см. на стр. 299–301.

[17] - Цитов., сочин. Самарина, стр. 52.

[18] - «Камень веры» выход. л. М. 1728.

[19] - Сочинения Ивана Посошкова, стр. 15, М. 1842.

[20] - «Возражение на пашквиль лютеранский» л. 6 обор.

[21] - Рукоп. С.-Петерб. Импер. Публ. б-ки I. O. 101, л. 139.

[22] - «Обзор русск. дух. литературы» преосв. Филарета, стр. 288.

[23] - Летописи русской литературы и древности, изд. И. Тихонравовым. Придворные проповеди в царствование Елизаветы Петровны. И. Попова, т. II, стр. 12 М. 1859; ср. Обзор русск. дух. литер.» пр. Филарета, стр. 313 и ст. Д. Извекова; «Из истории богословской полемической литературы XVIII века». «Прав. Обозр.» 1871, м. Август, стр. 146.

[24] - Истор. москов.-слав.-греко-латинской академии С. Смирнова, стр. 155; срав. Обзор русск. дух. литер. пр. Филарета, стр. 309.

[25] - Рукоп. С.-Петер. Импер. Публич. б-ки, О. I. № 351, лл. 353–360; I. Q. № 662. лл. 108–124, 128–131, 136.

[26] - «Киев с древнейшим его училищем Академиею», В. Аскоченского, ч. II, стр. 99.

[27] - «Опис. документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода», т. I, LXXXV.

[28] - «Отечественные Записки», 1850 г., т. LXX, стр. 61.

[29] - «Феофан Прокопович и его время», И. Чистовича, стр. 384. Спб. 1868.

[30] - Подробная биография митрополита Стефана напечатана в ст. Ф. Терновского: «М. Стефан Яворский». «Тр. Киевск. дух. акад.» 1864, т. I, стр. 36–70; 237–290; т. II, стр. 137–186; в ст. того же автора: «Очерки из истории русской иерархии в XVIII веке. Стефан Яворский» Сбор. «Древняя и Новая Россия», 1879, № 8, стр. 305–320. «История русской церкви под управлением Святейшего Синода», С. Рункевича, т. I, стр. 62–91; 166–177. Спб. 1900. Краткие биографические сведения находятся: в «Словаре историческом о бывших в России писателях духовного чина», м. Евгения, т. II, стр. 251–255; в «Словаре достопамятных людей русской земли», Бантыш-Каменского, стр. 101–104. М. 1836; в ст.: «Некоторые сведения о жизни Преосв. Стефана Яворского и краткое обозрение его творений». «Воскресное чтение», 1850–1851. XIV, № 26, стр. 248–254; у В. Аскоченского в сочин.: «Киев с древнейшим его училищем Академиею», ч. I, стр. 228–229, 245–249; в «Чернигов. Епархиальн. известиях» 1861, № 6, стр. 323–324; в ст. свящ. Родосского: «Стефан Яворский, митрополит Рязанский и муромский». «Странник», 1863, м. Ноябрь, стр. 33–51; в «Обзоре русск. духов. литер.» пр. Филарета, стр. 268–273. «Руковод. к истор. русск. цер.» А. Доброклонского, вып. IV, стр. 66–67. М. 1893.

[31] - О митрополите Стефане Яворском, как проповеднике, см., наприм., в ст.: «О трех проповедниках Петрова времени: Феофане Прокоповиче, Стефане Яворском и Гаврииле Бужинском», Журн. М. Нар. Пр., ч. VII, 1833 № 7, II, стр. 1–41; «о церковно-ораторских произведениях преосв. Стефана Яворского». «Воскресное чтение», 1850–1851, XIV, пр. 257–265; «Проповедническая и противопротестантская литература на Руси в первой половине XVIII стол.», Д. Извекова. «Правосл. Обозр.» 1871, Янв., стр. 80–90; «Русская духовная литература первой половины XVIII века и ее отношение к современности», И. Савлучинского. «Тр. Киевск. дух. Акад.» 1878, м. Апр. стр. 128–190; Май, 280–326. Морозова. «Феофан Прокопович, как писатель», стр. 75–94. Ю. Самарина цит. соч., стран. 356–391.

[32] - В лютеранском пасквиле на книгу «Камень веры», между прочим, говорится, что последующие за Стефаном Яворским ректоры Киевской духовной Академии исправляли его богословие и философию («Рассуждение о книге «Камень веры». Рукоп. С.-Петерб. Императ. Публич. Б-ки, F. XVII, № 11, л. 39), каковое замечание пасквиля осталось прямо не опровергнутым и не исправленным со стороны

апологета Стефана Яворского. В бытность ректором Киевской духовной Академии Яворский сообщил образованию в ней характер латинский, вместо греческого направления, введенного братьями Лихудами. За такую реформу академии был недоволен Стефаном Иерусалимский патриарх Досифей, который с упреком писал ему, «в конец еллинское училище стерл еси и токмо о латинских школах, стараешися, поставив учителей быть может сколько-нибудь благочестивых и честных, но по отношению к догматам строптивых, так как от тебя они научились многому неправославию...». Вообще – патриарх Досифей считал Стефана, как и всех западнорусских ученых, учившихся за границей, не твердыми в православии и склонными к латинским мнениям «Труды Киев. Дух. Акад. 1864, т. I: стр. 249–250; ср. С. Соловьева. «История России с древнейших времен», т. XV, стр. 114–115. М. 1873.

[33] - «Древнерусские полемические сочинения против протестантов». «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древн. Российск. при Московск. Универ.», 1878, кн. II, стр. 29.

[34] - Там же, стр. 2–3; 31.

[35] - Сбор. священника Иоанна Наседки: «Изложение известно от божественных писаний старого закона и новыя благодати. На окаянныя и злоименитыя лютеры, на многия их ереси. Ответы возразительныя». Рукоп. Спб. Импер. Публ. Б-ки, Q, I, № 257, л. 310-обор.

[36] - «Ответы и обличения на лютеран и кальвиниан, порицающих уставы нашея православныя церкве». Рукоп. б-ки Спб. дух. Акад., № 85, л. 243.

[37] - «Памятники прений о вере, возникших по делу королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны, собранные А. Голубцовым», стр. 263, М. 1892.

[38] - «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древн. Рос. при Моск. универ.», 1878, кн. II, стр. 28, 31, 3.

[39] - Послания старца Артемия, XVI века. «Русск. истор. Библиотека», т. IV, столб. 1224, Спб. 1878.

[40] - Там же, т. IV, 1219–1220.

[41] - Там же, 1217–1218.

[42] - Там же, 1220.

[43] - Там же, 1221.

[44] - Там же, 1220.

[45] - Там же, 1221–1222.

[46] - Там же, 1222.

[47] - «Памятники прений о вере».., стр. 26.

[48] - «Русск. истор. Библиотека», т. IV, 1225, 1227–1228, 1339.

[49] - Там же, 1333, ср. 1250.

[50] - Там же, 1211. 1252.

[51] - Там же, 1252.

[52] - Там же, 1264, 1278.

[53] - Там же, 1205.

[54] - Там же, 1278.

[55] - «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древн. Российск. при Моск. универ.», 1878, кн. II, стр. 2. 6, 29.

[56] - «Русск. истор. Б-ка», т. IV, 1329.

[57] - Там же, 1310–1313.

[58] - «Изложение известно»…, лл. 330–332, 334.

[59] - «Памятники прений о вере», стр. 179.

[60] - Там же, стр. 175.

[61] - Там же, 149.

[62] - Там же, 268.

[63] - Там же, 305.

[64] - Там же, 307.

[65] - «Памятники прений о вере», 286, 300.

[66] - Там же, 302.

[67] - Бр. Лихуды, цитован. сочин., лл. 120–121.

[68] - «Изложение известно»…, л. 108.

[69] - Там же, 111.

[70] - Там же, 111-обор.

[71] - Там же, 324.

[72] - «Памятники прений о вере»…, стр. 306.

[73] - «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древн. Росс. при Московск. университ.», 1878, кн. II, стр. 4.

[74] - «Цитов. сочин., л. 87 обор.

[75] - «Изложение известно»…, 110–111.

[76] - «Просветитель», стр. 133. Изд. 2-е, Казань, 1882.

[77] - «О святых храмех, в молитву и к пребыванию имени Господня създанных. И о почитанию святых икон, на вспоминание богомужного вчеловечения Спасова написанных». «Русск. историческая Б-ка», т. VII, 934. Спб. 1882.

[78] - Там же, 935–936.

[79] - «Изложение известно»…, л. 145.

[80] - «Просветитель», стр. 149.

[81] - Инока Пафнутия: «Вкратце собрание от божественных писаний противо лютерская и калвинская и иных еретик, умствующих и не покоряющихся восточней святей соборней и апостолстей церкви». Рукоп. б-ки Спб. дух. Акад. , № 160, л. 230. В рук. Спб. Импер. б-ки, №№ 124 и 28 к означенному названию сочинения Пафнутия присоединено другое – «Рожнец духовный».

[82] - Икона Зиновия: «Истины показание к вопросившим о новом учении»…, стр. 403, Казань, 1863, «Рожнец духовный», л. 228 обор.

[83] - «Изложение известно»…, л. 145.

[84] - Там же, 11.

[85] - Там же, 13–14.

[86] - «Рожнец духовный», л. 230.

[87] - «Просветитель», стр. 101.

[88] - Там же.

[89] - «Просветитель», стр. 149–151; «Истины показание»…, 391–402; Максим. Грек, сочинения, ч. I, 485. Казань, 1859; «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древ. Российск.», 1878, кн. II, 43–45; «Рожнец духовный», лл. 227–228.

[90] - «Русск. Историч. Библиотека», т. IV; столб. 1243.

[91] - Там же, 1250.

[92] - «Просветитель», стр. 152.

[93] - «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древ. Российск.», 1878, кн. II, 44–45.

[94] - Свящ. Василия острожск. цитов. сочин., 921–922.

[95] - Там же, 922–923.

[96] - Там же, 921.

[97] - «Изложение известно»…, л. 148 обор.; ср. «Рожнец духовный», 229 обор.

[98] - «Истины показание»…, 365–369.

[99] - «Просветитель», 149–150; «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древ. Российск.», 1878, кн. II, 48–49.

[100] - Бр. Лихудов цитов. сочин., л. 47.

[101] - Там же, 47 обор.

[102] - Артемия цит. сочин., 1246.

[103] - Там же, 1245–1246.

[104] - Там же, 1271–1272; ср. Василия острожск. цит. сочин., 920–921.

[105] - Василия острожск. цит. сочин., 1927.

[106] - «Истины показание»…, 483–485.

[107] - «Просветитель», 134–135; ср. Максима Грека цитов. сочин., 286; «Чт. Импер. Общ. Истор. и Др. Российск.».., 45; «Рожнец духовный», 228.

[108] - Василия острожск. цитов. сочин., 917–918.

[109] - Артемия цитов. сочин., 1283–1284, 1305.

[110] - «Изложение известно»…, 145.

[111] - «Просветитель», 135–137; Максима Грека цитов. сочин., 486–488; «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древ. Рос.», 1878, кн. II, 45–46; Артемия цит. соч., 1244, 1282, 1304; свящ. Василия цит. сочин., 923–924.

[112] - «Изложение известно»…, 146–147.

[113] - Артемия цит. сочин., 1245–1246.

[114] - Там же, 1283.

[115] - Артемия цит. сочин., 1284, 1305; ср. 1271–1272.

[116] - «Просветитель»…, 152–153.

[117] - Максима Грека сочин., ч. I, 488–489.

[118] - Бр. Лихудов цит. сочин., лл. 56–62.

[119] - «Просветитель», 153.

[120] - Василия острожск. цит. сочин., 930; ср. «Просветитель», 155–156.

[121] - Там же, 930–931.

[122] - Василия острожск. цит. сочин., 931.

[123] - Максима Грека цит. сочин., 489–490; ср. «Просветитель», 167–170 и Василия острожск. цитов. сочин., 929.

[124] - «Изложение известно»…, л. 8.

[125] - Там же, л. 1 обор.

[126] - Артемий, цитов. сочин., 1268.

[127] - «Изложение известно»…, 4 и 7.

[128] - «Книга о вере», М. 1648 г., л. 79.

[129] - «Изложение известно»…, л. 8; ср. «Книга о вере», 78.

[130] - «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древ. Рос. при Моск. универ.», 1878, кн. II, 46–47; ср. «Книгу о вере», 78.

[131] - «Изложение известно»…, 6 об. – 7; срав. «Книгу о вере», 78.

[132] - «Книга о вере», 79 обор.

[133] - «Изложение известно»…, 7 об.

[134] - «Книга о вере», 79–80.

[135] - Там же, 81–82.

[136] - Там же, 80–81.

[137] - «Просветитель», 101–102.

[138] - Там же, 103–110.

[139] - Там же, 110.

[140] - Там же.

[141] - Там же, 112–123.

[142] - Там же, 124.

[143] - Там же, 124–127.

[144] - Там же, 159.

[145] - Там же, 159–160.

[146] - Там же, 160–161.

[147] - Там же, 162.

[148] - Там же, 166–167.

[149] - При этом должно заметить, что «Просветитель», говоря о храмах, относит к ним такие места св. Писания, которые к ним не относятся и говорят о церкви, как обществе христианском (Мф. 16:18; Деян. 8:1; 12:5), стр. 171.

[150] - Там же, 172.

[151] - Там же.

[152] - Там же, 172–175.

[153] - Василия острож. цит. сочин., 915–916.

[154] - Там же, 916–917.

[155] - «Истины показание», 403–412; ср. 478–482.

[156] - Там же, 480–481.

[157] - «Изложение известно»…, 145 обор.

[158] - «Изложение известно»…, 146–147 обор.

[159] - Там же, 11 об.

[160] - Там же, 14.

[161] - «Рожнец духовный», 230.

[162] - Там же, 231.

[163] - Там же, 231–232.

[164] - Там же, 230.

[165] - «Истины показание», 512.

[166] - «Рожнец духовный», 243.

[167] - «Изложение известно»…, 25.

[168] - Цитован. соч. Артемия, 1335.

[169] - «Изложение известно»…, 15.
[170] - Там же, 17 об.; ср. «Рожнец духовный», 243 обор.
[171] - Там же, 21 обор.
[172] - «Рожнец духовный», 243 обор.
[173] - Там же.
[174] - «Истины показание»…, 511–515; ср. «Изложение известно».., 25.
[175] - Там же, 516–524.
[176] - «Просветитель», 161.
[177] - «Истины показание», 516–517.
[178] - Артемий, цит. сочин., 1297.
[179] - «Просветитель», 161.
[180] - Артемий, цит. сочин., 1335.
[181] - Там же, 1296–1297.
[182] - Там же, 1335–1336.
[183] - «Изложение известно», 20–21.
[184] - «Книга о вере», 67–69; ср. «Изложение известно»…, 16, 17, 26.
[185] - «Книга о вере», 69–72; ср. цитов. сочин. Артемия, 1295, 1296, 1335–1336.
[186] - «Изложение известно»…, 22 обор. – 24.
[187] - «Русск. Истор. Б-ка», т. IV, 1336–1337.
[188] - Там же, 1297, 1336.
[189] - «Истины показание», 514–515.
[190] - «Рожнец духовный», 243.
[191] - «Изложение известно»…, 21 обор. – 22.
[192] - «Рожнец духовный», 243.
[193] - Там же, 243 обор.
[194] - «Изложение известно»…, 17 обор.
[195] - Там же, 18.
[196] - «Истины показание», 435.
[197] - «Изложение известно»…, 41.
[198] - Там же, 41 обор.
[199] - «Просветитель», 169–170.
[200] - «Истины показание»…, 425–426; ср. 472–473.
[201] - Там же, 434–436; ср. «Рожнец духовный», 224 обор.
[202] - «Рожнец духовный», 224 обор.
[203] - «Изложение известно»…, 41 обор.
[204] - «Изложение известно»…, 42.
[205] - Там же, 60 об.–61.
[206] - «Рожнец духовный», 238.
[207] - «Изложение известно»…, 61.
[208] - «Рожнец духовный», 238 обор.
[209] - Там же.
[210] - Там же, 238.
[211] - Там же.

[212] - «Просветитель», 165.
[213] - Там же, 162–166; ср. «Изложение известно»…, 62–63.
[214] - «Рожнец духовный», 237 обор.
[215] - Там же, 238.
[216] - «Рожнец духовный», 238.
[217] - Там же, 238–239.
[218] - Там же, 239.
[219] - «Изложение известно»…, 61 обор.
[220] - «Рожнец духовный», 221 обор.
[221] - Артемий, цит. сочин., 1285; «Изложение известно»…, 42 обор.
[222] - «Рожнец духовный», 223 обор.
[223] - Там же, 225.
[224] - Там же, 224 обор.
[225] - Там же, 221 обор.
[226] - «Рожнец духовный», 221 обор.
[227] - «Книга о вере», 97–98.
[228] - «Рожнец духовный», 224.
[229] - «Рожнец духовный», 226–227.
[230] - Там же, 223.
[231] - Артемий, цитов. сочин., 1284–1285.
[232] - «Изложение известно»…, 69.
[233] - Артемий, цит. сочин., 1284.
[234] - «Книга о вере», 97.
[235] - «Рожнец духовный», 222 обор.
[236] - «Истины показание»…, 417–418; ср. 430–431; 442–445.
[237] - Там же, 447–452.
[238] - Там же, 464–469.
[239] - Там же, 417, 419–423.
[240] - Там же, 470–471.
[241] - Артемий, цит. сочин., 1285.
[242] - «Рожнец духовный», 222 обор.
[243] - «Рожнец духовный», 223–224.
[244] - Артемий, 1285; «Изложение известно»…, 43–44; «Рожнец духовный», 223.
[245] - Артемий, 1285–1286.
[246] - «Изложение известно»…, 39 обор.
[247] - «Рожнец духовный», 225.
[248] - Там же, 225 обор.
[249] - Там же, 224–225.
[250] - «Изложение известно»…, 35–36.
[251] - Там же, 114.
[252] - Там же, 114–115.
[253] - «Рожнец духовный», 225.
[254] - Там же.

[255] - «Изложение известно»…, 117 обор.

[256] - «Изложение известно»…, 119 обор.

[257] - Там же, 70.

[258] - «Изложение известно»…, 70–71.

[259] - Там же, 43.

[260] - Там ж, 44.

[261] - «Просветитель», 7; ср. 12.

[262] - «Послание многословное», 255–256. «Чт. в Импер. Общ. Истор. и Древн. Российск.», 1880, кн. 2; ср. Максима Грека сочин., ч. I, 496–597.

[263] - Бр. Лихудов цит. сочин., л. 187.

[264] - Там же, 210 обор. и 227.

[265] - Там же. 220.

[266] - Там же, 170–185; ср. 220–221.

[267] - Там же, 185–187.

[268] - Там же, 188.

[269] - Бр. Лихудов цит. соч., 221–226.

[270] - Там же, 202.

[271] - Максима Грека цит. сочин., 497.

[272] - Там же, 499; ср. бр. Лихуд., 203–220.

[273] - Там же, 499–500.

[274] - Там же, 501–502.

[275] - Там же, 502.

[276] - Там же, 502–503.

[277] - Там же, 498.

[278] - «Рожнец духовный», 237.

[279] - Артемия, цит. сочин., 1287; «Изложение известно»…, 67 обор.; «Рожнец духовный», 238.

[280] - «Книга о вере», 106.

[281] - «Изложение известно»…, 67.

[282] - Там же.

[283] - Артемия, цит. сочин., 1227; «Изложение известно»…, 65 обор.; «Книга о вере», 106–109.

[284] - Артемия, цит. сочин., 1227.

[285] - «Изложение известно».., 63. Здесь, кстати заметить, что высказанная мысль в древне-русской полемической литературе не проведена твердо и решительно. В том же «Изложении» по рук. Импер. Публич. Б-ки, № 258, утверждается, что Бог по молитвам живых людей (святых) оказывал милость за гробом не только одним верным, принадлежавшим к церкви Христовой, но и язычников и еретиков избавлял от вечных мучений (1023–1024).

[286] - «Книга о вере», 110–114.

[287] - Артемия, цит. сочин., 1287; ср. «Рожнец духовный», 238.

[288] - «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древн. Рос.», 1878, кн. II. 4.

[289] - Там же, 29.

[290] - «Изложение известно»…, 189 обор.

[291] - «Рожнец духовный», 219.
[292] - «Изложение известно»…, 193.
[293] - Там же, 190–192.
[294] - Там же, 193–195.
[295] - «Рожнец духовный», 219.
[296] - Там же, 219–220.
[297] - «Рожнец духовный», 219 обор.; ср. Василия острожск. цит. сочин., 934.
[298] - Артемия цит. сочин., 1253; ср. Василия острожск.. там же.
[299] - Артемия цит. сочин., 1265; 1254.
[300] - «Изложение известно»…, 196.
[301] - Там же, 197 обор.
[302] - Там же, 196 обор.
[303] - «Рожнец духовный», 220.
[304] - «Изложение известно»…, 312–313.
[305] - Бр. Лихудов цит. сочин., 89–94.
[306] - Там же. 97–98; ср. 113–114.
[307] - «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древн. Росс.», 1878, кн. II, 5–7.
[308] - Бр. Лихудов цит. сочин., 106–113.
[309] - «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древн. Рос.», 1878, кн. II, 14, 17–18; ср. 19, 41–42.
[310] - Там же, 41–42.
[311] - «Рожнец духовный», л. 220 обор.
[312] - Там же.
[313] - Там же. 221.
[314] - «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древн. Рос.», 1878, кн. II, 36–37.
[315] - Артемия цит. сочин., 1273–1274.
[316] - Там же.
[317] - «Изложение известно»…, 46 обор.
[318] - «Рожнец духовный», л. 234.
[319] - Там же.
[320] - Артемий цит. сочин., 1256–1257; ср. «Изложение известно»…, 48.
[321] - «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древн. Рос.», 1878, кн. II, 32.
[322] - Артемий, 1259; ср. «Изложение известно»…, 49–50.
[323] - «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древн. Рос.», 1878, кн. II, 34.
[324] - Артемий цит. сочин., 1255–1257.
[325] - «Изложение известно»…, л. 56.
[326] - Там же, 51–54; ср. «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древн. Рос.», 1878, кн. II, 32–33.
[327] - «Изложение известно»…, л. 47.
[328] - «Рожнец духовный», л. 234–235.
[329] - Там же, 235.
[330] - «Просветитель», стр. 85.
[331] - Там же.

[332] - Там же, 85–87.
[333] - Там же, стр. 86.
[334] - «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древн. Рос.», 1878, кн. II, 9.
[335] - «Истины показание...», стр. 268, 269, 270. 276 и 280.
[336] - «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древн. Рос.», 1878, кн. II, 9–10, 15, 37–41.
[337] - Там же, кн. II, 39.
[338] - Там же, 15.
[339] - «Просветитель», стр. 93.
[340] - «Чт. Импер. Общ. Истор. и Древн. Рос.», 1878, кн. II, 11–13, 15, 21–22.
[341] - Артемия цит. сочин., 1326–1329.
[342] - Там же, 1327.
[343] - Там же, 1328.
[344] - Там же, 1343.
[345] - «Просветитель», стр. 94.
[346] - Там же, 95.
[347] - «Просветитель», стр. 96.
[348] - Там же, 299.
[349] - Там же, 299 и 301.
[350] - «Просветитель», стр. 301–313.
[351] - «Древняя росс. вивлиофика», ч. XVI, 423, М. 1791.
[352] - Сочин., ч. I, 54, Казань, 1859.
[353] - «Послание многословное», 284, 292, 294.
[354] - Полн. собр. русск. летоп., т. V, стр. 235, С.-ПБ. 1851; ср. т. VIII, 24, С.-ПБ. 1859.
[355] - «Акты исторические», т. I, № 34, стр. 65–66, СПБ. 1841.
[356] - «Древн. росс. вивлиофика», ч. XVI, 425–426.
[357] - Артемия цитов. соч., 1213.
[358] - Есть основание думать, что не все отечественные противопротестантские сочинения сохранились до нашего времени. В русской литературе мы встречали указания на противопротестантскую полемическую деятельность князей – И. А. Хворостинина и С. П. Шаховского («Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны» А. Голубцова, стр.76–77), Симеона Полоцкого («Памятники по истории протестантства в России», Д. Цветаева, ч. I стр. 212), монаха Евфимия («О времени присушествления Св. Даров.» Г. Мирковича, стр. 79), Адама Зерникова («Обзор русск. дух. литер.» преосвящ. Филарета, стр. 209, СПБ.1884 г.; ср. его же Истор. русск. церк. пер IV, стр. 148, М. 1883) и Феофилакта Лопатинского («Истор. москов. славяно-греко-латинской академии С. Смирнова, стр. 195, М. 1855), но о сочинениях их не имеем никаких сведений.
[359] - Знаменитый католический богослов Роберт-Франциск-Ромул Беллярмин (RoЬertus Franciscus Romulus Bellarminus) род. 4 окт. 1542 г. 1560 г., 20 сент., поступил в иезуитский орден и 3 марта 1599 г. папою Климентом VIII возведен в звание кардинала; в 1602 г. сделан архиепископом Капуи, † 1621 г., 17 сент. Главным его сочинением, написанным в защиту римской церкви против протестантов, служит: Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos; первое издание Ingolstadii, 1586–1593, t 3 int. Оно образовалось

из полемических чтений, веденных Беллярмином с 1576–1589 гг. в иезуитской коллегии в Риме. Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, ed H. Hurter, S. I. t. I (Oenipont 1892), p. 273 sq ср. Wetzer und Welte, Kirchen-Lexicon, t I, ss 757–763. 1847. Март. Бекан (Verbeeck, van der Becok) род. ок. 1561 г. † 24 янв. 1624 г., о соч. его см. там же, pag. 293.

[360] - Disputationes, t. IV, de justificatione, lib. IV, cap. II, p. 4661C.

[361] - Ibid., lib. V, cap. III, p. 4972 C.

[362] - Ibid., lib. IV, cap. II, pp. 4661 C–4672 A.

[363] - Ibid., lib. V, cap. III, p. 4962 C.

[364] - Ibid., cap. II, p. 4951 D.

[365] - Ibid., cap. III, p. 4961 A.

[366] - Ibid., cap. III, p. 4972 E–4981 A.

[367] - Ibid., p. 4972 C.

[368] - Ibid., p. 4971 D.

[369] - «Кам. в.», ч. I, гл. IV, стр. 998б.

[370] - Becan. op. tract II de peccatis, cap. II, de divisione peccati in mortale et veniale, p. 180, § 4.

[371] - Disput. t. IV, de justificat. lib. V, cap. XVII, p. 5171 BCDE.

[372] - «Кам. в.», там же, ч. II, гл. VII, стр. 1020a; ср. Disput. Ib., cap. IX, p. 5061CD.

[373] - «Кам. в.», там же, ч. II, гл. VII, стр. 1027a; ср. Disput. Ib., lib. V, cap. XIV, p. 5111C.

[374] - «Кам. в.», там же, стр. 1021б.

[375] - Cf. Bec. op. tract. IV de gratia, cap. II de justiticat. Cathol. p. 269, § 2; hine patet, justificationem consistere in his duobus. Primo, in remissione sen expulsione peccati. Secundo, in infusione seu acquisitione justitiae. Sicul calefactio, qua quis ex frigido tit calidus, continet duas partes, depulsionem frigoris, et acquisitionem caloris.

[376] - Disput. t. I de verbo Dei non scripto, lib. IV, cap. I, p. 801 BCD.

[377] - Ibid., cap. II, pp. 801E–811ABCD.

[378] - Ibid., cap. III, p. 811E2–ABC.

[379] - Ibid., cap. IX, pp. 931E–942 AB.

[380] - Ibid., cap. III, p. 811E2–ABC.

[381] - Ibid., cap. II, p. 801E2AB.

[382] - Ibid., pp. 801 C–811ABCD.

[383] - Ibid., pp. 802 C–811D.

[384] - Ibid., cap. IV, p. 831 D.

[385] - Ibid., cap. IV, pp. 832 E–852 D.

[386] - Becani op. tract. I, de virtut. theolog. cap. VII, p. 320, § 45.

[387] - Ibid., p. 322, § 66.

[388] - Disputationes, t. II, lib. I, de conciliis st ecclesia, cap. III–VIII, pp. 1–7.

[389] - Ibid., cap. IX–XI, pp. 7–10.

[390] - Ibid., lib. II, cap. XII, pp. 43–44.

[391] - Ibid., lib. I, cap. XII, pp. 10–12, XIV, pp. 13–14.

[392] - Ibid., cap. XV, pp. 14–15.

[393] - Ibid., cap. XVII, p. 17.

[394] - Ibid., cap. XVIII, pp. 17–19.
[395] - Ibid., cap. XIX, pp. 19–22.
[396] - Ibid., lib. II, cap. II–V, pp. 27–30, X–XI, pp. 40–43.
[397] - Ibid., cap. XIII–XVIII, pp. 44–49.
[398] - Ibid., lib. I, cap. XIII, 12–13, XIV, pp. 15–17, XX–XXI, pp. 22–26; lib. II, cap. VI–IX, pp. 30–40, XIX, pp. 49–51.
[399] - Disput. t. II, lib. II, de conciliorum. auctoritate, cap. II, p. 271, 2 EA.
[400] - Ibid., p. 272A.
[401] - Ibid., p. 281 C.
[402] - Ibid., p. 281 DE.
[403] - Ср. стр. 731б–732а «Кам. в.», Disput. ib., cap. III, pp. 281 E–292 A.
[404] - Ibid., cap. XII, pp. 43–44.
[405] - Ibid., p. 441 BCDE.
[406] - Срав. стр. 732б–733а «Кам. в.», Disput. ibid., pp. 431 CDE2AB и стр. 733аб «Кам. в.» и Disput. Ibid., p. 441 BC.
[407] - Ibid., lib. I, cap. XI, p. 101ABCD.
[408] - Срав. «Кам. в.», стр. 733б и Disput. ibid., p. 92E.
[409] - Ibid., cap. XV, p. 141, 2.
[410] - Срав. «Кам. в.», стр. 735б и Disput. ibid., p. 151 E2AB.
[411] - Ibid., cap. XII, pp. 101–121.
[412] - Disput. t. I, de verdo Dei non scripto, lib. IV, cap. II, p. 802A.
[413] - Ibid., lib. IV, cap. IV, pp. 842C–852D.
[414] - Ibid., IV, II, 802D; V, 861D.
[415] - Ibid., IV, VII, 902D.
[416] - Ibid., IV, II, 802E; III, 822CD; VII, 902D.
[417] - Ibid., II, 812C; VII, 891E.
[418] - Ibid., II, 811CD; VII, 901E.
[419] - Ibid., III, 821E.
[420] - Ibid., III, 822AB.
[421] - Ibid., III, 822C; VI, 872B.
[422] - Ibid., III, 831B.
[423] - Ibid., V, 861 C.
[424] - Ibid., V, 871 D.
[425] - Ibid., VI, 872E.
[426] - Ibid., VII, 891 E, 902D.
[427] - Ibid., VII, 891 E.
[428] - Becani op. tract. I, de virt. theolog. cap. IV, de Traditione, pp. 306–307, §§ 14–24.
[429] - Disput. de verbo Dei non scripto, lib. IV, cap. II, p. 811A; cf. Bec. op., tract. I, de virtut. theolog., cap. IV, de traditione, p. 306, § 13.
[430] - Disput. ibid., lib. IV, cap. II, p. 881 D.
[431] - Ibid., cap. III, p. 821A.
[432] - Ibid., cap. X, p. 951B.

[433] - Ibid., cap. II, p. 801 E2A.

[434] - Ibid., IV, p. 831 E2 E2.

[435] - Ibid., IV, p. 832 AE.

[436] - Ibid., X, p. 961E.

[437] - Ibid., IV, p. 842A.

[438] - Ibid., III, p. 821C.

[439] - Ibid., IV, 841D.

[440] - Ibid., 841E.

[441] - Ibid., III, p. 821C.

[442] - Ibid., IV, p. 832 E; 842C.

[443] - Ibid., XI, 972E.

[444] - Ibid., XII, 1011E.

[445] - Disput. t. I, de verbo Dei non scripto, lib. IV, cap. X, p. 951B.

[446] - Ibid., p. 951D.

[447] - Ibid., p. 961 E2A.

[448] - «Древние формы символа веры православной церкви…» И. Чельцова, стр. 18, СПБ. 1869 г.

[449] - «Опыт Прав. догм. Богосл.» Архмандр. Сильвестра», т. I, стр. 55–56, Киев, 1884 г.; срав. цитов. сочин. Чельцова, стр. 30.

[450] - Твор. св. Кирилла, архиеп. иерусалим. «Слова огласительныя», стр. 81, М. 1855. Срав. цитов. сочин. Чельцова, стр. 33–34.

[451] - Disput. t. II de purgatorio, lib. I, cap. XIII, p. 3061B.

[452] - Ibid., lib. I, cap. VIII, p. 2972C.

[453] - Ibid., lib. II, cap. XIX, pp. 330–331.

[454] - Ibid., lib. I, cap. XV, p. 2091A.

[455] - Materiales partes hugus sacramenti (poenitentiae) sunt tres, contritio, conffessio et satisfactio, ut deliniuit Tridentin sesse 14, can. 3… Satisfactio, licet sit pars integrans, non tamen essentialis; ac proinde potest essentia sacramenti cousistere sine satisfactione, non tamen integritas sacramenti. Sicut homo potest retinere essentiam humanam sine brachio, non tamen integritatem (Bec. op., de sacramentis in specie, cap. XXIX, p. 742, § 5).

[456] - «Деяния вселенских соборов», изд. в русск. перев. при Казанск. дух. акад., т. IV, стр. 408, 1865 г.

[457] - Там же, т. I, стр. 81; т. IV, стр. 431–432.

[458] - Там же, т. II, стр. 299.

[459] - Там же, т. IV, стр. 166, 430.

[460] - Там же, т. II, стр. 287–288.

[461] - Там же, т. II, стр. 490; т. IV, стр. 459.

[462] - Там же, т. IV, стр. 203, 456.

[463] - Там же, т. I, стр. 179–180; т. II, стр. 491; т. IV, стр. 431–432, 459.

[464] - Там же, т. I, стр. 76, 84.

[465] - Там же, т. I, стр. 62–63; срав. твор. св. Кирилла Иерусалимского в русском переводе при Московск. дух. акад. Слова огласительныя, стр. 97. М. 1855. Ефрема Сирина, ч. IV, стр. 86, 143. М. 1850.

[466] - Там же, т. I, стр. 369–370, 668.

[467] - Там же, т. I, стр. 87.

[468] - Там же, т. IV, стр. 231–232.

[469] - Полн. собр. твор. св. Иоанна Златоуста в русск. переводе, т. I, стр. 502. Изд. С-Петерб. Дух. Акад. 1895г.

[470] - Беседы на Еванг. от Матфея, ч. II, стр. 286. М. 1843 г.

[471] - Там же, стр. 287–288.

[472] - Disput. t. III, de sacr. Eucharistiae, lib. III, pp. 266–267.

[473] - Ibidem, lib. III, cap. III и IV, pp. 267–277.

[474] - Ibidem, cap. V–VII, pp. 272–279.

[475] - Ibid., lib. III, p. 268.

[476] - «Камень веры», стр. 404–405, Disput. lib. III, de sacr. Eucharistiae, p. 270.

[477] - t. III, de sacr. Eucharistiae, lib. III, cap. III, pp. 2672–2701.

[478] - Ср.. «Кам. в.», стр. 407–408 и Disput. ib. lib. I, cap. XIV, p. 2162B.

[479] - По отношению к таинству Евхаристии Disput. и «Кам. в.» последнему положению дают такой смысл: «что зрится и осязается, есть тело» – мысль справедливая, а предложение отрицательное: «что не видится и не осязается, то не есть тело», очевидно, не справедливо, так как по различным причинам может быть, что невидимое и неосязаемое может существовать, как тело (Disput. ib., p. 2162C и «Кам. в.», стр. 407аб).

[480] - Disput., ibid., lib. I, cap. XIV, p. 2162D.

[481] - Disput. указывают следующие четыре условия, при которых возможно пресуществление или превращение вообще: 1) для пресуществления необходимо, чтобы что-либо переставало существовать, ибо непонятно, чтобы одно превращалось в другое, если то, что превращается, не перестает быть тем, чем было прежде; 2) чтобы иное занимало место того, что перестает быть; иначе – не было бы превращения, но уничтожение или разрушение, так как пределом превращения было бы небытие вещи; 3) чтобы была некоторая связь между прекращением одной вещи и появлением на ее место другой, так чтобы бытие одной вещи прекращалось, а другой наступало; 4) чтобы terminus a quo и terminus ad quem были действительно (vere) положительные. Ibid., lib. III, cap. XVIII, pp. 2912–293.

[482] - Ibid., cap. XIX, p. 294.

[483] - Ibid., cap. XX.

[484] - Ibid., cap. XXI.

[485] - Ibid., cap. XXII.

[486] - Срав. «Кам. в.», стр. 463 и Disput. Ibid., cap. XIX.

[487] - См. «Кам. в.», стр. 762–763 и Disput., ibid., lib. I, cap. VIII–X, pp. 1952E–2032A.

[488] - Nomen jejunii abstinentiam a cibo s gniticari videtur. Disput. t. IV, de bon oper. in partic. lib. II, cap. I, p. 5531B.

[489] - Срав. «Кам. в.», стр. 818 и Disput., ibid., p. 5532C.

[490] - Ibid. cap. XIV, p. 5752D.

[491] - О нем см. в сочин. Д. Цветаева: «Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований», стр. 688–689.

[492] - «Отношение протестантизма к России в XVI и XVII вв.», И. Соколова, стр. 68.

[493] - «Просветитель» говорит о еретиках жидовствовавших: «божественным иконам и честному кресту възбраняюще покланятися, и овы в нечистыа места и сквернаа метаху, иныа же зубы кусающе якоже беснии пси, иныя же съкрушающе, иныа же в огнь вметающе, и глаголаху: поругаемся иконам сим, якоже жидове Христу поругашася» (стр. 6)

[494] - Срав., напр., « Просветитель», слово 6-е, слова М. Грека об иконах, слово о поклонении икон Иоанна Дамаскина, слово об иконах в «Кирилл. Книге» (л. л. 9–12), об иконах в «Рожнеце духовном» (л. 228).

[495] - См. напр., стр. 4, 5, 14–18, 23–24, 37–40, 44–46.

[496] - См., напр., стр. 72–76, 77–78.

[497] - См. сл. об иконах М. Грека, стр. 490–491; «Просвет.» сл. 6, стр. 149–150. «Памятники прений о вере…», стр. 127–128.

[498] - См. «Истины показание» Зиновия Отенского, стр. 365–402; слово об иконах Кирилловой Книги, л.л. 145–149; сборник свящ. Наседки, гл. 19.

[499] - См., напр., сборник свящ. Наседки, гл. 4; слово о Кресте в «Кирилловой Книге», л.л. 171–172: в «Кн. о вере», гл. 9.

[500] - См., напр., слово о Кресте в «Кирилловой книге» и в «Книге о вере».

[501] - См. гл. 4 сбор. свящ. Наседки; «Кириллов. книга», л. 168; «Рожн. дух.», л.л. 243–244; «Истины показание», стр. 520–521.

[502] - Сборн. Свящ. Наседки, гл. 4.

[503] - Слово о Кресте «Кирил. книги», л. 168.

[504] - «Рожнец духовный», л. 143.

[505] - Там же.

[506] - Описание документов и дел, хранящ. в архиве св. правительствующего Синода, т. I, прилож. I, IV–V, СПБ. 1868.

[507] - Acta eruditorum, Calendis Maji, p. 226, Lipsiae 1729; Genius Stephani Javorscii.., p. 19. Ao. 1730.

[508] - «Рассуждение о книге «Камень веры», Рукоп. СПБ. Импер. публич. Б-ки. F. XVII, № 11, л. 45; ср. «Возражение на пашквиль лютеранский, нареченный молоток на книгу камень веры…». рукоп. той же Б-ки. F. I. № 190, л. 30 обор.

[509] - «М. Стефан Яворский». Ф. Терновского. «Тр. Киев. д. Акад.» 1864 г., т. II, стр. 145. «Император Петр I в его отношениях к католичеству и протестантству», того же автора. «Труды Киев. дух. Акад.» 1869 г., м. Март, стр. 387. «Руковод. к истор. рус. цер.» А. Доброклонского, вып. IV, стр. 240, М. 1893 г.

[510] - Опис. докум. и дел арх. св. Синода, т. I, прилож. I, X–XI.

[511] - «Труды Киев. дух. Акад.» 1866 г., м. Апрель, стр. 553.

[512] - Там же, стр. 552.

[513] - «Возражение на пашквиль лютеранский…», л. 31.

[514] - «Труды Киев. дух. Акад.» 1866 г., м. Апр., стр. 551–553.

[515] - Полное собр. постановл. и распоряж. по вед. правосл. основ. рос. Империи, т. VI, стр. 108, СПБ. 1889 г.

[516] - Указы и дела москов. синод. типогр. 1728 г., связка № 208, ук. № 3.

[517] - Там же, связ. № 208, л. 15.

[518] - Полн. собр. постановл. и распор. по вед. прав. испов. рос. Импер., т. VI, стр. 391, 339; срав. указы и дела москов. синод. типогр. 1728 г., связ. № 218, лл. 16 и 20.

[519] - Полн. собр. постановл. и распор. по вед. правосл. испов. рос. Импер., т. VI, стр. 339.

[520] - Летописи русск. литер. и древ. изд. И. Тихонравовым, т. V, стр. 5, 1859 г.

[521] - Отношение русск. правительства в первой половине XVIII стол. к протестантским идеям. Д. Извекова Ж. М. П. Просв. 1867 г., м. октябрь, стр. 76.

[522] - Сбор. «Древняя и Новая Россия», 1879, т. I, стр. 77–78.

[523] - Дела московской синодальной типографии 1732 г., связка № 241, л. 595; срав. дела архива св. Синода 1755 г., № 35, л. 3.

[524] - Дела архива св. Синода 1741 г., № 245, л. 42.

[525] - Дела арх. св. Синода 1755 г., № 35, лл. 22–23.

[526] - Дела архива св. Синода 1741 г., № 245, л. 2.

[527] - Там же, л. 3.

[528] - Там же, л. 13.

[529] - Там же, л. 14; срав. дела москов. синод. типогр. 1742 г., связка № 439, ук. № 32.

[530] - Там же, лл. 26–29.

[531] - Там же, л. 37.

[532] - Опыт российской библиографии, ч. I, стр. 119. СПБ. 1813.

[533] -

[534] - Срав. «Догмат о святейшей Евхаристии, то есть, о таинстве Тела Христова и Крови Его, по Стефану Яворскому», М. 1890 г., стр. 6–12, 12–18 и Догмат Богосл. Макария, т. IV, стр. 188–194, 199–201, СПБ. 1852 г.

[535] - Срав. «Догмат о св. Евхаристии…», стр. 3–4, 5, 18–20 и «Камень веры», стр. 303–306, 311–312, 360–363.

[536] -

[537] -

[538] - «Догмат о почитании Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии, по Стефану Яворскому», стр. 1–13.

[539] - См. «Догмат о добрых делах…», стр. 9–11, 36–43; «Догмат о поминовении умерших…», стр. 18–26, 34–36, 43–45, 52–54, 64–68; «Догмат о преданиях…», стр. 13–17, 18–20, 38–49.

[540] - Срав. «Догмат о св. литургии…», стр. 5–6 и 27 и «Камень веры», стр. 781–784, 809. «Догмат о прославлении праведников…», стр. 7 и «Камень веры», стр. 581. «Догмат о почитании и призывании святых…», стр. 22, 27 и 44 и «Камень веры», стр. 492–496, 501–502, 522–523.

[541] - См. «Догмат о св. литургии…», стр. 60–63 и «Догмат о прославлении праведников…», стр. 20–24.

[542] - О полемике по поводу издания «Камня веры» см.: «Материалы для истории духовной литературы XVIII века». «Правосл. Обозр.» 1860 г., т. III, стр. 577–591. «Феофан Прокопович и его время», И. Чистовича, стр. 366–406». «К истории богословской полемической литературы XVIII столетия», Д. Извекова. «Правосл. Обозр.» 1871 г., м. авг., стр. 139–171; сент., стр. 267–307. «Феофилакт

Лопатинский». «Правосл. Обозр.». 1872 г., м. дек., стр. 684–710. «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», Ю. Самарина (т. V), стр. 153, 159–160. «Феофан Прокопович, как писатель», И. Морозова, стр. 338–353. «Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом», А. Архангельского, стр. 108–118.

[543] - Acta eruditorum 1729, Lipsiae, pp. 226–227.
[544] - Ibid., pp. 227–228.
[545] - Ibid., p. 227.
[546] - Ibid., pp. 228–229.
[547] - Ibid., p. 465.
[548] - Ibid., pp. 465–468.
[549] - Epistola apologetica, pp. 2–3.
[550] - Ibid., p. 4.
[551] - Ibid., pp. 4–5.
[552] - «Камень веры», стр. 24–25, 26–32.
[553] - Ibid., pp. 5–8.
[554] - «Камень веры», стр. 6.
[555] - Epist. ap., pp. 9–11.
[556] - Ibid., pp. 11–22.
[557] - Ibid., pp. 23–24.
[558] - Ibid., pp. 25–31.
[559] - Ibid., p. 32.
[560] - Ibid.
[561] - «Камень веры», стр. 6.
[562] - Epist. apol., pp. 33–34.
[563] - «Камень веры», стр. 7.
[564] - Epist. apol., pp. 35–37.
[565] - Ibid., pp. 38–39.
[566] - Ibid., pp. 40–43.
[567] - Ibid., pp. 44–47.
[568] - Ibid., p. 48.
[569] - Ibid., p. 49.
[570] - Ibid., pp. 49–53.
[571] - Ibid., p. 54.
[572] - Ibid., pp. 54–59.
[573] - Ibid., pp. 60–61.
[574] - Ibid., pp. 61–62.
[575] - Ibid., p. 62.
[576] - Ibid., pp. 62–64.
[577] - Ibid., pp. 65–67.
[578] - Ibid., pp. 68–70.
[579] - Ibid., pp. 70–74.
[580] - Ibid., p. 76.

[581] - Ibid., pp. 76–77.
[582] - Ibid., p. 79.
[583] - Ibid., pp. 79–80.
[584] - Ibid., p. 80.
[585] - Ibid., pp. 81–82.
[586] - Ibid., pp. 82–86.
[587] - Ibid., pp. 87–88.
[588] - Ibid., pp. 88–90.
[589] - Ibid., pp. 90–97.
[590] - Стр. 24.
[591] - Epist. Apol., pp. 97–98.
[592] - Ibid., pp. 98–99.
[593] - Стр. 25.
[594] - Epist. Apol., pp. 101–106.
[595] - Стр. 25.
[596] - Epist. Apol., pp. 107–109.
[597] - Ibid., pp. 109–113.
[598] - Ibid., p. 113.
[599] - Ibid., pp. 113–117.
[600] - Ibid., pp. 117–118.
[601] - Рим. 3:28; Гал. 11:16; Деян. 10:43, 15:11.
[602] - Epist. Apol., pp. 118–121.
[603] - Стр. 26–27.
[604] - Epist. Apol., pp. 124–127.
[605] - Стр. 27.
[606] - Epist. Apol., p. 128.
[607] - Ibid., pp. 128–129.
[608] - Стр. 28.
[609] - Epist. Apol., pp. 131–132.
[610] - Ibid., pp. 132–133.
[611] - Ibid., pp. 133–134.
[612] - Ibid., pp. 134–135.
[613] - Стр. 31.
[614] - Epist. Apol., p. 135.
[615] - Стр. 31.
[616] - Epist. Apol., p. 135.
[617] - Стр. 31–32.
[618] - Epist. Apol., pp. 136–137.
[619] - Ibid., p. 138.
[620] - Стр. 853–859.
[621] - Стр. 916–918 и др.
[622] - Стр. 868.
[623] - Стр. 142–144.

[624] - Там же, 129–130.
[625] - Стр. 130–131.
[626] - Epist. Apol., p. 79.
[627] - Epist. Apol., p. 119.
[628] - Ibid.
[629] - См. «Камень веры», стр. 26.
[630] - Сочинение Риберы носит такое название: Respousum antapologeticum ecclesiae catholicae contra columniosas blasphemias Joannis Francisci Buddei nomine evulgatas in orthodoxos latinos et graecos; quo, Petrae fidei a Stephano Javorskio Resanensi metropolita, etc. ad evertendum Lutheri Pantheon jactae, repetitur ictus. Viennae, 1731.
[631] - Respons. antalogetic, p. 3.
[632] - Ibid., pp. 3–4.
[633] - Ibid., pp. 4, 197.
[634] - Ibid., pp. 51–58.
[635] - Ibid., p. 55, ст. 35.
[636] - Ibid., p. 35.
[637] - Ibid., p. 227.
[638] - Ibid., p. 56.
[639] - Ibid., pp. 227–228.
[640] - Ibid., pp. 198–199.
[641] - Ibid., p. 56.
[642] - Ibid., pp. 118, 121.
[643] - Ibid., pp. 120–121.
[644] - Ibid., p. 122.
[645] - Ibid., p. 35.
[646] - Ibid., pp. 4–13.
[647] - Ibid., p. 16.
[648] - Ibid., p. 14.
[649] - Ibid., pp. 62–66.
[650] - Ibid., p. 66.
[651] - Ibid., p. 26.
[652] - Ibid., p. 27.
[653] - Ibid., pp. 28–30.
[654] - Ibid., pp. 34–35.
[655] - «Камень веры», л. 6.
[656] - Respons antapol., p. 36.
[657] - Ibid., pp. 36–37.
[658] - Ibid., pp. 38–50.
[659] - Ibid., pp. 71–108.
[660] - Ibid., pp. 109–168.
[661] - Ibid., pp. 169–197.
[662] - лл. 24–32.

[663] - Respons. antapolog., pp. 209–224.
[664] - Ibid., pp. 71–72.
[665] - Ibid., p. 73.
[666] - Ibid., pp. 73–74.
[667] - Ibid., p. 79.
[668] - Ibid., pp. 80–84.
[669] - Epist. apolog., pp. 38–39.
[670] - Respons. antapolog., pp. 85–87.
[671] - Ibid., pp. 88–90.
[672] - Epistola apolog., pp. 39–40.
[673] - Respons. antapolog., pp. 93–94.
[674] - Epist. apolog., pp. 41–43.
[675] - Respons. antapolog., pp. 94–97.
[676] - Ibid., pp. 98–100.
[677] - Epist. apolog., pp. 44–45.
[678] - Respons. antapolog., pp. 101–102.
[679] - Ibid., p. 102.
[680] - Ibid., p. 103.
[681] - Ibid., pp. 104–106.
[682] - Epist. apolog., pp. 45–47.
[683] - Respons. antapolog., p. 108.
[684] - Ibid., pp. 109–168.
[685] - Ibid., pp. 169–204.
[686] - Respons. antapolog., p. 224.
[687] - «Чт. в Импер. Общ. Истор. и древн. Российск.» 1863 г., кн. II, мм. апрель–июнь, отд. V, стр. 2.
[688] - Там же, стр. 8.
[689] - Genins Stephani Javorscii, pp. 7–8.
[690] - Ibid., p. 8.
[691] - Ibid., p. 25.
[692] - Ibid., pp. 9–11.
[693] - Ibid., p. 14.
[694] - Ibid., p. 12.
[695] - Ibid., p. 13.
[696] - Ibid., p. 25.
[697] - Ibid., p. 15.
[698] - Ibid., pp. 17–18.
[699] - Ibid., pp. 21–22.
[700] - Ibid., pp. 22–23.
[701] - Ibid., pp. 19–21; 26–27.
[702] - Ibid., pp. 5–6.
[703] - Ibid., p. 3.
[704] - Ibid., pp. 4–5.

[705] - Discursum de poena haereticorum…, p. 4.
[706] - «Камень веры», стр. 1063.
[707] - Discursum de poena haereticorum, p. 6.
[708] - «Камень веры», стр. 1064.
[709] - Discursum de poena haereticorum, p. 8.
[710] - «Камень веры», стр. 1065.
[711] - Discursum de poena haereticorum, p. 10.
[712] - «Камень веры», стр. 1066.
[713] - Discursum de poena haereticorum, p. 12.
[714] - Ibid., pp. 14–15.
[715] - Ibid., p. 17.
[716] - «Камень веры», стр. 1069.
[717] - Discursum de poena haereticorum, p. 17.
[718] - Ibid., pp. 18–19.
[719] - Ibid., p. 19.
[720] - Ibid., pp. 20–21.
[721] - Ibid., p. 21.
[722] - Ibid., pp. 21–22.
[723] - Ibid., p. 22.
[724] - Ibid., pp. 22–23.
[725] - Ibid., pp. 24–25.
[726] - Ibid., pp. 25–26.
[727] - Стр. 1068.
[728] - Discursum de poena haereticorum, pp. 28–29.
[729] - Ibid., pp. 30–31.
[730] - Ibid., pp. 31–32.
[731] - Стр. 1068.
[732] - Discursum de poena haereticorum, pp. 32–34.
[733] - Ibid., p. 35.
[734] - Означенные сочинения мы читали по рукописям Импер. Публичной Библиотеки. F. XVII, № 11, и F. I, № 190.
[735] - По справедливому замечанию преосв. Филарета, «Молоток» не пишет апологии лютеранству, он даже вопреки своему названию не пишет и критики на «Камень веры». «Обзор русской духовной литературы», стр. 314, СПБ. 1884 г.
[736] - «Чт. в Импер. Общ. Истор. и Древност. Российск.» 1864 г., кн. IV, отд. V, стр. 5–6.
[737] - «Камень веры», стр. 989–995.
[738] - Там же, стр. 976.
[739] - Там же, стр. 1001–1014.
[740] - «Чт. в Импер. Общ. Истор. и Древн. Российск.» 1864 г., кн. IV, V, стр. 6–8; ср. «Решиловское дело. Феофан Прокопович и Феофан Лопатинский». И. Чистовича. прилож. I, стр. 2–4. СПБ. 1861.
[741] - «Камень веры», стр. 1048.

[742] - Целая система оправдания у Феофана Прокоповича слагается из следующих частей: учение о блаженнейшем состоянии неповрежденного человека, о повреждениии человека вообще, о повреждении воли и о грехе первородном. См. Christ. Orih. Theolog. in Acad. Kioviensi a Theophan Procopovicz, Lips. 1782. vol. 11. Согласно с нашей задачей, мы имеем в виду содержание учения Ф. Прокоповича de justilicatione, составляющего добавление ко второй книге его богословской системы: appendix, continens christianam… Theol. vol. 11.

[743] - Theolog. Theoph. Procopovicz, vol. 11, p. 510.

[744] - Ниже мы увидим, что акт веры, который в этом понятии оправдания представляется выражением самостоятельного отношения человека к делу своего оправдания, на самом деле не имеет такого значения.

[745] - Theolog. Theoph. Procopovicz, vol. 11, p. 511.

[746] - Ibid.

[747] - Ibid., p. 512, p. 529, § 26.

[748] - Ibid.

[749] - Ibid., p. 517.

[750] - «Камень веры», стр. 953–954, 958–960.

[751] - «Камень веры», стр. 974–976.

[752] - Theolog. Theoph. Procopovicz, vol. 11, p. 520.

[753] - Ibid., vol. 11, p. 521.

[754] - Ibid., p. 531, § 30.

[755] - Theolog., p. 510, § 2; p. 517, § 10; causae instrumentales ex parte Dei sunt sacramenta, fides antem est instrumentum nostrum; p. 517, § 9: fides est instrumentum nostrum, quo gratiam apprehendimus.

[756] - «Камень веры», стр. 1035–1036.

[757] - Там же, стр. 967.

[758] - Там же, стр. 967–968.

[759] - «Камень веры», стр. 949–951.

[760] - Theolog. Theoph. Procopovicz, p. 517, § 9.

[761] - Ibid., p. 531.

[762] - Ibid.

[763] - Ibid., p. 513–514.

[764] - Ibid., p. 513, § 5; p. 517, § 10.

[765] - Ibid., p. 514, § 7.

[766] - Ibid., pp. 514–516.

[767] - Ibid., p. 509.

[768] - Ibid., p. 535.

[769] - Ibid., pp. 535–536.

[770] - Ibid., p. 535.

[771] - Ibid., p. 537.

[772] - Ibid., p. 537.

[773] - Ibid., p. 538.

[774] - Ibid., pp. 537–538.

[775] - «Камень веры», стр. 978–1000.

[776] - Theol., p. 524, § 21.
[777] - Ibid., p. 525.
[778] - Ibid., p. 524.
[779] - Ibid., p. 525.
[780] - Ibid., p. 526.
[781] - Ibid.
[782] - Ibid., p. 539.
[783] - Ibid., p. 526, § 22; 528, § 25; 531, § 31; 532–533, § 34.
[784] - Theol., pp. 521–522.
[785] - Ibid., pp. 522–523.
[786] - Ibid., pp. 526–527.
[787] - Theol., p. 541.
[788] - Ibid.
[789] - Ibid., p. 524.
[790] - Theol., pp. 522–523.
[791] - «Камень веры», стр. 1048–1062.
[792] - Theolog., pp. 510–511.
[793] - Ibid., vol. III, pp. 396–424.
[794] - Ibid., p. 396.
[795] - Ibid., p. 397.
[796] - Ibid., p. 399.
[797] - Ibid., p. 398.
[798] - Ibid., p. 408.
[799] - «Камень веры», стр. 697.
[800] - Christ. orth. Theolog. Prolegomena, pp. 11–25.
[801] - Theolog., pp. 106–107, 66, 273, 261–262, 276 и др.
[802] - Ibid., pp. 107, 273–274.
[803] - Ibid., pp. 107–109.
[804] - Ibid., p. 107.
[805] - Ibid., p. 109.
[806] - Ibid., pp. 109–112.
[807] - Ibid., pp. 112–113.
[808] - Ibid., pp. 113–120.
[809] - Ibid., pp. 121–124.
[810] - Следующее учение о св. предании, помещенное в богословской системе Феофана Прокоповича (vol. I, p. 270), принадлежит ученику его Самуилу Мислявскому. («Христ. Чт.» 1829 г., XXXIV: «о преданиях, как источнике религии»; «Обзор русск. духов. литературы», арх. Филарета, стр. 291).
[811] - Ibid., pp. 272, 277, 281, 282.
[812] - Ibid., pp. 106–107, 279, 280–284.
[813] - Ibid., pp. 271, 276, 277–278, 281–282, 284.
[814] - Ibid., pp. 274–276.
[815] - Ibid., pp. 283, 284, 290, 291, 294, 298.

[816] - Ibid., p. 284.

[817] - Ibid., pp. 286, 288, 289, 290, 292, 294.

[818] - Некоторые из последователей Феофана Прокоповича несколько изменили представленный взгляд на св. предание и в область его содержания внесли догматический элемент церковного учения. См., напр., Compendium orthodoxae theologiae doctrinae Hyacinthi Karpinski, de traditionibus generatim, pp. 244–246, Lipsiae, 1790.

[819] - «Камень веры», стр. 698–700.

[820] - Theol., pp. 85–86.

[821] - Ibid., p. 87.

[822] - Ibid., pp. 87–88.

[823] - Стр. 702–703.

[824] - Theol., pp. 122–123, 282.

[825] - Стр. 743–748.

[826] - Theol., p. 108.

[827] - «Камень веры», стр. 711–713.

[828] - Там же, стр. 711, 715–716, 722.

[829] - Там же, стр. 719–721.

[830] - Там же, стр. 716–719.

[831] - Theol., p. 90.

[832] - Ibid., pp. 93–94, 97, 102.

[833] - Ibid., p. 96.

[834] - Ibid., pp. 95, 96.

[835] - Ibid., p. 102.

[836] - Ibid., p. 103.

[837] - Ibid., p. 95.

[838] - Пс.99:105; 2Пет.1:19; Вт.30:11; 2Кор.4:2–4; Theol. pp. 90–94.

[839] - Стр. 760–761.

[840] - Стр. 716.

[841] - Стр. 715, 761.

[842] - Theol. pp. 96–97.

[843] - Ibid., p. 97.

[844] - Theol. pp. 97–98.

[845] - Ibid., pp. 98–99.