ПРАВОСЛАВНЫЙ ПУТЬ

ЦЕРКОВНО-БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

ЕЖЕГОДНИКЪ

ПРИЛОЖЕНІЕ КЪ ЖУРНАЛУ
«ПРАВОСЛАВНАЯ РУСЬ»
за 1989 годъ

Typографія преп. Іова Почаевскаго
Свято-Троицкій Монастырь
Джорданвиллъ, Н.І.
1989

стыни не могъ не оставить въ душѣ Гоголя глубокаго слѣда и не отразиться на его внутренней жизни.

Къ послѣднимъ мѣсяцамъ жизни относится и его проникновенное толкованіе Божественной литургіи — трудъ, надъ которымъ онъ проработалъ много лѣтъ. И несмотря на чуткое воспріятіе зла въ мірѣ и въ человѣкѣ, Гоголь пишетъ въ заключительномъ письмѣ Переписки съ друзьями, названномъ «Свѣтлое Воскресеніе»: «Не умретъ изъ нашей старины ни зерно того, что есть въ ней истинно русскаго и что освящено Самимъ Христомъ. Разнесется звонкими струнами поэтовъ, развозвѣстится благоухающими устами святителей, вспыхнетъ померкнувшее, и праздникъ свѣтлаго Христова Воскресенія воспразднуется какъ слѣдуетъ прежде насъ, нежели у другихъ народовъ».

Изучая только творчество Гоголя, не вникая въ глубину его переживаній, не возможно разгадать его личность. Слишкомъ ужъ она глубока и сложна. Большую часть своей не очень длинной жизни Гоголь шелъ къ Богу путемъ страха, боялся вѣчнаго наказанія. Но вотъ въ концѣ своего жизненнаго пути онъ уже смогъ написать такія слова: «Намъ слѣдуетъ ежеминутно благодарить Бога, благодарить Его радостно, весело. Не быть радостнымъ, не ликовать духомъ — даже грѣхъ... Вся наша жизнь должна быть неумолкаемой, радостной пѣснью благодаренія Богу».

Можно-ли надѣяться что онъ причалилъ къ пристани истины, о которой писалъ старецъ Макарій? Трудно сказать, а потому закончимъ словами его друга Ивана Аксакова: «Жизнь его представляетъ такую великую, грозную поэму, смыслъ которой останется долго неразгаданнымъ».

БИБЛІОГРАФІЯ:

1) И.М. Концевичъ «Оптина Пустынь».

2) М. Богоявленская «Религіозный ликъ Гоголя въ новомъ освѣщеніи».

3) К. Мочульскій «Духовный путь Гоголя».

4) Прот. Сергій Четвериковъ «Оптина Пустынь».

АРХИМ. АМВРОСІЙ (ПОГОДИНЪ)

Рецензія на книгу священника Михаила Азкула

«The Teaching of the Holy Orthodox Church»

(Продолженіе. Начало см. «Православный путь» за 1988 г.)

II.

Взглядъ на обвиненія Бл. Августина въ еретическомъ ученіи, высказанныя о. М. Азкуломъ въ его книгѣ: «Ученіе Святой Православной Церкви».

Въ отдѣльныхъ мѣстахъ своей книги, а затѣмъ въ особомъ прибавленіи въ концѣ ея,[1] авторъ возводитъ тяжкія обвиненія противъ бл. Августина, называя его «самымъ большимъ ересіархомъ въ Церкви»[2] и утверждая, что онъ «является бóльшимъ источникомъ всякаго изъ римо-католическихъ и протестантскихъ заблужденій»; авторъ подвергаетъ сомнѣнію не только авторитетъ Бл. Августина, но и самое признаніе его святости[3]. Обвиненія въ ереси является тягчайшей вещью въ Церкви, и человѣкъ, обвиняющій кого-либо въ ереси, беретъ на себя большую отвѣтственность предъ Богомъ и Его Церковью. Но къ этому мы еще вернемся.

Сначала мы разсмотримъ тѣ обвиненія, которыя авторъ выдвигаетъ противъ блаженнаго Августина, а затѣмъ укажемъ на то уваженіе и любовь, которымъ бл. Августинъ пользовался въ древней Церкви, а затѣмъ въ Восточной Православной.

1. Авторъ обвиняетъ бл. Августина въ неправильномъ ученіи о благодати и приводитъ нѣсколько цитатъ изъ его твори-

ній (стр. 200-202); онъ также говоритъ, что неправильное ученіе бл. Августина о благодати привело его къ дальнѣйшему заблужденію, именно — ученію о предопредѣленіи.

Вопросы эти были уже въ достаточной мѣрѣ освѣщены покойнымъ, святой жизни, іеромонахомъ Серафимомъ Розъ[4]. Однако, считаю необходимымъ пополнить сказанное у о. Серафима и даже нѣсколько не согласиться съ нимъ[5].

Ученіе блаж. Августина о первородномъ грѣхѣ, о благодати и о предопредѣленіи выражается вкратцѣ въ слѣдующемъ: праотецъ, въ силу своего грѣхопаденія, навлекъ смерть и осквернение грѣха на себя и преемственно на весь человѣческій родъ. Богъ создалъ человѣка совершеннымъ, но это совершенство своей природы онъ потерялъ по причинѣ грѣха, и сталъ настолько немощнымъ, что своими силами ему спастись было не возможно; для его спасенія явилась благодать Божія, спасительная для всѣхъ людей, и эта благодать и предваряетъ человѣка и способствуетъ ему на пути къ спасенію[6]. Благодать — это не нѣчто заслуженное, это — даръ Божій. Благодать Божія не дѣйствуетъ вопреки свободѣ воли въ человѣкѣ, которая вложена въ человѣка его Создателемъ[7]. Человѣку оставляется на выборъ, принять-ли благодать или не принять[8]. Но если онъ приметъ благодать Божію, то она вспомоществуетъ человѣку въ дѣлѣ его спасенія: она ведетъ его къ доброй вѣрѣ и къ добрымъ дѣламъ[9], къ любви къ Богу и къ ближнему[10], къ покаянію въ своихъ грѣхахъ[11], и въ стремленіи къ добру[12]. Святые являются какъ бы предопредѣленными и благодать Божія укрѣпляетъ ихъ въ ихъ подвигѣ или къ перенесенію ими страданій за Христа, и укрѣпляя ихъ немощь ведетъ ихъ къ совершенству[13]. Но это «предопредѣленіе» въ отношеніи святыхъ не безусловно, а опять же связано съ даромъ благодати и свободной воли въ человѣкѣ, и основано оно на предвѣдѣніи Божіемъ. Бл. Августинъ утверждаетъ, напримѣръ, что апостолъ Петръ не могъ бы погибнуть, потому что за него молился Самъ Христосъ[14]. Однако, бл. Августинъ указываетъ, что ап. Петру было предложено воскресшимъ Спасителемъ свободнымъ сердцемъ и волей исповѣдывать свою любовь къ Христу, и своимъ трикратнымъ утвердительнымъ отвѣтомъ на вопросъ Христа, любитъ-ли онъ Его, исправить свое трикратное отреченіе отъ Господа въ ночь Страстей Его. И только тогда апостольская благодать была возстановлена въ апостолѣ Петрѣ[15].

Дѣйствіе благодати Божіей въ человѣкѣ выражается въ его доброй христіанской жизни. Что же касается «предопредѣленія»[16], то думаю, что не ошибусь, что скажу, что у бл. Августина «предопредѣленіе» надо понимать какъ «предвѣдѣніе Божіе»[17], и хотя эти понятія кажутся различными, однако, они сливаются въ одно.

Правда, ученіе бл. Августина о благодати и предопредѣленіи, иногда въ пылу полемики съ еретиками, какъ, напримѣръ, пелагіанами и манихеями, высказано въ нѣсколько крайнихъ формахъ, и поэтому было, возможно, не понятно и криво истолковано, какъ это признаетъ архіепископъ Филаретъ Черниговскій[18], и греческій ученый В. Мустакисъ[19]. Ученіе бл. Августина о благодати и предопредѣленіи отвергнуто Римо-Католической Церковью[20], думаю, по двумъ причинамъ: у нихъ понятіе Христіанства, будь то жизнь мірянина, будь то пастыря или монаха-подвижника, основывается преимущественно на практической дѣятельности, на дѣлахъ, — въ то время какъ ученіе о благодати Божіей нѣсколько чуждо имъ; что же касается «предопредѣленія», то самое это слово уже справедливо вызываетъ у нихъ недовѣріе на основаніи употребленія его врагами Католической Церкви отъ 5-го вѣка вплоть до Кальвина. Для насъ же, православныхъ, ученіе бл. Августина объ этихъ предметахъ, не представляется чуждымъ православному воззрѣнію. Въ житіи бл. Августина, помѣщенномъ въ введеніи къ русскому переводу твореній бл. Августина, сдѣланнаго профессорами Кіевской Духовной Академіи, говорится: «Около 413 года по африканскимъ и восточнымъ Церквамъ начала распространяться ересь Пелагія. Хотя она тотчасъ-же, при самомъ появленіи въ Африкѣ, осуждена была на Карѳагенскомъ соборѣ и опровергнута въ самыхъ главныхъ ея началахъ, однакожъ хитростью и лицемѣріемъ еретики не переставали дѣйствовать въ различныхъ мѣстахъ съ успѣхомъ, прикрывая ересь свою двусмысленными выраженіями. Бл. Августинъ, лично знавшій Пелагія и даже уважавшій его за строгую жизнь, скоро подалъ голосъ противъ его лжеученія, но противъ самого лжеучителя не возставалъ, опасаясь обмануться касательно справедливости приписанныхъ ему заблужденій и ожесточить человѣка, можетъ быть, неумышленно подавшаго поводъ къ ереси. Но когда зло обнаружилось, когда съ разныхъ сторонъ обращались къ Августину за рѣшеніями появившихся изъ Пелагіевой ереси возраженій противъ ученія Православной Церкви,

тогда онъ началъ открыто дѣйствовать противъ Пелагія и послѣдователей его съ такою же силою и постоянствомъ, съ какими доселѣ дѣйствовалъ противъ манихеевъ и донатистовъ, такъ что остальные 16 лѣтъ жизни его исключительно посвящены были утвержденію и раскрытію православнаго ученія о благодати Божіей, вопреки мудрованіямъ о ней еретиковъ»[21]. Отецъ Серафимъ (Розъ) такъ пишетъ: «Въ самомъ началѣ этого разсужденія необходимо заявить, что бл. Августинъ конечно не училъ о "предопредѣленіи" такъ, какъ большинство людей понимаютъ это сегодня; дѣло его состояло въ томъ — какъ и въ отношеніи прочаго въ его ученіи о благодати, чтобы раскрыть православное ученіе о предопредѣленіи, хотя онъ это сдѣлалъ въ преувеличенной формѣ, которая легко могла подлежать неправильному растолкованію»[22]. Среди русскихъ богослововъ послѣдняго времени существованія Россійской Имперіи были исключительные знатоки писаній бл. Августина. Такъ, профессоръ А.П. Лопухинъ пишетъ о бл. Августинѣ: «Въ ученіи о грѣхѣ бл. Августинъ, стараясь устранить какъ манихейскую, такъ и пелигіанскую односторонность, особенно настаивалъ на причиненной человѣку грѣхомъ немощи, и насколько возможно, ограничивалъ свободу человѣка. Зло, какъ онъ пишетъ, есть лишеніе, отрицаніе и ослабленіе всякой духовной силы, особенно воли; добро положительно и есть плодъ дѣятельности Бога. Во время грѣхопаденія человѣкъ сдѣлалъ дурной выборъ, и послѣдствія его сдѣлались наслѣдственными. И однако, человѣкъ имѣетъ возможность достигнуть спасенія, такъ какъ его natura сама по себѣ не преступна, а только испорчена; разумъ впалъ въ ignorantia и воля въ infirmitas. Въ Адамѣ родъ человѣческій имѣлъ нѣкоторыя предсуществованіе и, такимъ образомъ, когда онъ палъ, то палъ и весь родъ человѣческій. Грѣхъ — есть постоянная наклонность въ человѣкѣ, по существу злая, стремящаяся къ отчужденію отъ Бога. Такое ученіе противоположно пелагіанской идеѣ о равновѣсіи, — о способности принимать то, или другое направленіе. Грѣху, тяготѣющему на всемъ родѣ, причастна и всякая отдѣльная личность. Наказаніе и вина, поэтому, наслѣдственны. Но отъ этихъ послѣдствій грѣха человѣкъ можетъ освобождаться съ помощью *благодати*. Вопреки пелагіанамъ, выдвигавшимъ возможность спасенія собственными силами человѣка, бл. Августинъ настаивалъ на безусловной необходимости благодати, какъ спасительной силы. Благодать, по его ученію, безусловно

необходима:

а) для самаго начала спасительнаго процесса, т.е. для возбужденія въ человѣкѣ спасительной вѣры и доброй дѣятельности и,

б) для продолженія и окончательнаго завершенія дѣла спасенія, т.е. для продолженія и закрѣпленія въ человѣкѣ вѣры и доброй дѣятельности. Благодать дѣйствуетъ непреодолимо, хотя и не лишаетъ человѣка свободы самоопредѣленія. Изъ взаимодѣйствія благодати и свободы и состоитъ процессъ спасенія, цѣль котораго есть уничтоженіе въ человѣкѣ грѣха, виновности за грѣхъ и наказанія за него (т.е. смерти)[23]. Главныя условія осуществимости этого процесса — вѣра и добрыя дѣла, какъ результатъ благодатнаго исцѣленія разума и воли падшаго человѣка. Но въ основѣ этого процесса лежитъ божественное предопредѣленіе. Хотя бл. Августинъ и придавалъ большое значеніе предопредѣленію, какъ акту божественной мудрости, но этому предопредѣленію онъ не придавалъ безусловнаго значенія до исключенія всякой самодѣятельности свободы человѣческой[24]. Въ этомъ пунктѣ ученіе бл. Августина подвергалось разнымъ кривотолкамъ, особенно со стороны реформатовъ. Но въ дѣйствительности, онъ высказываетъ лишь такое ученіе о предопредѣленіи, которое не выходитъ за предѣлы православнаго богословія, что вполнѣ ясно выступаетъ изъ сравненія его ученія съ ученіемъ «Посланія Восточныхъ Патріарховъ». На основаніи этого сравненія, проф. Л. Писаревъ въ своей диссертаціи о бл. Августинѣ прямо говоритъ, что «ученіе Августина можетъ быть принято какъ образецъ истиннаго православно-христіанскаго ученія» (стр. 356). Заключая свое изслѣдованіе, тотъ же ученый-изслѣдователь такъ опредѣляетъ значеніе бл. Августина, какъ богослова: «Развивая свое ученіе, главнымъ образомъ, въ противоположность заблужденіямъ пелагіанъ и полупелагіанъ, бл. Августинъ прежде всего оказалъ услугу Христіанству въ томъ отношеніи, что онъ своимъ ученіемъ въ самомъ корнѣ подорвалъ основные принципы міровоззрѣнія своихъ противниковъ. Онъ доказалъ, что въ особенности пелагіанство скрывало въ своихъ основныхъ положеніяхъ такую ересь, которая находилась въ полномъ противорѣчіи съ основными пунктами христіанскаго ученія. Вмѣстѣ съ этой чисто отрицательной заслугой онъ оказалъ своимъ ученіемъ для христіанской науки и положительную услугу. Онъ несомнѣнно сдѣлалъ шагъ впередъ въ дѣлѣ раскрытія христіанскаго антро-

пологическаго ученія. Дѣло въ томъ, что до него были намѣчены только основные пункты этого ученія. Оно высказывалось отцами предшествующаго времени только въ формѣ отрывочныхъ сужденій безъ всякаго, по крайней мѣрѣ видимаго, отношенія къ общей системѣ христіанскаго вѣроученія. Что же касается бл. Августина, то онъ первый въ исторіи христіанской богословской науки, занялся болѣе подробнымъ выясненіемъ антропологическаго ученія и всю групшу антропологическихъ воззрѣній Христіанства представилъ въ формѣ цѣльнаго и стройнаго міросозерцанія. Отсюда понятно, почему именно въ антропологическомъ ученіи знаменитаго епископа Иппонскаго, по преимуществу, заключается та громкая слава и извѣстность, которыя соединяются обыкновенно съ его именемъ. — При имени бл. Августина, — говоритъ Риттеръ, — прежде всего каждый представляетъ себѣ его споры съ пелагіанами, во время которыхъ онъ раскрылъ ученіе объ отношеніи божественной благодати къ человѣческой свободѣ». «Нужно замѣтить, что заслуги бл. Августина въ этомъ отношеніи можно сопоставить съ заслугами великихъ отцовъ и учителей Восточной Церкви, какими были: св. Аѳанасій Александрійскій, св. Василій Великій, св. Григорій Богословъ, св. Григорій Нисскій. Какъ эти послѣдніе были представителями богословско-философскаго раскрытія истинно-христіанскаго ученія Восточной Церкви во время ея борьбы съ различными еретическими лжеученіями, такъ и бл. Августинъ былъ столпомъ и оплотомъ Западной Церкви во время ея борьбы съ лжеученіемъ пелагіанъ и полупелагіанъ. Какъ первые въ борьбѣ съ ересями создали теологическую часть христіанской догматики, такъ послѣдній въ борьбѣ съ пелагіанами и полупелагіанами создалъ антропологическую часть этой догматики»[25].

Слѣдуетъ также замѣтить, что говоря объ ученіи того, или иного изъ отцовъ Церкви, слѣдуетъ останавливаться не на нѣкоторыхъ отдѣльныхъ выраженіяхъ въ его писаніяхъ, а слѣдуетъ наблюдать общій духъ его ученія. Бл. Августинъ excellence былъ учителемъ христіанской нравственности. Въ своихъ многочисленныхъ проповѣдяхъ и въ отдѣльныхъ трактатахъ онъ призывалъ людей къ нелицемѣрной вѣрѣ и православному исповѣданію, и призывалъ къ молитвѣ, къ пощенію, къ дѣланію добра, къ оказыванію милосердія, къ устраненію отъ всякаго вида лжи, къ покаянію, къ истинной любви къ Богу и къ ближнему, къ подвижничеству, къ борьбѣ съ грѣхомъ въ себѣ, къ

правильному разумѣнію заповѣдей Божіихъ и исполненію ихъ въ своей жизни, иными словами — призывалъ свою паству, а нынѣ чрезъ свои писанія, всѣхъ насъ къ доброй христіанской жизни. А таковая не возможна безъ благодати Божіей и безъ свободы человѣческой воли. Святитель Августинъ отъ лица Божія обѣщаетъ награды, Царство Небесное добрымъ труженикамъ въ дѣланіи добра, и обѣщаетъ милость Божію кающимся въ своихъ грѣхахъ. Онъ же угрожаетъ вѣчными муками тѣмъ, которые живутъ въ злѣ, въ грѣхахъ и въ ересяхъ. Все это было бы безсмысленнымъ, если бы было безусловное предопредѣленіе въ отношеніи всѣхъ.

Итакъ, на основаніи нѣкоторыхъ ссылокъ изъ сочиненій бл. Августина и на основаніи авторитетнаго мнѣнія извѣстныхъ русскихъ ученыхъ, мы, думаемъ, что въ достаточной мѣрѣ показали, что ученіе бл. Августина относительно благодати и предопредѣленія въ понятіи его какъ «предвѣдѣніе» — является православнымъ ученіемъ.

* * *

2. Далѣе авторъ обвиняетъ бл. Августина въ томъ, что «онъ является авторомъ filioque, — теоріи, которая нарушила бы монархію Отца и вывела изъ равновѣсія Троицу[26]».

Nota: «Филіокве», ученіе возникшее на Западѣ и затѣмъ ставшее догматомъ Римо-католической Церкви, утверждаетъ, что Св. Духъ имѣетъ Свое vпостасное бытіе отъ Vпостасей Отца и Сына — отъ Обоихъ вмѣстѣ. Православная же Церковь въ своемъ ученіи объ исхожденіи Св. Духа держится непосредственно словъ Спасителя (Іоан. 15, 26), которыя и запечатлѣла въ Символѣ Вѣры: именно, что Св. Духъ исходитъ только отъ Отеческой Vпостаси. Православная Церковь также учитъ устами своихъ богослововъ, что Св. Духъ почиваетъ на Сынѣ, и Имъ, или «чрезъ Него», подается, или «посылается» во времени на тварь для ея освященія и укрѣпленія.

Разсматривая вышеприведенное обвиненіе бл. Августина, высказанное въ книгѣ о. Михаила Азкула:

а) покажемъ вкратцѣ ученіе бл. Августина объ исхожденіи Св. Духа,

б) приведемъ начало и развитіе ученія о «Филіокве»,

в) передадимъ мнѣніе Св. Фотія, Патріарха Константинопольскаго, и Марка, митрополита Ефесскаго, относительно

отцовъ Церкви, которые нѣсколько погрѣшили въ своихъ ученіяхъ о нѣкоторыхъ предметахъ вѣры, и

г) сдѣлаемъ общее заключеніе.

Итакъ, посмотримъ какъ бл. Августинъ учитъ объ исхожденіи Св. Духа.

У бл. Августина мы находимъ два ученія по сему предмету: ученіе о томъ, что Св. Духъ исходитъ отъ Отца и Сына вмѣстѣ, какъ отъ одного принципа, — что и можно было принять за ученіе о «Филіокве», и такъ было растолковано позднѣе ревнителями этого латинскаго догмата.

Приведемъ слова бл. Августина:

«Вѣруемъ въ Духа Святого, отъ Отца исходящаго, на Сынѣ почивающаго, Духа Отца и Сына»[27]. И въ другомъ мѣстѣ, говоря о Богѣ Отцѣ, бл. Августинъ пишетъ: «но равенство съ Собою Онъ никому не отводитъ, какъ только Сыну, Который рожденъ отъ Него, и Духу Святому, Который происходитъ отъ Него»[28].

И въ то же время, въ нѣкоторыхъ своихъ произведеніяхъ, и особенно въ своемъ крупномъ трудѣ «О Троицѣ», онъ говоритъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына. Бл. Августинъ понимаетъ Св. Троицу какъ Любовь. Любовь предполагаетъ: «любящаго», «любимаго» и саму «любовь». По бл. Августину, въ Св. Троицѣ «Любящій» — Отецъ, «Возлюбленный» — Сынъ, а связующая ихъ «Любовь» — Св. Духъ, Который, какъ Любовь между Отцомъ и Сыномъ, происходитъ отъ Ихъ Обоихъ. Кромѣ того, Св. Духъ является Даромъ общимъ отъ Отца и Сына, «Духомъ Отца и Сына».

Въ пятнадцатой книгѣ своего сочиненія «О Троицѣ» онъ пишетъ такъ: «Вотъ, поэтому, если Священное Писаніе возвѣщаетъ, что Богъ есть Любовь, и Она — отъ Бога, и въ насъ производитъ то, чтобы мы пребывали въ Богѣ, и Онъ въ насъ, и это мы сознаемъ на основаніи того, что Онъ намъ далъ отъ Духъ Своего, то Самъ Духъ есть Богъ — Любовь. Затѣмъ, если среди даровъ Божіихъ нѣтъ ничего, что было бы выше Любви, и нѣтъ большаго дара Божьяго, чѣмъ Духъ Святый, то что можетъ быть логичнѣе, какъ ни заключить, что Онъ Самъ есть Любовь — Онъ, о Которомъ возвѣщается, что Онъ — Богъ и отъ Бога? И если Любовь, которой Отецъ любитъ Сына и Отца любитъ Сынъ, неизреченно являетъ общеніе Ихъ Обоихъ (Отца и Сына), то что удобнѣе чѣмъ то, чтобы и Онъ былъ возвѣщенъ какъ Любовь въ прямомъ значеніи слова,

Онъ, Который — Духъ общій для Обоихъ?»[29].

Немного далѣе бл. Августинъ говоритъ: «Духъ Отца и Сына»[30].

И далѣе: «Посему, могущій разумѣть сущее внѣ времени рожденія Сына отъ Отца, да разумѣетъ и сущее внѣ времени происхожденіе Духа Святого отъ Обоихъ. Да разумѣетъ, что какъ (говорится, что) Отецъ имѣетъ въ Себѣ то, чтобы отъ Него происходилъ Духъ Святый — и такимъ образомъ говорится, что Духъ Святый происходитъ отъ Отца — да разумѣетъ, что Онъ также происходитъ отъ Сына. Это — присуще (дано) отъ Отца Сыну»[31].

И, наконецъ: «Сынъ рожденъ отъ Отца, и Духъ Святый (происходитъ) отъ Отца principaliter (преимущественно, первоначально) и безъ какого-либо допущенія промежутка во времени, общимъ образомъ происходитъ отъ Обоихъ»[32].

Приведемъ также изъ книги «О Троицѣ и единствѣ Бога» сочиненія составленныя изъ нѣкоторыхъ писаній бл. Августина (въ данномъ случаѣ изъ полемическаго труда «Contra Maximinum Arianurum Episcopum[33]»): — «Правая вѣра, говоря о Духѣ Святомъ, не возвѣщаетъ ни того, что Онъ «нерожденный», ни того, что Онъ «рожденный»; потому что, если бы мы употребили понятіе рожденія, мы были бы повинны въ томъ, что Онъ ни нерожденный, а происходящій отъ Того и отъ Другого, т.е. отъ Отца и Сына. И чтобы намъ доказать это свидѣтельствами (Священнаго Писанія), выслушай Самого Господа нашего Іисуса Христа, говорящаго Своимъ ученикамъ: «Егда пріидетъ, — говоритъ Онъ, — Утѣшитель, Егоже Азъ послю вамъ отъ Отца, Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ, Той свидѣтельствуетъ о Мнѣ» (Іоан. 15, 26). И опять же, Самъ Господь Іисусъ Христосъ, послѣ Воскресенія Своего, дабы явилъ, что Духъ Святой происходитъ отъ Него, какъ и отъ Отца, дунувъ на Своихъ учениковъ, говоритъ: «Пріимите Духъ Святъ» (Іоан. 20, 22). Итакъ, единый есть Духъ Отца и Сына, единый Духъ — Обоихъ. Такимъ образомъ, что Духъ есть Отца, Самъ Господь и Спаситель нашъ говоритъ Своимъ ученикамъ: «Не вы бо будете глаголющіи, но Духъ Отца вашего глаголяй въ васъ» (Матѳ. 10, 20). И что Тотъ же Духъ есть Духъ Сына, свидѣтель сему апостолъ Павелъ: «Аще же кто, — говоритъ онъ, — Духа Христова не имать, сей нѣсть Егова» (Рим. 8, 9)»[34].

Приведемъ еще двѣ цитаты изъ бл. Августина: — «Духъ Святый не происходитъ отъ Отца на Сына, и отъ Сына на

тварь, но Онъ происходитъ отъ Обоихъ сразу» и, «Нѣкоторое могутъ спросить: происходитъ-ли Св. Духъ также и отъ Сына? Почему же намъ не вѣровать, что Святый Духъ происходитъ также и отъ Сына, поелику Онъ также является Духомъ Сына»[35].

Представивъ полный обзоръ ученія бл. Августина о происхожденіи Св. Духа, Richard Haugh въ своей книгѣ: «Photius and the Carolingingians», дѣлаетъ слѣдующее заключеніе: «Такимъ образомъ, этотъ величайшій изъ латинскихъ отцовъ сконструировалъ цѣлую философію о Святой Троицѣ, которая полностью и выразительно учила Filioque[36]. Однако, извѣстный русскій богословъ епископъ Сильвестръ въ своемъ курсѣ Догматическаго Богословія, такъ не считаетъ, и утверждаетъ, что ученіе бл. Августина объ исхожденіи Св. Духа далеко отстоитъ отъ римо-католическаго догмата[37].

Былъ-ли бл. Августинъ творцомъ самой мысли объ исхожденіи Св. Духа не только отъ Vпостаси Отца, но и отъ Vпостаси Сына? Представляется, что нѣтъ. Потому что и до него эта мысль существовала на Западѣ.

Такъ, Св. Иларій Пиктавійскій въ своемъ сочиненіи «О Троицѣ» пишетъ, что исхожденіе Св. Духа было спорнымъ вопросомъ въ его время. «Въ настоящее время, — говоритъ онъ, — я допускаю свободу мышленія тѣхъ, которые держатся мысли о томъ, что Духъ Утѣшитель исходитъ отъ Отца и Сына»[38]. У Св. Амвросія Медіоланскаго, наряду съ основнымъ ученіемъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца, въ качествѣ попутнаго мнѣнія встрѣчается мысль, что «Св. Духъ исходитъ отъ Отца и Сына»[39]. Вообще представляется, что у Св. Амвросія исхожденіе Св. Духа также и отъ Vпостаси Сына, говорится въ смыслѣ посланія благодати Св. Духа, происходящее во времени, а не имѣется въ виду предвѣчное бытіе Vпостаси Св. Духа[40].

Представляется, что бл. Августинъ только полнѣе выразилъ и уточнилъ западное пониманіе ученія объ исхожденіи Св. Духа. Булгаковъ и Haugh приводятъ еще 14 западныхъ богослововъ и Отцовъ 5-6 вв.,[41] которые отчетливо учили объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына, и никакъ нельзя сказать, что они такъ писали: ни одинъ изъ нихъ не ссылается при этомъ на авторитетъ бл. Августина, и даже нѣкоторые изъ нихъ принадлежатъ къ Гальской школѣ, которая противилась ученію бл. Августина о благодати. Вообще, можно сказать, что почти всѣ западные богословы того времени объ исхожденіи Св. Духа

учили въ духѣ «Filioque»[42]. Говоря объ этомъ ученіемъ Матери-Церкви», говорятъ, что оно имѣетъ «Апостольскую санкцію»: «должно быть преподаваемо всѣмъ вѣрнымъ»[43]. Св. Григорій Двоесловъ съ великой похвалой отзывается о сочиненіи діакона Пасхазія (ум. 512 г.) «О Св. Духѣ», въ которомъ тотъ учитъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына[44].

Поелику ученіе бл. Августина объ исхожденіи Св. Духа имѣетъ въ себѣ нѣкоторыя неясности, недосказанности и свои особенности[45], то поэтому многіе ученые приписываетъ самое ученіе о Filioque, какое намъ извѣстно теперь, не бл. Августину, а извѣстному испанскому богослову 6-го вѣка Исидору Испанскому, или Севильскому. Напримѣръ, прот. С. Булгаковъ такъ пишетъ о семъ: «Настоящей родиной не богословскаго только, но уже и церковнаго, догматическаго филіоквизма явилась, какъ извѣстно, Испанская Церковь, которая въ борьбѣ съ аріанствомъ хотѣла возвеличить и утвердить божественность Сына чрезъ усвоеніе Ему участія и въ изведеніи Св. Духа. Исидоръ, еп. Севильскій (600 г.), уже рѣшительно исповѣдуетъ эту доктрину: «Духъ Святый потому называется Богомъ, что происходитъ изъ Отца и Сына и Свое существо имѣетъ отъ Ихъ Обоихъ», и «потому называется Духомъ Обоихъ»[46].

Слѣдуетъ отмѣтить, что бл. Августинъ съ высокой похвалой отзывался о книгѣ Св. Иларія Пиктавійскаго «О Троицѣ», въ которой, держась мнѣнія восточныхъ свв. Отцовъ, онъ училъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца «чрезъ Сына»[47].

И у восточныхъ Отцовъ находимъ мысли близкія къ западнымъ относительно исхожденія Св. Духа — близкія если не по духу, то по формѣ, что и давало поводъ для ревнителей ученія о Filioque, ссылаться на нихъ въ подкрѣпленіе своего лженученія[48].

Преподобный Максимъ Исповѣдникъ въ своемъ письмѣ кипрскому пресвитеру Марину[49], написанному около 640 г. въ Римѣ[50] пишетъ, что римляне его времени, сначала сославшись на латинскихъ отцовъ (среди которыхъ несомнѣнно былъ бл. Августинъ), а затѣмъ на Св. Кирилла Александрійскаго, «были далеки отъ того, чтобы дѣлать Сына Виновникомъ Духа, потому что они признаютъ, что Отецъ есть Виновникъ Сына и Духа: Перваго — путемъ рожденія, Второго — путемъ исхожденія; говоря же объ исхожденіи Св. Духа: «и отъ Сына», они это говорятъ не для того, чтобы дѣлать Сына Виновникомъ Духа, но для того, чтобы явить Его происхожденіе чрезъ Сына, и та-

кимъ образомъ представить единство и тождество существа[51]. И Анастасій Библіотекарь (ум. 890 г.) писалъ, что греки напрасно обвиняютъ латинянъ относительно ученія объ исхожденіи Св. Духа, такъ какъ у латинянъ нѣтъ расхожденія съ греками въ этомъ вопросѣ[52].

Но положеніе круто измѣнилось, когда ученіе о Filioque «закончили», растолковали по своему святыхъ Отцовъ и приподнесли какъ ученіе Церкви латинскіе богословы 9-го вѣка, принадлежавшіе школѣ Карла Великаго, такъ наз. «каролингскіе богословы». Они не только сдѣлали это, но и настаивали, и въ нѣкоторыхъ странахъ, дѣйствительно, настояли, чтобы слово «Filioque» было внесено въ Никейско-Цареградскій Символъ Вѣры. По этому поводу между Восточной и Западной Церквами возникла большая богословская полемика. Аббатъ Ф. Дворникъ сѣтуетъ, что тогда же не былъ созванъ Вселенскій соборъ, на которомъ Восточныя и Западныя Церкви безпристрастно изучили бы вопросъ объ исхожденіи Св. Духа и вынесли рѣшеніе. Если на Востокѣ единогласное мнѣніе было о томъ, что Св. Духъ исходитъ — въ смыслѣ Своего vпостаснаго бытія — только отъ Отца, то на Западѣ далеко не было единогласнаго мнѣнія въ пользу Filioque, и нѣкоторые крупные западные богословы держались того же мнѣнія, что и греки. Но, увы, Соборъ не былъ созванъ, и « Filioque» стало суждено быть основнымъ предметомъ расхожденія между Восточной и Западной Церквами[53].

Но если къ этому времени ученіе о «Filioque» было закончено на Западѣ, къ этому же времени надо относить и законченность православнаго пониманія догмата объ исхожденіи Св. Духа; именно: что Духъ Святый имѣетъ Свое vпостасное бытіе только отъ Отеческой Vпостаси, но посылается въ міръ «чрезъ Сына» какъ это учатъ Св. Максимъ Исповѣдникъ и Св. Тарасій, Патріархъ Константинопольскій[54], и «почиваетъ на Сынѣ» (какъ это учитъ Св. Іоаннъ Дамаскинъ и многіе другіе свв. Отцы Восточной Церкви)[55].

Каролингскіе богословы, изъ которыхъ самый выдающійся былъ Ратрамнусъ, выходецъ изъ Испаніи, въ своей полемикѣ въ борьбѣ за правость Filioque, ссылались на свв. Отцовъ, и въ особенности и преимущественно на бл. Августина.

Св. Фотій, Патріархъ Константинопольскій, ознакомившись въ переводѣ[56] съ сочиненіемъ Каролингскихъ богослововъ, направилъ свое Окружное Посланіе, а затѣмъ посланіе

къ Аквилейскому Патріарху Павлину — приверженцу ученія о Filioque, въ которыхъ рѣшительно отвергъ ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына; онъ порицаетъ кощунственное внесеніе въ Символъ Вѣры слова «Filioque», и при этомъ становится на защиту тѣхъ свв. Отцовъ, которыхъ Каролингскіе богословы привели въ подкрѣпленіе своего лжеученія. Какъ отмѣчаетъ о. Серафимъ Розъ, «отношеніе Церкви къ еретикамъ это одно; ея отношеніе къ святымъ Отцамъ, которымъ случилось погрѣшить въ томъ или въ иномъ, совершенно иное; Церковь въ этомъ отношеніи всегда проявляла умѣренное и примирительное отношеніе»[57]. Отношеніе Св. Фотія къ Отцамъ, которые нѣчто погрѣшили въ своихъ ученіяхъ весьма поучительно и назидательно для будущаго. Онъ прежде всего подвергаетъ сомнѣнію подлинность словъ тѣхъ свв. Отцовъ, которые умерли много вѣковъ тому назадъ, и выражаетъ сомнѣніе: не испорчены-ли рукописи съ ихъ сочиненіями посторонней рукой? Затѣмъ, принявъ за самый фактъ ошибочность воззрѣній нѣкоторыхъ свв. Отцовъ, онъ говоритъ, что ихъ нельзя винить, потому что они учили о нѣкоторыхъ предметахъ вѣры, о которыхъ еще не было общаго сужденія Церкви, вынесеннаго на соборахъ. Слѣдовательно, ихъ ученіе о нѣкоторыхъ предметахъ вѣры, если оно и оказалось невѣрнымъ при сравненіи съ болѣе позднимъ, принятымъ Православной Церковью ученіемъ, — было просто ихъ богословскимъ мышленіемъ, которое они отнюдь не выдавали за непреложную истину и не предлагали соборамъ для принятія. Поэтому ошибочныя воззрѣнія нѣкоторыхъ изъ свв. Отцовъ слѣдуетъ просто не принимать во вниманіе, а взирать на общее соборное ученіе Церкви. Кромѣ того, Св. Патріархъ Фотій считаетъ, что невѣрныя воззрѣнія нѣкоторыхъ изъ древнихъ отцовъ выноситъ на показъ является дѣломъ немилосерднымъ къ нимъ, неуважительнымъ и некрасивымъ, и по этому поводу выражаетъ яркими красками свое негодованіе на поступающихъ такъ.

Когда Каролингскіе богословы сослались на бл. Августина и предположили, что онъ не извѣстенъ Восточной Церкви и не пользуется ея уваженіемъ, св. Патріархъ Фотій въ своей полемикѣ противъ Ратрамана, упоминая имя блаженнаго Августина, именуетъ его «священный Августинъ»[58], что является торжественнымъ наименованіемъ святости.

Относительно же ошибокъ, допущенныхъ бл. Августиномъ и иными отцами, на которыя ссылались Каролингскіе

богословы въ подкрѣпленіе своего лжеученіе о Filioque, св. Фотій такъ говоритъ:

«Если бы эти отцы противорѣчили, когда спорный вопросъ былъ поставленъ предъ ними и упорно боролись и держались за свое мнѣніе и пребывали въ ложномъ ученіи, и бывъ осуждены за него держались своего ученія до смерти, тогда по необходимости они были бы отвержены вмѣстѣ съ заблужденіемъ своего ума. Но если они неправильно говорили, или по нѣкоей причинѣ, неизвѣстной намъ, сошли съ праваго пути мышленія, но никто не поставилъ подъ вопросъ ихъ сужденіе и никто не вызывалъ ихъ познать истину, то мы принимаемъ ихъ въ списокъ Отцовъ, какъ если бы они не говорили этого, (поступая такъ) по причинѣ праведности ихъ жизни и выдающейся добродѣтели и ихъ вѣры. Хотя мы знаемъ, что нѣкоторые изъ святыхъ Отцовъ и учителей заблудились въ отношеніи вѣры правыхъ догматовъ, мы не принимаемъ въ догматическое ученіе тѣ области, въ которыхъ они заблудились, но мы обнимаемъ этихъ людей[59]. Такъ и въ случаѣ, если кто и обвиненъ въ ученіи, что Духъ происходитъ отъ Сына, мы не принимаемъ то, что противорѣчитъ слову Господню[60], но мы не исключаемъ ихъ изъ ранга Отцовъ»[61].

R. Haugh приводитъ также сочиненіе Св. Патріарха Фотія «Мистагогія Святаго Духа». Приведемъ ниже весь заключительный отдѣлъ 11-ой главы его книги: «Фотій и Латинскіе Отцы».

Фотій допускаетъ, что Августинъ и другіе латинскіе отцы, очевидно на основаніи текстовъ, представленныхъ (Каролингскими богословами) Фотію, учили о «Filioque». Но Фотій готовъ идти до большихъ крайностей для того, чтобы защитить латинскихъ отцовъ. Онъ спрашиваетъ: «Какъ можно быть увѣреннымъ, что по прошествіи столькихъ лѣтъ ихъ ученіе не было испорчено?» Даже если ихъ подлинные труды заключаютъ это ученіе, они не виновны потому, что обвиненіе никогда не было представлено имъ со стороны Церкви. Но теперь, когда этотъ вопросъ былъ представленъ предъ Церковью, Каролингскіе богословы, тѣмъ, что пользуются латинскими отцами какъ авторитетами, обвиняютъ самихъ себя и наносятъ обиду своимъ отцамъ. Поелику Вселенскіе соборы объявили, что Духъ происходитъ отъ Отца, и поелику это было недавно подтверждено[62], довольны-ли латинскіе отцы быть въ заблужденіи касательно сего предмета? Фотій убѣждаетъ ихъ оставить латинскихъ отцовъ въ покоѣ: «Если такое состояніе человѣка, что хотя въ другомъ отношеніи бывъ украшены великими добродѣтелями, они поскользнулись или по нѣкоему незнанію или по невниманію, что вамъ до этого»?

Фотій особенно указываетъ на тотъ фактъ, что несмотря на то, что нѣкоторые изъ латинскихъ отцовъ учили о «Filioque», они не имѣли никакого намѣренія добавлять его въ вселенскій Символъ Вѣры. «Поелику они ни въ малѣйшей мѣрѣ не стали участниками въ тѣхъ вещахъ, въ которыхъ вы изобилуете, но скорѣе украшены многими примѣрами чудесной добродѣтели и благочестія, и исповѣдали ваше вѣрованіе или по незнанію или по невниманію, почему этотъ человѣческій недостатокъ вы возводите для себя въ законъ кощунственнаго вѣрованія и этимъ вашимъ закономъ объявляете ихъ неправедными нарушителями[63]. — людей, которые ничего подобнаго не санкціонировали, и судите ихъ за виновныхъ въ крайнемъ нечестіи, дѣлая это подъ маской благоволенія и любви къ нимъ? Плоды вашихъ наукъ и усилій — не хороши».

Фотій заявляетъ, что ссылка Каролингскихъ богослововъ на латинскихъ отцовъ — отцеубійственно, потому что они противоставятъ ученіе латинскихъ отцовъ ученію Господа и постановленіямъ Вселенскихъ соборовъ. Вмѣсто того, чтобы дѣйствовать подобно отцеубійцамъ, Фотій рекомендуетъ имъ иной образъ дѣйствія. «Отцы были людьми и никто изъ сотворенныхъ изъ праха и ефимірной природы не можетъ сохранить себя неприкосновеннымъ отъ всякаго человѣческаго заблужденія. И хотя бы имъ случилось впасть въ нѣчто недостойное и неподобающее, то что касается меня, я бы подражалъ добрымъ сыновьямъ Ноя и скрылъ бы (отъ взора) позоръ моего отца, употребляя вмѣсто покрывала молчаніе и благодарность. Я бы не послѣдовалъ примѣру Хама, какъ это вы дѣлаете. Дѣйствительно, гораздо постыднѣе, чѣмъ онъ, вы объявляете позоръ тѣхъ, которыхъ вы называете вашими отцами. Хамъ былъ проклятъ не за то, что онъ обнажилъ своего отца, а за то, что не покрылъ его. Вы, однако, и раскрываете вашихъ отцовъ и прославляете себя въ вашей дерзости. Хамъ объявляетъ тайну своимъ братьямъ, вы же возвѣщаете вашу не братьямъ, но дѣлаете весь міръ вашимъ зрѣлищемъ».

Фотій находитъ иной способъ защиты латинскихъ отцовъ. «Какъ это вы выдаете за догматъ и законъ то, что они не учили какъ догматъ»? Дѣйствительно, защита Августина Фотіемъ

точно совпадаетъ съ собственной просьбой Августина въ его заключительной молитвѣ въ книгѣ «О Троицѣ»: — «О, Господи, единый Боже, — писалъ Августинъ, — то, что я сказалъ въ этихъ книгахъ, что было отъ Тебя, пусть это признаютъ тѣ, кто — Твои; если что-либо было отъ меня лично, пусть это простится Тобою и тѣми, кто Твои». Ясно, что Августинъ никогда не желалъ навязывать Церкви свое ученіе о Троицѣ. Фотій, полный дѣйствительной симпатіи къ латинскимъ отцамъ, держится мнѣнія, что весьма легко впасть въ ошибку въ нѣкоторыхъ вопросахъ, и особенно если человѣкъ направляетъ свои усилія на борьбу съ иными ересями. Фотій приводитъ нѣсколько примѣровъ знаменитыхъ отцовъ, которые не постигли «точной нормы Истины» въ отношеніи нѣкоторыхъ предметовъ. Включены въ этотъ списокъ Діонисій Александрійскій, Меѳодій, Ириней, Ипполитъ и даже Василій Великій»[64].

Много вѣковъ спустя, на соборѣ въ Феррарѣ и Флоренціи (1438-1439) латиняне и греки встрѣтились для изысканія путей къ соединенію Церквей — Восточной и Западной. Въ богословской полемикѣ, возникшей тогда между восточными и западными богословами, среди поминаемыхъ ими западныхъ свв. Отцовъ, встрѣчается имя бл. Августина.

Св. Маркъ Ефесскій именуетъ великаго Иппонійскаго Святителя «блаженнымъ Августиномъ»[65], а въ одномъ мѣстѣ — «божественнымъ Августиномъ»[66]; нѣсколько разъ онъ ссылается на бл. Августина и даетъ благопріятную оцѣнку его заключеніямъ[67], даже и тогда, когда онъ приводитъ изъ сочиненія бл. Августина «О Троицѣ», сочиненія извѣстнаго грекамъ[68].

Св. Маркъ Ефесскій вступается въ защиту иного изъ свв. Отцовъ, который нѣсколько погрѣшилъ въ своемъ ученіи — именно, Св. Григорія Нисскаго, одного изъ величайшихъ восточныхъ свв. Отцовъ, и ошибочное воззрѣніе котораго латиняне приводили въ подкрѣпленіе своихъ аргументовъ о существованіи Чистилища.

Защиту Св. Григорія Нисскаго Св. Маркомъ Ефесскимъ можно сравнить съ защитой бл. Августина Св. Патріархомъ Фотіемъ. Мы видимъ ту же аргументацію и ту же внутреннюю цѣль: отвергнуть неправое ученіе и въ то же время оправдать святого, высказавшаго неправыя воззрѣнія. Какъ въ отношеніи Св. Григорія Нисскаго, такъ и иныхъ святыхъ Отцовъ, на которыхъ ссылались латиняне въ подкрѣпленіе своего ученія о

Чистилищѣ, — прежде всего, Св. Маркъ Ефесскій ставитъ подъ вопросъ подлинность приводимыхъ латинянами святоотеческихъ текстовъ, а также говоритъ о неизвѣстности внѣшнихъ причинъ, вызвавшихъ нѣкоторыхъ изъ свв. Отцовъ отступить отъ точности истины. Затѣмъ, онъ ссылается на немощь человѣческаго мышленія, которое, даже при высокой святости человѣка, можетъ подвергнуться заблужденію. Съ другой же стороны, если нѣкоторые изъ свв. Отцовъ нѣсколько и отступили отъ истины, но это было тогда, когда изучаемые ими предметы, были предметомъ спора, и Церковь еще не вынесла соборнаго рѣшенія относительно ихъ. Св. Маркъ Ефесскій приводитъ примѣры и другихъ изъ свв. Отцовъ — несомнѣнно великихъ и прославленныхъ, которымъ случилось впасть въ ошибочное мнѣніе относительно нѣкоторыхъ предметовъ вѣры. Онъ говоритъ, что только Св. Писаніе и Священное Преданіе непогрѣшимы, и учитъ о необходимости взирать на общее соборное ученіе святой Православной Церкви, а не руководиться отдѣльными, частными мнѣніями церковныхъ писателей. И, наконецъ, онъ выражаетъ мысль, что выносить на показъ ошибочныя воззрѣнія свв. Отцовъ, является дѣломъ не милосерднымъ къ нимъ.

Приведемъ слова Св. Марка Ефесскаго:

Такъ, въ первомъ Словѣ объ очистительномъ огнѣ, онъ говоритъ: «Что касается изреченій, взятыхъ изъ блаженнаго Августина и божественнаго отца Амвросія, то одни изъ нихъ не говорятъ ничего опредѣленнаго объ очистительномъ огнѣ, а другіе — хотя и опредѣленно говорятъ объ этомъ, однако, мы не довѣряемъ тѣмъ ссылкамъ: не были-ли когда испорчены и доданы, какъ это случилось съ писаніями многихъ нашихъ святыхъ»?[69]

«Что же касается приведенныхъ послѣ сего словъ блаженнаго Григорія Нисскаго, то лучше было бы предать ихъ молчанію и отнюдь не принуждать насъ, ради своей защиты, явно выносить ихъ на середину. Ибо Учитель этотъ видится явно согласующимся съ догматами оригеніанъ и вводящимъ конецъ мученіямъ, а въ частности, въ тѣхъ словахъ, которыя приведены вами, не иное что онъ возвѣщаетъ, какъ только то, что есть нѣкое чистилище, и плавительная печь, и влеченіе къ Богу чрезъ скорбь и страданіе, до того времени, когда наступитъ конечное возстановленіе всѣхъ и самихъ бѣсовъ, да будетъ», говоритъ онъ, «Богъ всяческая во всѣхъ», по слову апо-

стола. Поскольку же между иными приведены на середину и эти слова, то сначала мы отвѣтимъ касательно ихъ такъ, какъ приняли отъ нашихъ отцовъ: что возможно, что это является искаженіями и вставками, сдѣланными нѣкоторыми еретичествующими и оригенствующими, произведенными съ той цѣлью, чтобы казалось, что они имѣютъ покровителемъ и этого святого и великаго свѣтильника. Затѣмъ скажемъ, что если и дѣйствительно святой былъ такого мнѣнія, однако, это было окончательно осуждено и отвергнуто противоположнымъ мнѣніемъ, вынесеннымъ на Пятомъ Вселенскомъ соборѣ, такъ что нѣтъ ничего удивительнаго, что и самъ, будучи человѣкомъ, онъ погрѣшилъ въ точности (истины), когда то же самое случилось и съ многими бывшими до него, какъ съ Иринеемъ Ліонскимъ и Діонисіемъ Александрійскимъ и съ иными, ибо и они своими изреченіями оказали извѣстную поддержку неправильно ведущимъ. А то, что это ученіе было тогда спорнымъ и отнюдь не очищеннымъ такъ, чтобы представлять точное сужденіе, свидѣтельствуетъ Григорій Богословъ, который въ словѣ «На Крещеніе», любомудрствуя о неугасимомъ томъ огнѣ, послѣ сего такъ говоритъ: «Если только не будетъ угодно кому и здѣсь понять эти слова болѣе человѣчно и достойно Наказующаго». Видишь-ли, какъ онъ допускаетъ желающимъ понимать этотъ огонь болѣе человѣчно? Но Пятымъ Вселенскимъ соборомъ такое мнѣніе (о конечности мученій) признано изъ всѣхъ ученій наиболѣе безчеловѣчнымъ, и какъ причиняющее вредъ Церкви и какъ ослабляющее старательныхъ, предано анаѳемѣ. Итакъ, эти изреченія, если и дѣйствительно сказаны чуднымъ Григоріемъ о томъ огнѣ, они никоимъ образомъ не убѣдительны для насъ, взирающихъ на общее сужденіе Церкви и руководящихся Божественнымъ Писаніемъ, а не взирающихъ на то, что каждый изъ учителей писалъ, выражая какъ свое личное мнѣніе»[70].

Во второмъ своемъ Словѣ объ очистительномъ огнѣ Св. Маркъ Ефесскій говоритъ: «Быть можетъ, мы можемъ сказать, что они (рѣчь идетъ о нѣкоторыхъ изъ латинскихъ отцовъ) говоря о временномъ огнѣ, говорили это въ аллегорическомъ смыслѣ, или по экономіи ради нѣкоей нужды тогдашняго времени и ради пользы слушателей, ибо таковыя причины мы обычно приводили въ оправданіе новшескихъ и странныхъ и несогласующихся съ Писаніемъ ученій»[71].

«Что касается знаменитаго Григорія Нисскаго, — вы удивляетесь и сочли тяжкимъ и горькимъ то, что мы воспротивились таковому его мнѣнію, говоря, что будучи человѣкомъ, онъ отступилъ отъ праваго ученія, и полагаете, что такого рода доводъ можетъ быть разрушительнымъ для всѣхъ догматовъ и для всего Писанія. Но на это мы скажемъ, что большая разница между сказаннымъ въ каноническихъ писаніяхъ и преданіи Церкви и тѣмъ, что было отдѣльнымъ изъ учителей частнымъ образомъ написано или даже ученіемъ его. Такъ первому, какъ преданному Богомъ, мы должны вѣровать и согласовать одно съ другимъ, если покажется, что нѣчто не согласуется, а второму мы не должны безусловно вѣровать или принимать безъ изслѣдованія. Ибо возможно, что кто-нибудь и учителемъ является, а все же не все говоритъ совершенно правильно. Ибо какая нужда была бы отцамъ во Вселенскихъ соборахъ, если бы каждый изъ нихъ не могъ ни въ чемъ отступить отъ истины. Въ этомъ, въ извѣстной мѣрѣ, поскользнулись Діонисій, епископъ Александрійскій и Григорій Чудотворецъ, хотя одинъ изъ нихъ понесъ мученическій вѣнецъ, а другого самое наименованіе довлѣетъ для хвалы. И о божественномъ Діонисіи говоритъ Василій Великій въ посланіи къ Максиму: «Таково наше мнѣніе: я не восхищаюсь всѣмъ тѣмъ, что написано симъ мужемъ, а есть нѣчто, что и совершенно не одобряю. Ибо, быть можетъ, это былъ онъ, насколько мы знаемъ, кто первый далъ сѣмена тому нечестію, о которомъ мы слышимъ столь много, имѣю въ виду нечестію аномейскому. Причина же сего, думаю, не дурная направленность души, но горячее желаніе противостать Савеллію». И немного далѣе: «Мы нашли, что это приключилось съ симъ мужемъ. Въ то время какъ онъ горячо противосталъ нечестію Ливійца, онъ незамѣтно впалъ въ противоположное зло, по причинѣ своей большой горячности». А о Григоріи Чудотворцѣ въ посланіи къ своему брату онъ говоритъ слѣдующее: «Однако, въ своемъ рвеніи убѣдить еллиновъ, онъ не счелъ болѣе мудрымъ иногда дѣлать уступки въ отношеніи міровоззрѣнія того, кого убѣждалъ, дабы не оттолкнуть представленную ему возможность. Этимъ объясняется, почему можно найти у него много выраженій, которыя даютъ большую поддержку еретикамъ, какъ, напримѣръ, «тварь» или «произведеніе» или иное что подобное». Да и что удивительнаго, если тотъ или иной отступилъ отъ праваго ученія, когда, вотъ и цѣлый соборъ, который былъ въ Неокесаріи, богатый тѣмъ, что среди водителей его

былъ также и Василій Мученикъ, епископъ Амасійскій, является непонявшимъ апостольскія слова, пользуясь которыми онъ вынесъ канонъ. Замѣчая безполезность этого канона, Шестой Вселенскій соборъ такъ говоритъ о семъ въ 16-мъ канонѣ: «Поелику въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ предано, яко седмь діаконовъ поставлены отъ Апостоловъ: отцы же Неокесарійскаго собора, въ постановленныхъ ими правилахъ, ясно разсуждали, что семь діаконовъ должны быть по правилу, хотя бы то было и въ весьма великомъ градѣ, удостовѣряя въ семъ книгою Дѣяній: того ради мы, сличивъ мысль отцовъ съ изреченіемъ Апостоловъ, обрѣли, что у нихъ было слово не о мужахъ служащихъ таинствамъ, но о служеніи въ потребности и трапезъ». Что только каноническія Писанія имѣютъ непогрѣшимость, свидѣтельствуетъ также и блаженный Августинъ въ словахъ, которыя онъ пишетъ къ Іерониму: «Подобаетъ таковую честь и уваженіе воздавать только книгамъ Писанія, которыя именуются каноническими», ибо я абсолютно вѣрю, что никто изъ писавшихъ ихъ авторовъ ни въ чемъ не погрѣшилъ. Что касается другихъ сочиненій, то какъ бы ни велико было превосходство авторовъ въ ихъ святости и учености, читая ихъ я не принимаю ихъ ученія какъ истиннаго единственно на томъ основаніи, что это они такъ писали и такъ думали». Затѣмъ, въ посланіи къ Фортунату онъ пишетъ слѣдующее: «Человѣческое разсужденіе, хотя бы этотъ человѣкъ и былъ православнымъ и имѣлъ высокую репутацію, намъ не долженствуетъ имѣть такимъ же авторитетомъ, какъ и каноническія Писанія настолько, чтобы считать для насъ недопустимымъ изъ уваженія, которое долженствуетъ такимъ людямъ, нѣчто въ ихъ писаніяхъ не одобрить и отвергнуть, если бы случилось намъ обнаружить, что они иначе мыслили, нежели это выражаетъ истина, которая, съ помощью Божіей, была постигнута иными или же нами. Таковъ я въ отношеніи писаній другихъ людей и желаю, чтобы читатель поступалъ такъ и въ отношеніи моихъ сочиненій»[72].

«Итакъ, когда такого рода уваженіе, какъ было сказано, и вѣра, и послушаніе долженствуетъ только каноническимъ Писаніямъ, то что неумѣстное мы дѣлаемъ, если говоримъ, что Григорій Нисскій, будучи человѣкомъ, отступилъ нѣсколько отъ правильнаго ученія, и въ то время, когда это ученіе было предметомъ спора. И развѣ мы не правильно поступаемъ, что не принимаемъ на вѣру таковыя слова Св. Григорія Нис-

скаго, считая ихъ или подложными, или если они даже и подлинныя не принимая ихъ, какъ противорѣчущія Писаніямъ и общимъ догматамъ. Итакъ, мы должны были привести тѣ слова дословно, дабы не казалось, что мы клевещемъ на святого, когда говоримъ, что онъ соглашался съ Оригеновскимъ ученіемъ; справедливо бы было, чтобы и вы также представили нѣкую защиту относительно сихъ словъ, что и было бы справедливо, поскольку это общій учитель и относительно того, какъ это могло произойти, что онъ впалъ въ такое ученіе и, однако, его писанія не были осуждены и преданы огню»[73].

Суммируя сказанное Св. Фотіемъ Константинопольскимъ и Св. Маркомъ Ефесскимъ, величайшими поборниками православной вѣры относительно свв. Отцовъ будь то западныхъ, которые выразили неправильное мнѣніе относительно нѣкоторыхъ предметовъ вѣры, мы видимъ, что они учатъ относиться снисходительно къ нимъ, принимая во вниманіе немощь человѣческаго ума и спорность вопросовъ въ тѣ времена, когда они писали, и не принимать во вниманіе ихъ ошибки, а взирать на общее соборное ученіе св. Православной Церкви, и въ то же время они ни въ малѣйшей мѣрѣ не поставили подъ подозрѣніе ихъ святость и ихъ большія заслуги передъ Церковью. Выносить же на показъ сдѣланныя ими ошибки они считали за дѣло не достойное и скорбное.

Итакъ, бл. Августинъ писалъ много и усердно о Святой Троицѣ. Главному своему труду о Святой Троицѣ «De Trinitate» онъ посвятилъ 16 лѣтъ своей жизни. «Молодымъ я началъ, старикомъ закончилъ», говоритъ онъ. Погрѣшилъ-ли онъ въ своемъ ученіи объ исхожденіи Св. Духа? Да, передъ лицомъ истины Православія, его ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Vпостасей Отца и Сына, является непріемлемымъ и ошибочнымъ. Согрѣшилъ-ли онъ противъ ученія Церкви? Нѣтъ, потому что когда онъ писалъ, ученія Церкви о Св. Троицѣ еще не существовало. Даже Символъ Вѣры, который былъ ему извѣстенъ, былъ Никейскій, въ которомъ о Святомъ Духѣ сказано только это: «(Вѣрую) И во Святаго Духа». Часто выражая свои богословскія мысли онъ говоритъ, что онъ этого «не утверждаетъ съ дерзостью». Въ своихъ богословскихъ исканіяхъ онъ часто обращается къ бл. Іерониму за помощью. Свои произведенія онъ просматриваетъ и исправляетъ. Онъ желаетъ, чтобы его читатели, если найдутъ что-либо отступающее отъ истины, отвергли это. Его сочиненія, какъ и вся его жизнь благоухаютъ

великимъ духомъ смиренія. Кончая свой великій трудъ «О Святой Троицѣ», онъ обращается къ Богу со слѣдующей молитвой: «Господи, Боже мой, Тривпостасный Боже! То, что я сказалъ въ сихъ книгахъ, что было отъ Тебя, пусть это признаютъ и Твои; если же то, что было отъ меня, пусть это не признаешь ни Ты, ни Твои»[74].

Въ ученіи бл. Августина о Святой Троицѣ и Воплощеніи Сына Божія встрѣчаемъ драгоцѣнныя мысли. Прежде всего, пониманіе Св. Троицы какъ Любви. Прот. С. Булгаковъ такъ пишетъ о семъ: «Исходная точка зрѣнія бл. Августина въ ученіи о Св. Троицѣ также позволяетъ ему ощутить сильнѣе, чѣмъ восточнымъ (отцамъ) проблему связи Св. Троицы во взаимоотношеніяхъ Vпостасей, которая у восточныхъ до извѣстной степени подмѣнивается ихъ рядоположеніемъ. На этомъ пути бл. Августинъ дѣлаетъ настоящее открытіе въ богословіи тринитарно-пневматологическомъ, высказывая впервые мысль, совершенно чуждую восточному богословію, именно пониманіе Св. Троицы какъ Любви. Духъ Святой — есть во Св. Троицѣ Любовь Обоихъ — Отца и Сына»[75].

Затѣмъ бл. Августинъ съ предѣльной ясностью училъ о двухъ природахъ: Божественной и человѣческой во единомъ лицѣ Богочеловѣка. На его ученіе впослѣдствіи ссылались, когда происходила борьба съ несторіанствомъ и монофизитствомъ.

И, наконецъ, бл. Августинъ высказалъ мысль, что въ Воплощеніи Сына Божія явила Себя *Вся* Святая Троица и это было дѣломъ *Всей* Св. Троицы. Эту мысль позднѣе мы находимъ и у восточныхъ богослововъ.

13-му вѣку принадлежитъ легендарный эпизодъ изъ жизни бл. Августина (который находимъ у Кесарія Гейстербаховскаго):[76] бл. Августинъ, послѣ трудовъ, гуляя вдоль берега моря, размышлялъ о тайнѣ Св. Троицы, и на берегу онъ встрѣтилъ маленькаго отрока — въ дѣйствительности же, Христа въ этомъ образѣ, Который пытался опустошить море при помощи ложки въ ямочку, которую Онъ сдѣлалъ на берегу. Бл. Августинъ сказалъ ему, что это невозможно сдѣлать, на что Отрокъ отвѣтилъ, что еще болѣе неразумно со стороны бл. Августина пытаться постигнуть тайну Св. Троицы и, сказавъ это, сталъ невидимъ.

Итакъ, бл. Августинъ «ложечкой» своего замѣчательнаго ума, почерпнулъ нѣчто изъ «моря» тайны Св. Троицы и перелилъ въ «ямочку» своихъ писаній, и ничего нѣтъ удивительнаго, что при этомъ, попало и нѣсколько «песчинокъ» вслѣдствіе немощи и земленности человѣческаго существа.

Прекрасно сказалъ одинъ греческій епископъ: «бл. Августинъ могъ ошибаться въ своемъ ученіи о Св. Троицѣ, но онъ былъ близокъ Св. Троицѣ своей святостью и подвигомъ трудовъ».

* * *

3) Затѣмъ, авторъ обвиняетъ бл. Августина въ презрѣніи къ полу. Онъ говоритъ: «Августинъ имѣлъ глубоко-вкорененное презрѣніе къ половому вопросу (sex), — возможно въ результатѣ его ранняго манихейства, ошибочнаго понятія о злѣ и матеріи, отъ котораго, какъ кажется, онъ не смогъ полностью отказаться. Въ своемъ сочиненіи «Бракъ и вожделѣніе» онъ учитъ, что полъ — средство, при помощи котораго первородный грѣхъ былъ перенесенъ отъ родителей на дѣтей»[77].

На это отвѣтимъ, что, дѣйствительно, бл. Августинъ ставилъ дѣвство выше брака, но и бракъ онъ считалъ за благо, однако, плотское вожделѣніе онъ считалъ за печальное послѣдствіе грѣха. И такое воззрѣніе долженствуетъ не столько его прежней, въ молодыхъ годахъ, принадлежности къ сектѣ манихеевъ, отъ которой онъ не только отказался, но и рѣшительно подвергъ осужденію въ своихъ трактатахъ, направленныхъ противъ манихеевъ, — ни даже идеямъ Платона, хотя свв. Отцы не гнушались классической философіей, сколько тому высокому уваженію, которое Христіанство оказало дѣвству — «святому дѣвству», по выраженію бл. Августина. Совѣтъ о безбрачіи въ большой мѣрѣ происходитъ изъ Св. Писанія. Господь нашъ Іисусъ Христосъ похвалилъ тѣхъ воздержниковъ, которые ради Царства Небеснаго отказались отъ брака, и относительно безбрачія сказалъ: *«Могій вмѣстити, да вмѣститъ»* (Матѳ. 19, 12). Возлюбленнымъ ученикомъ Спасителя былъ дѣвственникъ св. апостолъ Іоаннъ Богословъ. У апостола Павла находимъ совѣтъ о безбрачіи, котораго и самъ держался великій апостолъ, и упоминаніе о скорбяхъ тѣхъ, которые вступили въ бракъ, о потери ихъ внутренней свободы и возможности всецѣло отдать себя служенію Богу, будучи «святыми и тѣломъ, и духомъ» и не заботящимися о мірскомъ и о томъ, какъ угодить своему брачному другу (1 Кор. 7, 25-40). И хотя апо-

столъ Павелъ высоко говоритъ о бракѣ и обязанностяхъ вступившихъ въ бракъ въ отношеніи другъ друга (Ефес. 5, 22-33), однако, самъ, такъ сказать, «половой вопросъ» онъ сводитъ на «нѣтъ», говоря: «Нѣсть мужескій полъ, ни женскій: вси бо вы *едино есте о Христѣ Іисусѣ*» (Гал. 3, 28). И, наконецъ, въ Откровеніи св. апостола Іоанна Богослова говорится объ особомъ избраніи, чести и привилегіи, которыя имѣютъ дѣвственники, «которые не осквернилися съ женами, потому что они дѣвственники» (гл. 14, 1-5).

Въ святоотеческой литературѣ мы находимъ высокое восхваленіе дѣвства, начиная отъ св. Игнатія Богоносца[78], отъ раннихъ отцовъ Церкви и особенно усиливающееся къ времени бл. Августина. Дѣвству посвящены въ свв. Отцахъ цѣлые трактаты (св. Меѳодій Патарскій, св. Григорій Нисскій, св. Амвросій, бл. Іеронимъ, св. Кесарій /духовные гимны/, св. Григорій Богословъ) и поученія и совѣты дѣвственникамъ и дѣвственницамъ съ высокой похвалой ихъ добродѣтели и съ указаніемъ тяготъ, которыя связаны съ брачной жизнью (св. Іоаннъ Златоустъ и святые просіявшіе въ монашескомъ подвигѣ). При такомъ восхваленіи дѣвства, святые Отцы непосредственно или посредственно указывали на то, что брачное состояніе стоитъ ниже дѣвства. Справедливо замѣчаетъ P.T. Camelot, говоря: «Дѣйствительно, нѣкоторые отцы Церкви для того, чтобы возвысить и рекомендовать дѣвство, имѣютъ тенденцію убавить цѣну половымъ реальностямъ и преувеличить неудобства, связанныя съ бракомъ (такъ, напр., греческіе отцы, какъ св. Григорій Нисскій и даже св. Іоаннъ Златоустъ, или у латинянъ св. Іеронимъ); въ этомъ они — жертвы платоническаго менталитета, который презираетъ "чувственное", для того, чтобы возвысить "умственное"»[79]. Однако, какъ мы выше показали, главный источникъ у свв. Отцовъ въ ихъ высокой оцѣнкѣ дѣвства является Св. Писаніе, возвысившее дѣвство какъ великую добродѣтель.

И это-то и руководило, какъ полагаемъ, взглядами бл. Августина, который свои воззрѣнія обосновываетъ не на классической философіи, а на часто приводимыхъ имъ свидѣтельствахъ Св. Писанія[80]. Онъ не презиралъ мужескаго или женскаго пола, какъ созданнаго Богомъ, но онъ, дѣйствительно, съ нѣкоторой отрицательностью относился къ плотскому вожделѣнію въ человѣкѣ, т.е. къ плотской похоти, считая, что она явилась только какъ результатъ грѣхопаденія людей и являетъ

въ людяхъ ихъ униженное грѣхомъ состояніе. Даже у состоящихъ въ законномъ бракѣ это плотское вожделѣніе, какъ-то скрывается отъ постороннихъ глазъ[81], а если съ него «снять узды» приводитъ человѣка къ страшнымъ моральнымъ паденіямъ, сводитъ его «на уровень звѣрей»[82]. И поэтому онъ съ частыми повтореніями совѣтуетъ находящимся въ бракѣ не давать волю плотскому вожделѣнію, не становиться рабами его, а соблюдать извѣстное цѣломудріе. Бл. Августинъ уважаетъ бракъ, считая его установленіемъ Божіимъ еще въ Раю, но онъ видитъ, что это установленіе, какъ и всѣ человѣческіе устои, испорчены грѣхомъ и оттуда происходитъ дурное плотское вожделѣніе. Однако, благодаря благу, заключающемся въ бракѣ, это злое вожделѣніе находитъ свое прощеніе[83]. Правъ или не правъ былъ бл. Августинъ, но онъ выражаетъ то мнѣніе, которое господствовало въ его эпоху. Мы видимъ расцвѣтъ монашества, когда люди во множествѣ уходили въ пустыни или въ общежительные монастыри, когда вопросъ объ обязательномъ целибатѣ всего духовенства едва не прошелъ на Первомъ Вселенскомъ соборѣ и во всякомъ случаѣ утвердился обычай, что епископатъ долженъ быть безбрачнымъ, и когда дѣвственники и дѣвственницы даже и безъ принятія монашества, составляли большое число среди вѣрующихъ. И самъ бл. Августинъ основалъ три мужескихъ монастыря и одинъ женскій въ своей епархіи, устроя ихъ по образу общежительныхъ монастырей Востока. И онъ первый изъ отцовъ Церкви свое архіерейское подворье обратилъ въ монашеское подворье, живя со своими монахами, какъ ихъ игуменъ, и слѣдуя и наблюдая во всемъ монашескія правила. Взгляды бл. Августина это — взгляды и монаха, и пастыря Церкви.

Мы считали необходимымъ сдѣлать краткое введеніе, прежде, чѣмъ изложимъ воззрѣнія бл. Августина на бракъ и на плотское вожделѣніе. Мы, вкратцѣ, сдѣлаемъ схему его мыслей объ этихъ предметахъ. Желающій болѣе подробно ознакомиться съ ученіемъ бл. Августина о семъ, пусть прочтетъ слѣдующіе трактаты сего великаго отца Церкви: «О благѣ вдовства», «О бракѣ и плотскомъ вожделѣніи». Послѣ того, какъ въ видѣ схемы, мы передадимъ главныя мысли бл. Августина о бракѣ, о воздержаніи и о плотскомъ вожделѣніи, мы, вкратцѣ, передадимъ содержаніе его трактата «О благѣ брака», который, полагаю, существуетъ и въ русскомъ переводѣ.

* * *

Бл. Августинъ доказываетъ, что ученіе о томъ, что бракъ происходилъ отъ діавола, является манихейскимъ «кощунствомъ»[84], которые осуждали бракъ и говорили, что «діаволъ сотворилъ бракъ и соединилъ мужчину и женщину»[85]. Бл. Августинъ торжественно утверждаетъ, что бракъ былъ сотворенъ Богомъ[86].

Онъ говоритъ, что св. Амвросій, св. Кипріанъ и другіе древніе отцы, какъ и всѣ православные христіане *хвалятъ* бракъ[87].

При мысли о бракѣ, необходимо помышлять о таинственномъ Бракѣ между Христомъ и Его Церковью[88]. Что удивительнаго, что Христосъ пришелъ на бракъ въ Канѣ Галилейской, когда Онъ, какъ Женихъ, пришелъ въ міръ для того, чтобы обручить Себѣ, какъ Невѣсту, Церковь Свою[89]. Таинство Брака, совершившееся во Христѣ и въ Церкви — величайшее: въ мужѣ и въ женѣ — малѣйшее. И, однако, это таинство неразрывнаго брака[90].

Богъ создалъ мужчину и женщину съ ихъ особенностями пола, однако, они не знали стыда, потому что были безгрѣшными. Злое вожделѣніе пришло вмѣстѣ съ грѣхомъ, а съ этимъ и узы грѣха, передаваемые потомству. И только крещеніе смываетъ съ человѣка осквернение грѣха[91].

Бракъ установленъ еще въ Раю и онъ былъ бы, не только безъ грѣха и безъ вожделѣнія[92]. «Чадородіе происходило бы не по воспламененію вожделѣнія, а по волѣ человѣка, и было бы свободно отъ вожделѣнія»[93].

Но и въ настоящемъ положеніи вещей, бракъ — благо. Въ чемъ же это благо? Въ чадородіи, въ супружеской вѣрности состоящихъ въ бракѣ и въ таинствѣ.

Таинство Брака заключается въ томъ, какъ это представляется, что получаетъ отъ Бога пожизненное благословеніе, и взаимная гармонія супруговъ возводитъ ихъ къ мысли о Бракѣ Христа и Его Церкви[94], поэтому супруги должны олицетворять тотъ примѣръ, который для мужа и жены представилъ апостолъ Павелъ (Ефес. гл. 5), и тогда ихъ бракъ будетъ отражать оный Бракъ[95].

«Благо брака не заключается въ побужденіяхъ вожделѣнія, но въ нѣкоемъ законномъ и честномъ пользованіи этимъ инструментомъ для чадородія, а не распутства»[96]. «Отецъ» и

«мать» это — великія имена и великое назначеніе[97]. А у женщинъ первая забота — материнство[98].

Бл. Августинъ еще говоритъ и то, что «сожительство мужа и жены, какъ причина для порожденія дѣтей, является естественнымъ благомъ брака, но это же самое благо дурнымъ образомъ используется у тѣхъ, которые по звѣрски (bestialiter) пользуютъ его, такъ что ихъ воля направлена на распутство, а не на порожденіе». Похоть приводитъ къ тому, что плоть воюетъ съ духомъ. И если не было бы грѣха, не было бы и похоти, и не было бы стыда, и бракъ имѣлъ бы другую форму. Но и въ той формѣ, какая она сейчасъ, плотской импульсъ является чѣмъ-то принуждающимъ въ природѣ людей, но человѣкъ долженъ, и будучи въ бракѣ, не быть рабомъ вожделѣнія. До Христа было время браковъ, а послѣ Христа наступило время воздержанія. До Христа было: «Плодитесь и размножайтесь», послѣ Христа: «Могій вмѣстити, да вмѣститъ». Бл. Августинъ ссылается на св. Амвросія, который говоритъ, что долженствуетъ различать злое вожделѣніе отъ блага брака. Вожделѣніе плоти не является предписаннымъ (imputanda), а лишь допускаемымъ[99]. И только благодаря браку вожделѣніе прощается[100].

Что касается ветхозавѣтныхъ праведниковъ и праведницъ, то они являли воздержаніе въ бракѣ и порождали дѣтей ради послушанія Богу, ради существованія народа Божія, отъ котораго имѣлъ произойти Христосъ, и потому ихъ браки, хотя иногда и принимали формы, которыя невозможны нынѣ, имѣли только одну цѣль — послужить будущему явленію Мессіи-Христа[101].

Бракъ состоитъ больше въ душевной любви супруговъ другъ къ другу, чѣмъ въ ихъ плотскомъ сожитіи[102]. Поэтому, если евангелистъ именуетъ св. Іосифа Обручника «мужемъ» Пресвятой Дѣвы Маріи, то это не есть пустое наименованіе, потому что «Іосифъ имѣлъ своей супружницей Марію тѣмъ, что любилъ Ее — не въ плотскомъ сожительствѣ, а что дороже — въ единствѣ душъ, и поэтому не долженствуетъ мужа Дѣвы, Матери Христа, отдѣлять отъ списка родителей Христовыхъ»[103]. Потому что Пресвятая Дѣва была сочетана Своему мужу болѣе свято и болѣе чудесно. И оба они заслуживаютъ именоваться родителями Христовыми — не только Пресвятая Дѣва, но также и онъ отцомъ Его, какъ супругъ Его Матери, въ духовномъ, а не въ плотскомъ смыслѣ[104].

По причинѣ именно духовной гармоніи между мужемъ и женой, — говоритъ бл. Августинъ, — св. Кипріанъ запрещалъ бракъ между христіанами и язычниками[105]. И самъ бл. Августинъ, по этой же причинѣ, не считалъ бракъ законнымъ между православными и еретиками (въ данномъ случаѣ, донатистами)[106].

Бл. Августинъ училъ, что только смерть разрываетъ узы между супругами[107]. Въ своихъ трактатахъ онъ учитъ о святости брака и о всяческомъ храненіи супружеской вѣрности, и только прелюбодѣяніе одного изъ супруговъ готовъ принять за поводъ для развода[108]. Онъ говоритъ, что если Богъ — Творецъ брака, то діаволъ творецъ развода[109]. Безчадіе не можетъ быть поводомъ для развода[110].

Бл. Августинъ говоритъ, что злоупотребленія бракомъ приводитъ къ разрушенію въ человѣкѣ храма Духа Святого[111].

Бл. Августинъ совѣтуетъ супругамъ и въ бракѣ хранить цѣломудріе и не быть рабами вожделѣнія[112]. Но ихъ плотское сожительство, даже если оно и не имѣетъ цѣлью чадородіе, хотя и является въ нѣкоторой степени грѣхомъ, однако, прощаемымъ и не нарушающимъ общую святость ихъ брака[113].

Бл. Августинъ часто выражаетъ похвалу людямъ воздержавшимся отъ брака и указываетъ на Пресвятую Дѣву Богородицу, какъ высочайшій примѣръ дѣвства[114]. И поэтому онъ хвалитъ тѣхъ супруговъ, которые по *взаимному* согласію желаютъ со временемъ жить въ полномъ плотскомъ воздержаніи[115].

Трактатъ бл. Августина «О благѣ брака»[116] изложенный вкратцѣ. Поелику каждый человѣкъ является частью человѣческаго рода, и человѣческая природа заключаетъ въ себѣ нѣчто общественное и обладаетъ способностью для дружбы, какъ естественнымъ и великимъ благомъ, то по этой причинѣ Богъ пожелалъ создать всѣхъ людей отъ одного человѣка, чтобы они держались вмѣстѣ не только въ силу подобія рода, но и по связи кровнаго родства между ними. И, такимъ образомъ, первую, естественную связь человѣческаго общества являютъ мужчина и женщина. И даже ихъ Богъ не создалъ по отдѣльности и соединилъ ихъ другъ съ другомъ какъ чужихъ, но сдѣлалъ одну отъ другого, обозначая также силу соединенія ихъ тѣмъ, что взялъ и создалъ Еву изъ ребра Адама. Они соединены другъ съ другомъ такъ, чтобы шли вмѣстѣ и внимательно

слѣдили куда они идутъ. Послѣдствіе сего выражается объединеніемъ общества въ дѣтяхъ, въ единственномъ достойномъ плодѣ, не объединенія мужчины и женщины, а плотского сожительства. Потому что и безъ плотского сожительства могло бы существовать такое соединеніе половъ, въ которомъ въ дружественномъ и истинномъ объединеніи одинъ бы повелѣвалъ, а другая повиновалась (гл. 1).

Еще въ Раю Богъ благословилъ Адама и Еву, говоря имъ: *«Растите и множитеся, и наполните землю»* (Быт. 1, 28). Какимъ образомъ происходило бы это размноженіе? Оно было бы безгрѣшнымъ и чистымъ. Богъ, сильный создать первыхъ людей безъ посредства родителей, а затѣмъ осуществившій созданіе плоти Господа Христа во чревѣ Дѣвы, могъ, конечно, и человѣческій родъ размножить чистымъ образомъ. Можетъ быть, и не было бы нужды въ непрестанномъ потомствѣ, потому что не было бы и смерти, уносящей людей изъ этой жизни, потому что смерть явилась въ мірѣ въ результатѣ зависти діавола къ людямъ, и стала наказаніемъ за грѣхъ. Тѣла первыхъ людей не были созданы безсмертными, и все же они не умерли бы, если бы не согрѣшили, какъ Богъ и пригрозилъ имъ. И даже если бы размноженіе людей происходило по плотскому, но безстрастному, сожитіе между мужчиной и женщиной, люди, возможно, достигали бы извѣстнаго возраста, на которомъ и останавливались бы, или достигали бы старости, легкой и необременительной, и не знали бы смерти. Потому что, если одежды израильтянъ, путешествовавшихъ по пустынѣ въ теченіе 40 лѣтъ, Богъ сохранилъ невредимыми (Втор. 29, 5), то тѣмъ болѣе сохранилъ бы тѣла тѣхъ, которые повиновались Ему, пока они не перешли бы въ нѣкое лучшее состояніе — не путемъ смерти, когда тѣло оставляется душей, но благословеннымъ измѣненіемъ отъ смертности въ безсмертіе, отъ плотского въ духовное (гл. 2).

Нѣтъ нужды разсуждать, какое изъ этихъ мнѣній отвѣчаетъ истинѣ. То, что мы теперь утверждаемъ, это — то, что и при нынѣшнихъ условіяхъ рожденія и смерти, которыя мы знаемъ и въ которыхъ были созданы, бракъ между мужчиной и женщиной является чѣмъ-то хорошимъ. Эту связь Священное Писанія до такой степени возвышаетъ, что женщинѣ, отосланной своимъ мужемъ, не разрѣшаетъ снова вступать въ бракъ до тѣхъ поръ, пока ея мужъ живъ; и мужчинѣ, отъ котораго ушла жена, не разрѣшается снова жениться, какъ толь-

ко тогда, когда она умерла. Поэтому касательно блага, заключающагося въ бракѣ, которое и Самъ Господь подтвердилъ въ Евангеліи, не только тѣмъ, что Онъ запретилъ отсылать свою жену, за исключеніемъ прелюбодѣянія (Матѳ. 19, 9), но и потому, что Онъ пришелъ на бракъ, когда былъ приглашенъ (Іоан. гл. 2), — заслуженно слѣдуетъ изслѣдовать, по какой причинѣ бракъ является благомъ.

Мнѣ представляется, что бракъ является благомъ не только по причинѣ рожденія дѣтей, но также и по причинѣ естественнаго чувства дружбы между полами. Потому что если бы это было не такъ, мы не могли бы говорить о бракѣ въ случаѣ стариковъ, въ особенности, если они потеряли дѣтей или никого не родили. Но въ хорошемъ бракѣ, хотя уже и многолѣтнемъ, даже когда жаръ юности охладѣлъ между мужчиной и женщиной, благоуханіе любви все же цвѣтетъ между мужемъ и женой. Они становятся лучшими соразмѣрно тому, когда они начинаютъ раньше отказываться по взаимному согласію отъ плотского сожительства, и то не тогда, когда наступитъ омертвленіе тѣла, а когда подскажетъ имъ это цѣломудріе. И тогда самый бракъ становится чище, болѣе истиннымъ въ прочности и болѣе крѣпкимъ тѣмъ, что онъ сталъ спокойнѣе.

Бракъ имѣетъ еще и ту добрую сторону, что плотская юношеская невоздержанность, даже если она и дурная, обращается въ почетный долгъ рожденія дѣтей, такъ что брачное сожительство дѣлаетъ нѣчто доброе изъ плотского вожделѣнія. Наконецъ, и самое плотское вожделѣніе, которое родительская любовь усмиряетъ, подавляется и воспламеняется болѣе скромно. Потому что тогда преобладаетъ нѣкое достоинство, когда мужъ и жена, соединяясь въ брачномъ сожитіи, представляютъ себя какъ матъ и отецъ (гл. 3).

Благо брака заключается въ вѣрности супруговъ другъ другу. Нарушеніе же этой вѣрности приводитъ къ прелюбодѣянію. Однако, и это исправимо, если согрѣшившій супругъ или согрѣшившая супруга, порвавъ незаконную связь, вернутся къ своимъ брачнымъ и семейнымъ обязанностямъ (гл. 4).

Далѣе бл. Августинъ изслѣдуетъ различные случаи внѣбрачныхъ сношеній, а также невоздержанность въ бракѣ; онъ говоритъ о женахъ, которыя требуютъ отъ своихъ мужей ласки, даже если они и готовы были бы воздержаться отъ брачнаго ложа. Онъ порицаетъ это, но дѣлаетъ снисходительное заключеніе: Хотя и не достоитъ пользоваться мужемъ для утоленія своего плотского вожделѣнія, все же является достойнымъ отказываться имѣть сношенія съ кѣмъ-либо, какъ только со своимъ мужемъ и не родить ребенка, какъ только отъ своего мужа (гл. 5).

Далѣе бл. Августинъ разсуждаетъ по поводу невѣрности въ бракѣ, и говоритъ, что сожительство между мужемъ и женою, даже и безъ намѣренія чадородія — что и было первичной причиной установленія брака — является допустимымъ и препятствуетъ совершенію грѣха на сторонѣ, внѣ брака. Итакъ, пусть супруги не отказываютъ другъ другу въ томъ, что мужчина ищетъ отъ брака и женщина отъ своего мужа, не для того, чтобы имѣть дѣтей, но по причинѣ слабости и невоздержанности. Въ бракѣ, плотское сожитіе ради чадорожденія, не имѣетъ никакой вины въ себѣ; совершаемое же ради удовлетворенія вожделѣнія, является прощаемымъ грѣхомъ; но прелюбодѣяніе или блудъ являются смертнымъ грѣхомъ. И такимъ образомъ, воздержаніе отъ всякаго плотского сожительства, конечно, лучше, чѣмъ брачное сожительство, бываемое ради чадородія (гл. 6).

И хотя цѣль брака состоитъ въ чадородіи, безчадіе супруговъ не допускаетъ разрыва ихъ брака. Въ наши времена и по римскому закону мужчине не допускается жениться на другой, пока жива его первая жена (гл. 7).

Мы не называемъ бракъ «благомъ» въ томъ смыслѣ, что въ сравненіи съ блудомъ, онъ — благо; потому что въ такомъ случаѣ будутъ два вида зла: одинъ изъ котораго худшій. Но и бракъ и воздержаніе отъ брака являются благами, изъ которыхъ второе лучше перваго. Посему, точно такъ, какъ было хорошо, что дѣлала Марѳа, занятая служеніемъ добрымъ душамъ, однако было лучше то, что сдѣлала сестра ея, Марія, которая сидѣла у ногъ Господа и слушала Его слово; также мы хвалимъ благо Сусанны въ брачномъ цѣломудріи, но мы ставимъ выше благо вдовы Анны (Лук. 2, 36), и гораздо выше — благо Дѣвы Маріи, и мы это говоримъ въ плотскомъ отношеніи, и кто же не знаетъ Ея душевнаго превосходства надъ всѣми? Мы должны разумѣть, что бракъ не долженъ считаться за зло по той причинѣ, что цѣломудренное вдовство или дѣвственная чистота — выше, но именно на основаніи того, что бракъ — благо, отказъ отъ него получаетъ высшую цѣну (гл. 8).

Сущимъ въ бракѣ совѣтуется бо́льшее благо — воздержаніе (гл. 9).

Но говорятъ: если прекратится плотское сожитіе, то какъ это переживетъ человѣческій родъ? — бл. Августинъ отвѣчаетъ, что если всѣ люди на свѣтѣ станутъ истинными христіанскими подвижниками, то скорѣе наполнится Градъ Божій и ускорится наступленіе конца времени. Потому что, что другое, какъ ни это означаютъ слова апостола: «Хощу, да вси человѣцы будутъ якоже и азъ» (1 Кор. 7, 7); и въ другомъ мѣстѣ; — «Сіе же глаголю, братіе, яко время прекращено есть прочее, да имущіи жены, якоже не имущіи будутъ: и плачущіися, якоже не плачущіи: и радующіися, якоже не радующеся: и купующіи, якоже не содержаще: и требующіи міра сего, яко не требующе: преходитъ бо образъ міра сего. Хощу же васъ безпечальныхъ быти», и далѣе онъ прибавляетъ: *«Не оженивьйся печется о Господнихъ, како угодити Господеви; а оженивьйся печется о мірскихъ, како угодити женѣ. Непосягшая печется о Господнихъ, како угодити Господеви, да будетъ свята и тѣломъ и духомъ: а посягшая печется о мірскихъ, како угодити мужу»* (1 Кор. 7, 29-34).

Итакъ, мнѣ представляется, что въ настоящее время только тѣмъ, кто не воздерживаются, слѣдуетъ вступать въ бракъ, по слову того же апостола: *«Аще-ли не удержатся, да посягаютъ: лучше бо есть женитися, нежели разжизатися»* (1 Кор. 7, 9). И такой бракъ не является грѣхомъ; и плотское сожитіе, совершаемое даже и не въ цѣляхъ чадородія, прощается, если только оно не происходитъ во время опредѣленное для молитвы и не вырождается въ постыдный развратъ. Сущіе въ бракѣ, пользуются милостью Божіей, если они отдѣляютъ дни для молитвы и для поста и въ это время воздерживаются отъ брачнаго ложа (гл. 10).

Далѣе бл. Августинъ приводитъ нѣкоторыя злоупотребленія въ бракѣ, и говоритъ: Вѣнецъ брака заключается въ цѣломудріи чадородія и вѣрности въ исполненіи плотского долга (гл. 11).

Ветхозавѣтные патріархи вступали въ бракъ ради обязанности чадородія, а не потому, что были побѣждены страстью. — Если бы имъ былъ данъ свободный выборъ, такой какой былъ данъ въ откровеніи Новаго Завѣта, когда Господь сказалъ относительно безбрачія: «Могій вмѣстити, да вмѣститъ», — то нѣтъ сомнѣнія, они бы взяли это на себя съ радостью, потому что въ тѣ времена, когда многоженство не препятствовалось, они не пользовались этимъ, а имѣли одну жену. Бл. Августинъ и самъ видитъ, что его совѣтъ, чтобы у сущихъ въ бракѣ плотское сожитіе происходило только ради чадородія, — нереаленъ. Хотя имѣется безчисленное множество братій, взявшихъ на себя воздержаніе отъ брака, однако, когда мы слышали въ дружеской бесѣдѣ съ сущими въ бракѣ или бывшими въ бракѣ, которые говорили, что они никогда не имѣли плотского сожитія со своими женами, какъ только въ надеждѣ на зачатіе? (гл. 13).

Если между мужчиной и женщиной раньше была незаконная связь, то послѣдующее почетное соглашеніе о заключеніи брака исправляетъ то, что было неправильно сдѣлано (гл. 14).

Однако, когда произошло вступленіе въ бракъ во Градѣ Божіемъ (т. е. въ Церкви), гдѣ на основаніи перваго соединенія двухъ человѣческихъ существъ бракъ несетъ на себѣ нѣкія священныя узы, никоимъ образомъ онъ не можетъ быть расторгнутъ, какъ только смертью одного изъ супруговъ. Если бракъ и останется безчаднымъ, вслѣдствіе безплодства одного изъ супруговъ, все же онъ нерасторжимъ (гл. 15).

Говоря о ветхозавѣтныхъ праведникахъ, бл. Августинъ поминаетъ и ветхозавѣтныхъ праведницъ, которыя рождали дѣтей по благочестію. — Въ женщинахъ настоящаго времени даже желаніе имѣть дѣтей является плотскимъ; а у оныхъ ветхозавѣтныхъ праведницъ оно было духовнымъ, потому что оно было въ согласіи съ тайной того времени: въ тѣ времена было дѣломъ благочестія рождать дѣтей даже плотскимъ образомъ, потому что поколѣнія людей взирали на будущія событія и принадлежали вѣку пророческаго служенія. Они во всемъ повиновались Богу, такъ что когда Богъ повелѣлъ Аврааму принести въ жертву своего сына, котораго онъ получилъ послѣ великаго отчаянія, то онъ не пощадилъ бы свое единственное дитя, но только тогда опустилъ свою руку, когда былъ удержанъ Тѣмъ, по заповѣди Котораго онъ поднялъ ее (гл. 17-18).

Далѣе бл. Августинъ отвѣчаетъ на вопросъ: почему человѣка, имѣвшаго до своего крещенія одну жену, а затѣмъ женившагося послѣ крещенія, не допускаютъ въ священный чинъ, какъ двоеженца; какъ и женщину, не сохранившую своего дѣвства до крещенія, послѣ крещенія не принимаютъ въ число дѣвъ, посвятившихъ себя Богу? Бл. Августинъ говоритъ, что крещеніе дѣйствительно омываетъ всѣ грѣхи, однако передъ лицомъ *Таинства* рукоположенія или посвященія служенію Церкви оно не снимаетъ тѣ препятствія, которыя суще-

ствуютъ для рукоположенія или посвященія (гл. 18).

Святость брака возрастаетъ въ супругахъ, когда они боятся Бога, живя болѣе цѣломудренно, и въ особенности если они своихъ дѣтей, которыхъ желали имѣть плотски, воспитываютъ духовно (гл. 19).

Бракъ является благомъ и можетъ быть защищенъ правымъ разсужденіемъ отъ всѣхъ обвиненій (гл. 20).

Дѣйствительно, воздержаніе не тѣла, а души является добродѣтелью. Добродѣтель, сущая въ душѣ, являетъ себя во время испытаній и искушеній. Св. Іоаннъ Креститель въ безбрачіи въ такой же мѣрѣ послужилъ Христу, какъ и Авраамъ, будучи въ бракѣ (гл. 21).

Если мы сравнимъ вещи сами по себѣ, никоимъ образомъ не можетъ быть сомнѣнія, что воздержаніе отъ брака, лучше чѣмъ цѣломудріе въ бракѣ. Но у ветхозавѣтныхъ праведниковъ преобладало другое, именно — послушаніе Богу. И, дѣйствительно, благо послушанія болѣе великое благо, чѣмъ благо воздержанія. Авторитетомъ Св. Писанія нигдѣ бракъ не осуждается; однако, непослушаніе нигдѣ не прощается. Скромная и послушная замужняя женщина — выше непослушной и заносчивой дѣвы, хотя дѣвство и выше замужества (гл. 23).

Благо брака, сущее между всѣми народами и всѣми людьми, заключается въ дѣлѣ чадородія и въ вѣрности цѣломудрія; въ случаѣ же народа Божіяго (т.е. христіанъ), это благо заключается также въ святости таинства. И по причинѣ этой святости таинства, бракъ — нерасторжимъ, даже и при бездѣтности супруговъ, и только смерть одного изъ супруговъ расторгаетъ его. Также какъ и рукоположеніе въ священный санъ происходитъ явно, для того чтобы собрался народъ, но даже если народъ не соберется, благодать рукоположенія пребываетъ на рукоположенномъ. «И если по причинѣ какой вины, кто-нибудь отстраненъ отъ священнаго служенія, онъ сохраняетъ Таинство Господне однажды возложенное на него, хотя оно остается на немъ въ осужденіе его» (гл. 24).

Въ концѣ своего трактата бл. Августинъ призываетъ дѣвственниковъ и дѣвственницъ къ несенію своей добродѣтели со смиреніемъ, и снова указываетъ на ветхозавѣтныхъ праведниковъ. — «Посему, пусть они (дѣвственники и дѣвственницы) къ такому великому своему рѣшенію прибавятъ и соотвѣтствующее сему поведеніе, такъ чтобы они обладали нѣкоей безопасностью въ отношеніи полученія такой свѣтлой награды, зная,

дѣйствительно, что для нихъ самихъ и для всѣхъ вѣрныхъ избранныхъ членовъ Христовыхъ, приходящихъ съ Востока и съ Запада, хотя и сіяющихъ свѣтомъ различнымъ въ каждомъ случаѣ, согласно ихъ заслугамъ, эта великая награда дана имъ какъ общая: — возлечь съ Авраамомъ и Исаакомъ и Іаковомъ въ Царствѣ Божіемъ (Матѳ. 8, 11), которые не ради сего міра, но ради Христа, были супругами, ради Христа были родителями.

Итакъ, мы привели воззрѣнія бл. Августина на бракъ, на безбрачіе и на плотское вожделѣніе. Можно ли считать ихъ еретическими или негодными? Въ нихъ строгость аскета смягчается пастырской любовью, и если онъ желалъ бы, чтобы цѣломудріе наблюдалось и у сущихъ въ бракѣ, то что тутъ дурного? Вѣдь онъ желалъ этого только ради спасенія ихъ душъ. Его взгляды остались совершенно незамѣченными въ Восточной Церкви, а въ Западной Церкви были смягчены послѣдующими богословами. И, однако, какъ бы было желательно, чтобы въ нашъ вѣкъ полной половой распущенности, при усиленной пропагандѣ разврата, эта «строгость» взглядовъ бл. Августина была принята во вниманіе, потому что, какъ намъ представляется, монашескій подвигъ въ той или иной мѣрѣ распространяется на всѣхъ христіанъ, потому что ко всѣмъ христіанамъ относятся слова Господа: *«Иже хощетъ по Мнѣ иди, да отвержется себе, и возметъ крестъ свой, и по Мнѣ грядетъ»* (Марк. 8, 34).

* * *

4) Далѣе, авторъ обвиняетъ бл. Августина въ томъ, что онъ является «авторомъ понятій о чистилищѣ» [117].

Поскольку авторъ въ своемъ трудѣ не обосновываетъ свое обвиненіе и удѣляетъ ему буквально только два слова, то и мы не видимъ нужды распространяться.

Внимательно изслѣдуя писанія бл. Августина, мы не находимъ у него какого-нибудь опредѣленнаго ученія или трактата, которые бы отвѣчали латинскому догмату о чистилищѣ. Мимоходомъ, и то въ отвѣтъ на поставленные ему вопросы, онъ какъ бы принужденъ высказать свое мнѣніе. Въ его время многіе понимали слова апостола Павла: (1 Кор. 3, 11-15), въ томъ смыслѣ, что всякій грѣхъ будетъ прощенъ черезъ извѣстный

промежутокъ времени и тогда наступитъ конецъ вѣчнымъ адскимъ мученіямъ.[118]

Отвергая такое Оригеновское воззрѣніе, бл. Августинъ — какъ это толкуетъ св. Маркъ Ефесскій [119], — готовъ былъ допустить извѣстный компромиссъ, тѣмъ что соглашается, что нѣкоторые, небольшіе грѣхи, дѣйствительно, могутъ быть прощены послѣ смерти. «Не невѣроятно», говоритъ онъ, что нѣкоторыя души послѣ смерти испытываютъ страданія; и тѣ скорби, черезъ которыя они проходятъ, являются какъ бы тѣмъ очистительнымъ огнемъ, о которомъ говоритъ апостолъ Павелъ. бл. Августинъ говоритъ, что въ Св. Писаніи подъ «огнемъ» обозначаются различныя страданія, а подъ «водою» — благоденствіе. [120].

И, однако, бл. Августинъ, при этомъ утверждаетъ, что есть грѣхи, которые по слову Господню, не простятся ни въ этомъ, ни въ будущемъ вѣкѣ.

Бл. Августинъ никакъ не могъ быть «авторомъ» ученія о чистилищѣ, потому что этотъ римо-католическій догматъ — весьма поздняго происхожденія; возникъ онъ только въ концѣ 12-го вѣка, затѣмъ былъ представленъ въ незаконченной формѣ, какъ ученіе Западной церкви, на Феррарскомъ Соборѣ въ 1438 г., и, наконецъ, былъ утвержденъ, но съ большими осторожностями, отцами Тридентскаго Собора (16-й вѣкъ)[121].

Въ недавно вышедшей книгѣ O. Le Coff: "La Naissance du Purgatoire" (1981) приводится исторія этого догмата. Относительно бл. Августина авторъ дѣлаетъ слѣдующее заключеніе: у бл. Августина встрѣчаются нѣкоторыя отдѣльныя высказыванія объ «очистительныхъ страданіяхъ» послѣ смерти. Но у него совершенно отсутствуетъ слово «чистилище» и понятіе о какомъ-то опредѣленномъ мѣстѣ, гдѣ совершается очищеніе душъ. Согласно ему, грѣшныя души страдаютъ въ аду, но имъ помогаютъ молитвы за нихъ живыхъ, особенно же совершаемая за нихъ Божественная Литургія и милостыни, творимыя въ ихъ память, а также и личное чувство раскаянія [122].

Бл. Августинъ также не раздѣляетъ души усопшихъ на три класса, какъ это подразумѣваетъ латинскій догматъ о чистилищѣ. Такое раздѣленіе высказано латинскими богословами много позднѣе.

Когда латинскіе богословы представили на Феррарско-Флорентійскомъ Соборѣ выписки изъ сочиненій св. Амвросія, бл. Августина и св. Григорія Двоеслова, которые они приводили въ подкрѣпленіе своего догмата о чистилищѣ, то св. Маркъ Ефесскій замѣтилъ латинянамъ, что, приведенныя ими, слова бл. Августина не подкрѣпляютъ, а «противорѣчатъ» латинскому догмату о чистилищѣ «и сводятъ его на нѣтъ» [123].

Желающимъ ознакомиться съ мнѣніемъ св. Марка Ефесскаго и Виссаріона Никейскаго относительно словъ вышеупомянутыхъ свв. Отцовъ, на которыя ссылались латиняне ради подкрѣпленія своего ученія о чистилищѣ, предлагаю мою книгу: «Св. Маркъ Ефесскій и Флорентійская унія» 1963 г. стр. 65-68, 85-87.

* * *

5) Затѣмъ, авторъ ставитъ въ вину бл. Августину признаніе имъ крещенія, совершеннаго еретиками. — «Августинъ — говоритъ авторъ — противно апостольскому преданію, держался мнѣнія, что еретическое крещеніе — дѣйствительное[124].

Совершенно вѣрно, что бл. Августинъ — но не противно апостольскому преданію, а въ согласіи съ канонами Св. Церкви — признавалъ за дѣйствительное крещеніе совершенное еретиками и раскольниками, если оно было совершено во имя Св. Троицы и въ правильной формѣ. Свое, а лучше сказать — церковное, ученіе онъ высказываетъ преимущественно въ своихъ полемическихъ трактатахъ противъ донатистовъ, т. е. раскольниковъ и еретиковъ, державшихся крайнихъ, фанатическихъ взглядовъ, которые всѣхъ приходящихъ къ нимъ изъ Православной Церкви перекрещивали, и при этомъ ссылались на св. Кипріана Карѳагенскаго, не признававшаго крещенія, совершеннаго еретиками. Православные епископы, дѣйствуя и на Соборахъ (Римскомъ въ 313 г., Арльскомъ въ 314 г. и Миланскомъ въ 316 г.) и чрезъ свои трактаты (Оптатъ Милевійскій и бл. Августинъ) дѣлали все возможное, чтобы вернуть ихъ въ Церковь. И въ этомъ отношеніи, по признанію историковъ, больше всего потрудился бл. Августинъ.

Относительно Таинства крещенія имъ написаны, въ полемикѣ съ донатистами, слѣдующія сочиненія: «О крещеніи, противъ донатистовъ» (ок. 400 г.)[125]. и «Объ единственномъ крещеніи, противъ Петиліана, донатискаго епископа»[126]. (ок. 410 г.), и въ сочиненіи: «Противъ посланія Парменіана»[127]. онъ говоритъ объ этомъ же.

Итакъ, относительно Таинства крещенія, совершеннаго еретиками, мнѣніе бл. Августина выражается въ слѣдующемъ: Крещеніе, совершенное еретиками, у которыхъ ученіе о Св. Троицѣ не сильно искажено, совершенное ими во имя Св. Троицы: Отца и Сына и Святого Духа, — чрезъ троекратное погруженіе крещаемаго въ воду, — является дѣйствительнымъ. Оно — дѣйствительно (Validum), но не полноцѣнно, не дѣйственно (inefficax), до тѣхъ поръ, пока лицо, находящееся въ ереси, не обратится или не вернется въ Православную Церковь, въ которой единственной пребываетъ спасительная благодать, — и только тогда крещеніе полученное ими внѣ Церкви, становится полнымъ и спасительнымъ. Бл. Августинъ считалъ, что нѣтъ нужды повторять крещеніе надъ лицомъ уже крещеннымъ у еретиковъ такого рода, потому что самое возсоединеніе онаго съ Православной Церковью, совершаемое возложеніемъ на его голову руки православнаго епископа (а на Востокѣ — путемъ мvропомазанія), таинственно восполняетъ недостатокъ того крещенія, которое оно получило отъ еретиковъ. Бл. Августинъ согласенъ съ тѣмъ, что, дѣйствительно, св. священномученикъ Кипріанъ Карѳагенскій держался мнѣнія о недѣйствительности крещенія, совершеннаго еретиками; однако — какъ это подчеркивалъ бл. Августинъ — главной заботой у св. Кипріана было единство Церкви, и это единство Церкви является источникомъ спасенія. И поэтому, ради икономіи, Православная Церковь снисходитъ къ заблудшимъ и вѣритъ и признаетъ за дѣйствительное крещеніе, полученное ими отъ еретиковъ, отнюдь не идя насупротивъ мнѣнію св. Кипріана, а взирая на ту цѣль, которую и онъ имѣлъ: — единство Церкви.[128)].

Въ отвѣтъ на утвержденіе донатистовъ, что еретическое крещеніе нельзя признать за дѣйствительное на томъ основаніи, что еретики не имѣютъ благодати и поэтому не могутъ дать другимъ того, чего сами не имѣютъ, — бл. Августинъ отвѣчаетъ: крещеніе является Таинствомъ, установленнымъ Самимъ Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ, и поэтому развращенность (perversitas) еретиковъ не можетъ лишить это таинство его дѣйствительности[129)]. Въ своемъ ученіи бл. Августинъ ссылается на постановленіе Вселенскаго Собора[130)].

Бл. Августинъ былъ человѣкъ добрый и снисходительный и долготерпѣливый въ отношеніи инакомыслящихъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ очевидѣцъ его жизни,[131)] однако, какъ

достойный епископъ, онъ твердо стоялъ за правду Церкви и за ея каноны[132)].

Такъ и мнѣніе бл. Августина относительно признанія крещенія, совершеннаго у еретиковъ, о которыхъ была рѣчь и допущенія принятія переходящихъ отъ нихъ въ Православіе безъ повторенія надъ ними крещенія, совершенно отвѣчаетъ канонамъ Св. Церкви, а также и мнѣнію св. Василія Великаго, котораго бл. Августинъ весьма почиталъ и на котораго ссылался въ своихъ писаніяхъ[133)].

* * *

Каноны Св. Церкви не являются чѣмъ-то застывшимъ, оледенѣвшимъ и неизмѣннымъ. Потому что они отражаютъ жизнь живого организма — Св. Церкви. Поэтому съ измѣненіемъ условій, измѣненіемъ внутренняго положенія и взглядовъ Церкви, измѣнялись и ея каноны. Старые каноны отмѣнялись или измѣнялись, либо принимались какъ руководство духовнаго характера для дальнѣйшихъ церковныхъ законовъ. Для выясненія ученія Церкви и устройства церковнаго порядка собирались помѣстные Соборы и на Востокѣ и на Западѣ и выносились соотвѣтствующіе рѣшенія и каноны. А затѣмъ на Вселенскихъ Соборахъ каноны утверждались какъ обязательные для всей полноты Церкви.

Крещеніе является основнымъ Таинствомъ Христіанской Церкви. Оно было заповѣдано Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ и совершалось святыми Апостолами[134)] и поставленными ими епископами и пресвитерами и ихъ преемниками. О Таинствѣ крещенія говорятъ и древніе свв. Отцы и каноны Церкви. Это крещеніе Святая Церковь давала какъ свое основное Таинство. Поэтому апостолъ Павелъ и говоритъ: «Единъ Богъ, едина вѣра, едино крещеніе»[135)]. Поэтому въ виду исключительнаго значенія сего таинства, Святая Церковь проявляла всяческую заботу, чтобы кто-нибудь изъ ея членовъ по какому-нибудь недоразумѣнію не остался безъ крещенія, а съ другой стороны — чтобы не случилось кому-нибудь быть крещеннымъ вторично, поскольку это таинство, по аналогіи съ рожденіемъ, какъ сущее рожденіе человѣка во Христѣ для жизни вѣчной, — не подлежитъ повторенію, какъ это и было запечатлѣно въ древнихъ символахъ вѣры и находится въ нашемъ Символѣ вѣры. Эти два элемента: заботу, чтобы членъ Церкви не остал-

ся безъ истиннаго крещенія и неповторимость дѣйствительнаго крещенія, находимъ выраженными и въ послѣдующемъ законодательствѣ Церкви[136]. Впервые же мы встрѣчаемся съ ними въ апостольскихъ Правилахъ 46-и и 47-мъ: въ первомъ, епископу или пресвитеру строго запрещается принимать, признавать еретическое крещеніе; во-второмъ: епископу или пресвитеру строго запрещается повторять крещеніе надъ тѣмъ человѣкомъ, который уже имѣлъ правильное крещеніе[137].

Итакъ, 46-е апостольское Правило говоритъ о непріемлемости еретическаго крещенія. Немедленно за текстомъ сего канона въ изданіи каноновъ Святѣйшимъ Правительствующимъ Синодомъ слѣдуетъ объясненіе, которое и приведемъ: «Сіе апостольское правило относится къ еретикамъ, каковые были въ апостольскія времена, которые повреждали главные догматы о Богѣ Отцѣ и Сынѣ и Святомъ Духѣ, и о воплощеніи Сына Божіяго. О другихъ родахъ еретиковъ дальнѣйшія постановленія представляютъ слѣдующія правила: Перв. Всел. Соб. прав. 19, Лаодикійскій соб. прав. 7 и 8, и Шест. Всел. Соб. прав. 95, Василія Вел. прав. 47»[138]. Итакъ, вотъ къ какимъ еретикамъ относилось это апостольское правило: эти ереси не только искажали ученіе Св. Церкви, но едва ли и могли быть названы «христіанскими», представляя собою фантастическую смѣсь или іудейства съ Христіанствомъ или же языческой философіи съ легкой окраской Христіанства, напоминая собой восточныя мистеріи, смѣшанныя съ фантазіей. Проф. Посновъ, приводя описаніе этихъ ересей, заключаетъ: «Іудео и языко-христіанскія искаженія Христова ученія не были въ собственномъ смыслѣ христіанскими ересями»[139]. Что же касается появившихся въ концѣ второго и въ третьемъ вѣкѣ ересей на христіанской почвѣ, то и эти ереси являли собой полный абсурдъ въ догматическомъ смыслѣ. Справедливо «Окружное Посланіе Восточныхъ Патріарховъ» въ 1848 г., называетъ эти ереси «чудовищами» и «жалкими вымыслами и умствованіями людей жалкихъ»[140]. Такимъ образомъ, Апостольскія правила имѣютъ въ виду помянутыхъ еретиковъ и относятся къ тѣмъ древнимъ временамъ[141]. Понятно, что такихъ еретиковъ Церковь не могла признавать за христіанъ вообще. Между тѣмъ, всѣ эти ереси имѣли свое священное умовеніе или «крещеніе». «Крещеніе» въ той или иной формѣ присуще всѣмъ религіямъ. Изъ т. н. «Свитковъ Мертваго моря» узнаемъ, что ессеи наравнѣ съ обрѣзаніемъ имѣли и крещеніе. Конечно, эти священныя

умовенія или «крещенія» у еретиковъ 2-го вѣка не имѣли ничего общаго съ крещеніемъ, совершаемымъ въ Церкви. Крещеніе въ Церкви заключало въ себѣ два элемента: здравое ученіе о Св. Троицѣ и о Воплощеніи Сына Божіяго. Ни того, ни другого не заключало въ себѣ еретическое крещеніе, и посему, конечно, оно не могло быть пріемлемымъ за равнозначущее крещенію, совершаемому во Святой Церкви; и чтобы не было сомнѣнія въ семъ, и было вынесено апостольское Правило 46-е. Но, какъ мы сказали, слѣдующимъ же правиломъ послѣ сего, запрещается повторять то крещеніе, которое было совершено законно.

Въ 3-мъ и 4-мъ вѣкахъ возникаетъ не малое число ересей на христіанской почвѣ, при чемъ ересеначальниками ихъ являются епископы или выдающіеся пресвитеры. Какъ быть съ тѣми, которые изъ этихъ ересей приходятъ въ Православную Вѣру? какимъ образомъ надлежитъ принимать ихъ? Сразу же обозначилось раздвоеніе воззрѣній по этому вопросу въ средѣ Православной Церкви. Одни утверждали, что принимать ихъ слѣдуетъ путемъ крещенія, т. е. не признавать за дѣйствительное ихъ крещеніе, хотя бы оно и было правильнымъ по формѣ (т. е. соотвѣтствующимъ крещенію, совершаемому въ Православной Церкви). Другіе же держались болѣе мягкаго взгляда, признавая за дѣйствительное то крещеніе, которое совершалось у нѣкоторыхъ еретиковъ, поскольку оно совершалось во имя Св. Троицы, и не требовали отъ приходящихъ изъ ереси въ Православіе, чтобы они были перекрещиваемы. Болѣе строгой точки зрѣнія держались Тертулліанъ (самъ — монтанистъ), св. Кипріанъ Карѳагенскій, Фирмиліанъ Кесарійскій и Еленъ Тарскій. Выразителемъ такого строгого взгляда былъ св. Кипріанъ, который созвалъ по сему случаю два Собора (255-256 гг.) и постановилъ еретиковъ не иначе принимать, какъ путемъ крещенія. Выразителемъ же болѣе мягкаго взгляда надо считать св. Стефана I, Папу Римскаго (253-257 гг.), котораго, какъ указываетъ знаменитый Гефеле, поддерживали восточные епископы. Въ то время, какъ св. Кипріанъ съ соборомъ 71 епископа утверждалъ, что еретики не имѣютъ никакой благодати и по этой причинѣ всѣ ихъ священнодѣйствія недѣйствительны, св. папа Стефанъ принималъ покаявшихся еретиковъ чрезъ возложеніе на ихъ головы епископской руки. Это онъ такъ дѣлалъ согласно той практикѣ, которая была присуща другимъ Западнымъ епископамъ. Древнѣйшее постановленіе,

8-й канонъ, Арльскаго Собора гласитъ: «Если кто-либо приходитъ изъ ереси въ Церковь, ему предлагается прочесть Символъ вѣры; и если увидятъ, что онъ былъ крещенъ во имя Отца и Сына и Святого Духа, то на него только возлагаютъ руки, чтобы онъ принялъ Святого Духа. Но если окажется, что онъ не былъ крещенъ во имя Святой Троицы, пусть его крестятъ»[142]. Узнавъ о постановленіяхъ Карѳагенскаго Собора, подъ предсѣдательствомъ св. Кипріана, требующихъ перекрещиванія еретиковъ, приходящихъ въ Церковь, св. папа Стефанъ сначала потребовалъ отмѣны этихъ постановленій, угрожая отлученіемъ отъ Церкви, а поскольку отмѣны не произошло, онъ затѣмъ и отлучилъ св. Кипріана[143]. Интересно отмѣтить, что Восточные канонисты относятся весьма критически къ постановленіямъ Карѳагенскаго Собора. Такъ, Зонара, толкуя 7-е правило Второго Вселенскаго Собора, которымъ положено еретиковъ нѣкоторыхъ толковъ принимать безъ перекрещиванія, говоритъ: Итакъ, это — мнѣніе Отцовъ, собравшихся на Соборъ вмѣстѣ съ великимъ Кипріаномъ; но оно не относится ко всѣмъ еретикамъ и не ко всѣмъ раскольникамъ. Потому, что Второй Вселенскій Соборъ, какъ мы только что сказали, дѣлаетъ исключеніе для нѣкоторыхъ еретиковъ и даетъ свои санкціи на принятіе ихъ безъ повторенія крещенія, требуя только помазать ихъ святымъ мvромъ и при этомъ, чтобы они прокляли какъ свои, такъ всѣ ереси вообще». Вальсамонъ называетъ постановленія Карѳагенскаго Собора 255-256 гг.: «непотребными и къ тому же не дѣйствительными»[144].

Итакъ, въ третьемъ и въ первой половинѣ четвертаго вѣка существовали двѣ практики принятія еретиковъ и раскольниковъ въ Православную Церковь: чрезъ перекрещиваніе и чрезъ покаяніе. Однако, Православная Церковь всегда милостивая, склонялась все больше въ сторону болѣе мягкаго взгляда на вопросъ принятія еретиковъ и раскольниковъ. Хотя окончательнаго постановленія Первый Вселенскій Соборъ еще не принялъ по этому вопросу, однако его три канона: 8-й, 11-й и 19-й, дышатъ милостью къ падшимъ во время гоненія или отступившимъ отъ Православія въ новаціанскій расколъ или въ ересь Павла Самосадскаго[145]. Послѣдователей Новаціана, называвшихъ себя «чистыми», постановлено принимать чрезъ покаяніе; павліанъ же постановлено принимать путемъ крещенія — потому что ихъ догматическое ученіе было искаженіемъ Православнаго ученія, — послѣ чего бывшихъ въ клирѣ принимать въ клиръ Православной Церкви.

Въ 4-мъ вѣкѣ встрѣчаемъ рядъ крупныхъ христологическихъ ересей, какъ аріанство, аполлинаріанство и ихъ отвѣтвленій, а также ересей въ отношеніи догмата о Св. Троицѣ и относительно ипостаси Св. Духа (македоніане). Что касается принятія ихъ и иныхъ еретиковъ и раскольниковъ въ Православную Церковь, то рѣшающаго постановленія, какъ мы видимъ, Святая Церковь еще не вынесла и параллельно существовали двѣ вышеупомянутыя практики чина принятія ихъ. Однако, какъ мы выше сказали, Церковь шла путемъ милости. Объ этомъ свидѣтельствуетъ св. Василій Великій въ 1-мъ канонѣ. Онъ говоритъ, что для Православной Церкви было пріемлемо только то крещеніе, которое ни въ чемъ не отступало отъ того крещенія, которое совершается въ Православной Церкви. Ересью называется «явная разность въ самой вѣрѣ въ Бога». Поэтому ихъ рѣшеніе не пріемлемо съ точки зрѣнія Церкви. Что касается раскольниковъ, т. е. отколовшихся отъ Церкви въ силу расхожденія съ Церковью «по нѣкоторымъ церковнымъ вопросамъ», то ихъ положено было принимать путемъ покаянія. Далѣе св. Василій Великій сѣтуетъ на то, что иногда монтанисты были принимаемы въ Православіе безъ перекрещиванія ихъ, т. е. принималось за дѣйствительное ихъ крещеніе; между тѣмъ, какъ это крещеніе, совершаемое: «Во Отца, и Сына, и въ Монтана или въ Прискиллу», отнюдь не соотвѣтствуетъ крещенію, совершаемому во имя Св. Троицы у православныхъ. Далѣе Св. Василій приводитъ точку зрѣнія св. Кипріана Карѳагенскаго, учившаго, что всѣ еретики и всѣ раскольники при обращеніи въ Православіе должны быть перекрещены, потому что у еретиковъ и у раскольниковъ совершенно отсутствуетъ благодать. И въ результатѣ всего говоритъ: «Но поелику нѣкоторымъ въ Асіи рѣшительно угодно было, ради назиданія многихъ, пріяти крещеніе ихъ: *то да будетъ оно пріемлемо*». Такимъ образомъ, св. Василій Великій поставилъ свой авторитетъ въ пользу не ригористическаго разрѣшенія вопроса, а въ пользу добраго и мудраго, служащаго на пользу Церкви.

Въ періодъ между Первымъ и Вторымъ Вселенскими Соборами состоялся Соборъ въ Лаодикіи (ок. 363 г.), который постановилъ своимъ 7-мъ канономъ принимать «обращающихся отъ ересей, то есть новатіанъ или фотиніанъ или четыренадесятниковъ, путемъ отказа отъ ереси и чрезъ мvропомазанія.

Однако мнѣніе св. Василія Великаго и каноны Лаодикійскаго Собора, какъ бы они ни были авторитетны, еще не являлись закономъ для *всей* Вселенской Церкви. Для этого надо рѣшеніе Вселенскаго Собора. Впослѣдствіи Шестой Вселенскій Соборъ постановитъ (2-й канонъ) принять правила св. Василія Великаго и правила Лаодикійскаго Собора въ качествѣ законовъ для всей Церкви.

Рѣшительное законодательство по сему вопросу было вынесено на Второмъ Вселенскомъ Соборѣ, въ 381 году, 7-мъ каноном: «Присоединяющихся къ Православію, и къ части спасаемыхъ изъ еретиковъ пріемлемъ, послѣдующему чиноположенію и обычаю. Аріанъ, македоніанъ, савватіанъ и новатіанъ, четыренадесятниковъ, аполлинаристовъ, — когда они даютъ рукописанія и проклинаютъ всякую ересь, не мудрствующую, какъ мудрствуетъ святая Божія каѳолическая и апостольская Церковь, пріемлемъ запечатлѣвая, то есть, помазуя святымъ мvромъ. Евноміанъ же, единократнымъ погруженіемъ крещающихся и монатистовъ и саввеліанъ, держащихся мнѣнія о Сыно-Отечествѣ, и иное нетерпимое творящихъ, и всѣхъ прочихъ еретиковъ пріемлемъ якоже язычниковъ. Въ первый день дѣлаемъ ихъ христіанами, во второй оглашенными, потомъ въ третій день заклинаемъ ихъ... и тогда уже крещаемъ».

Такимъ образомъ, Св. Церковь дала указанія: по какому чину принимать тѣхъ, которые отъ ереси приходятъ въ Православіе. Тѣхъ, которые имѣютъ правильное крещеніе, принимать безъ перекрещиванія. Тѣхъ, которые не имѣютъ крещенія во имя Св. Троицы — принимать путемъ крещенія. Должны замѣтить, что у аріанъ и у македоніанъ было неправильное ученіе о Лицахъ Св. Троицы, но самая вѣра въ Св. Троицу, въ Отца, Сына и Святого Духа существовала, и этого было достаточно по мнѣнію Св. Церкви для признанія дѣйствительности ихъ крещенія. Гефеле замѣчаетъ, что святые Отцы, учители Церкви, принимая за дѣйствительное крещеніе нѣкоторыхъ еретиковъ, однако, считали при этомъ необходимымъ чрезъ мvропомазаніе преподать имъ даръ Св. Духа, Который присущъ Святой Православной Церкви [146].

Карѳагенская Церковь, которая при св. Кипріанѣ держалась такого строгаго взгляда, что постановила перекрещивать безъ различія всѣхъ еретиковъ и раскольниковъ, переходящихъ въ Православіе, въ 4-мъ и въ началѣ 5-го вѣка также измѣнила свою точку зрѣнія по этому предмету, и постановила

раскольниковъ принимать безъ перекрещиванія, а путемъ покаянія и отказа отъ ереси, а клириковъ, бывшихъ въ расколѣ, принимать безъ перерукоположенія, оставляя это на волю каждаго изъ православныхъ епископовъ. Вопросъ шелъ о донатистахъ, которыхъ Православная Церковь стремилась вернуть въ свое лоно[147].

Послѣднимъ словомъ въ законодательствѣ Вселенской Церкви по вопросу принятія въ Православіе приходящихъ изъ ереси и раскола является 95-й канонъ Шестого Вселенскаго Собора. Въ своей первой части онъ является дословнымъ повтореніемъ 7-го канона Второго Вселенскаго Собора, и только вносится упоминаніе о необходимости перекрещиванія послѣдователей Павла Самосадскаго (на основаніи 19-го канона Перваго Вселенскаго Собора). Во второй части упоминаются ереси, появившіяся уже послѣ Второго Вселенскаго Собора, какъ-то манихеи, валентиніане, маркіониты и имъ подобныя ереси, въ которыхъ отъ Христіанства почти не ничего и не было, и ихъ положено принимать путемъ крещенія. Несторіанъ же и монофизитовъ (послѣдователей Евтихія, Діоскора и Севира) положено принимать чрезъ покаяніе и отверженіе своихъ ересей, послѣ чего они сподобляются принимать святое Причастіе.

Изъ всего вышеприведеннаго матеріала можно видѣть, что бл. Августинъ дѣйствовалъ и училъ въ духѣ каноновъ св. Православной Церкви относительно чина принятія въ Православную Вѣру еретиковъ отступающихъ отъ своей ереси и приходящихъ къ Православной Церкви.

* * *

б) Затѣмъ, авторъ ставитъ въ вину бл. Августину приверженность къ хиліазму[148]. Онъ говоритъ такъ: «Также, принадлежащимъ къ греческой и платонической традиціи является миѳъ о «Золотомъ вѣкѣ», который, выраженный въ христіанскихъ терминахъ, становится тысячелѣтнимъ царствомъ Христа и Его святыхъ на землѣ (миллеанизмъ или хиліазмъ). — «Восьмой день обозначаетъ новую жизнь» — возвѣстилъ Августинъ, — «въ то время какъ седьмой день или вѣкъ, обозначаетъ будущій покой святыхъ на землѣ. Потому что, дѣйствительно, Господь будетъ царствовать на землѣ со святыми... Когда пройдетъ шестой день, тогда придетъ покой, послѣ

отвѣяванія тока при молотьбѣ, и святые Божіи будутъ соблюдать субботу» (Проповѣдь 259, P. L. 38 1197 сл.). Мы будемъ обсуждать православную эсхатологію позднѣе. Здѣсь же довлѣетъ сказать, что Церковь теперь находится въ «седьмомъ днѣ» или «вѣкѣ». Что должно послѣдовать — это Второе Пришествіе Господа и вѣчность, «восьмой день»[149].

Совершенно вѣрно, бл. Августинъ въ ранніе годы вѣрилъ въ нѣкій духовный хиліазмъ, что и находимъ въ приведенной авторомъ его проповѣди (числимой какъ 259-я). Мы приведемъ ее нѣсколько полнѣе: — «Итакъ, оный восьмой день въ концѣ вѣка обозначаетъ новую жизнь; седьмой — будущій покой святыхъ на этой землѣ. Потому что будетъ царствовать Господь на землѣ («на землѣ» не находится во всѣхъ рукописяхъ) со святыми Своими, какъ говоритъ Писаніе, и будетъ имѣть здѣсь Церковь, въ которую никакой дурной (человѣкъ) не войдетъ, отдѣленную и очищенную отъ всякаго соприкосновенія съ нечестіемъ, которую обозначаютъ оныя 153 рыбы (Іоан. 21, 11)»[150].

Но въ своемъ великомъ трудѣ «О Градѣ Божіемъ», надъ которымъ онъ трудился 14 лѣтъ (отъ 413 до 426 г.) и издалъ незадолго до своей смерти (430 г.), бл. Августинъ исправляетъ свое прежнее мнѣніе, порицаетъ хиліазмъ и подробно объясняетъ какъ надо понимать «тысячелѣтнее Царство Христово», возвѣщенное въ Апокалипсисѣ (гл. 20) и «седьмой и восьмой вѣкъ».

Итакъ, въ 7-й главѣ 20-й книги «О Градѣ Божіемъ» бл. Августинъ говоритъ: «Пришедшіе на основаніи этихъ словъ (Апок. 20, 1-6), къ заключенію, будто первое воскресеніе будетъ тѣлеснымъ, остановили между прочимъ, особое вниманіе на числѣ тысяча лѣтъ, найдя въ немъ указаніе на то, что якобы у святыхъ надлежало, такимъ образомъ, быть своего рода субботствованію, въ продолженіи такого періода времени, въ видѣ святого покоя послѣ трудовъ шести тысячъ лѣтъ съ того времени, какъ сотворенъ былъ человѣкъ и въ наказаніе за великій свой грѣхъ низвергнутъ изъ райскаго блаженства въ бѣдствія настоящей смертности: такъ что, соотвѣтственно словамъ Писанія: *«Единъ день предъ Господемъ, яко тысяща лѣтъ, и тысяща лѣтъ яко день единъ»* (2 Петр. 3, 8); когда исполнится шесть тысячъ лѣтъ, равняющихся шести днямъ, послѣдуетъ какъ бы седьмой день субботы въ видѣ послѣдней тысячи лѣтъ, съ воскресеніемъ, т. е. для празднованія этой субботы

святыхъ. Мнѣніе это могло бы быть до нѣкоторой степени терпимо, если бы предполагалось бы, что въ эту субботу святые будутъ имѣть нѣкоторыя духовныя радости отъ присутствія Господня. Когда-то и мы думали такъ. Но какъ скоро они утверждаютъ, что воскресшіе въ то время будутъ предаваться самымъ неумѣреннымъ плотскимъ пиршествамъ, на которыхъ будетъ столько пищи и питія, что они не только не будутъ соблюдать никакой умѣренности, но превысятъ мѣру самого невѣрія: никто, кромѣ плотскихъ, никоимъ образомъ этому повѣрить не можетъ. Духовные же называютъ ихъ, вѣрящихъ этому, греческимъ именемъ «хиліастасъ»; переводя это названіе буквально, мы можемъ называть ихъ тысячниками. Вдаваться въ особое опроверженіе ихъ было бы долго; скорѣе мы должны въ настоящемъ случаѣ показать, какъ слѣдуетъ понимать это мѣсто Писанія».

Далѣе бл. Августинъ поясняетъ, что мы *уже* находимся въ тысячелѣтнемъ царствѣ Христовомъ, въ теченіе котораго сила діавола связана: — «И такъ на все то время, какое обнимаетъ упомянутая книга, т. е. начиная отъ перваго пришествія Христова до конца вѣка, когда будетъ Его второе пришествіе, діаволъ связанъ будетъ не такъ, чтобы эти самыя узы препятствовали ему въ тотъ промежутокъ времени, который называется тысячью лѣтъ, обольщать Церковь; хотя онъ никоимъ образомъ не обольститъ ее и по освобожденіи своемъ... Пока діаволъ въ продолженіи тысячи лѣтъ связанъ, святые безъ сомнѣнія царствуютъ между тѣмъ со Христомъ въ эту же самую тысячу лѣтъ, что должно быть точно также понимаемо, т. е. царствуетъ уже и въ это время Его перваго пришествія. Слѣдовательно и въ настоящее время Церковь есть Царствіе Христово, и Царствіе Небесное. Поэтому и въ настоящее время святые Его царствуютъ съ Нимъ, хотя иначе, чѣмъ будутъ царствовать тогда; не царствуютъ съ Нимъ только плевелы, хотя и растутъ въ Церкви вмѣстѣ съ пшеницею. Царствуютъ съ Нимъ тѣ, которые такъ принадлежатъ къ царству, что сами составляютъ Царство Его. «Это царство составляютъ не только сущіе въ Его Церкви на землѣ, но и въ загробномъ мірѣ: «Ибо души благочестивыхъ умершихъ не отдѣляются отъ Церкви, которая и въ настоящее время представляетъ собою Царствіе Христово. Въ противномъ случаѣ память о нихъ не совершалась бы въ общеніи Тѣла Христова, потому что и умершіе суть члены Его. Итакъ, хотя они еще не со своими тѣ-

лами, однако души ихъ царствуютъ уже съ Нимъ, пока пройдутъ эти тысяча лѣтъ. Почему въ той же самой книгѣ въ другомъ мѣстѣ читается: «Блажени мертвіи умирающіи о Господѣ, отнынѣ ей глаголетъ Духъ: да почіютъ отъ трудовъ своихъ: дѣла бо ихъ ходятъ въ слѣдъ съ ними (Апок. 14, 13). — Итакъ, въ настоящее время Церковь царствуетъ со Христомъ въ первый разъ въ лицѣ живыхъ и умершихъ. «Первое воскресеніе это — духовное воскресеніе, въ которомъ не всѣ имѣютъ участіе. Это духовное воскресеніе значитъ переходъ отъ безвѣрія въ вѣру Христову и отъ злыхъ дѣлъ къ праведнымъ. Второе же воскресеніе это — воскресеніе плоти. «Прочіи не ожиша», говоритъ Апокалипсисъ: потому, что поскольку каждый изъ нихъ ни жилъ въ тѣлѣ во весь тотъ промежутокъ времени, который называется тысячью лѣтъ, никто изъ нихъ не возвратился къ жизни отъ той смерти, въ которой держало его нечестіе, чтобы, оживши такъ, сдѣлаться участникомъ перваго воскресенія, и чтобы надъ нимъ смерть вторая власти не имѣла»[151].

Въ заключеніе своего прекраснаго сочиненія: «О Градѣ Божіемъ», бл. Августинъ говоритъ: «Самое число вѣковъ, какъ бы дней, если будемъ считать ихъ по тѣмъ періодамъ времени, указаніе на которые находимъ въ Писаніи, окажется субботствованіемъ, потому что число это есть семь; такъ, первый вѣкъ, какъ бы первый день, простирается отъ Адама до потопа, второй — отъ потопа до Авраама, равные, впрочемъ не продолжительностью времени, а числомъ поколѣній, именно: отъ Авраама до Давида, отъ Давида до переселенія въ Вавилонъ и отъ переселенія въ Вавилонъ до Рождества Христова. Всѣхъ, стало быть, пять. Теперь идетъ шестой, котораго не слѣдуетъ измѣрять никакимъ числомъ поколѣній въ виду того, что сказано: *«Нѣсть ваше разумѣти времена и лѣта, яже Отецъ положи во Своей власти»* (Дѣян. 1, 7). Послѣ этого вѣка, Богъ какъ бы почіетъ въ седьмой день, устроивъ такъ, что въ немъ почіетъ и самый этотъ седьмой день, чѣмъ будемъ уже мы сами. — О каждомъ изъ этихъ вѣковъ подробно разсуждать теперь было бы долго. По крайней мѣрѣ, этотъ седьмой вѣкъ будетъ нашей субботой, конецъ которой будетъ не вечеромъ, а Господнимъ, какъ бы вѣчнымъ осьмымъ днемъ, который Христосъ освятилъ Своимъ воскресеніемъ, предъизображая тѣмъ вѣчный покой не только духа, но и тѣла. Тогда мы освободимся и увидимъ, увидимъ и возлюбимъ, возлюбимъ и восхвалимъ.

Вотъ то, чемъ будемъ мы безъ конца! Ибо какая иная цѣль наша, какъ не та, чтобы достигнуть царства, которое не имѣетъ конца?

Считаемъ долгъ настоящаго великаго труда при помощи Божіей исполненнымъ. Для кого онъ малъ, или для кого слишкомъ великъ, пусть извинятъ меня, а для кого удовлетворителенъ, пусть не мнѣ, а вмѣстѣ со мною возсылаютъ благодареніе Богу. Аминь»[152].

* * *

7) Въ концѣ своей книги авторъ, какъ бы желаетъ убѣдить читателя, что бл. Августинъ отнюдь не является святымъ. — «Мы не должны игнорировать тотъ фактъ — пишетъ авторъ — что послѣ его смери, Вселенская Церковь не повсюду стала составлять его житіе. Мы совершенно не знаемъ о какихъ-либо чудесахъ, связанныхъ съ его гробницей, о какомъ-либо благоуханіи святости, исходящаго отъ его тѣла, о какихъ-либо снахъ или видѣніяхъ его вѣрнымъ. Онъ не былъ изображаемъ на иконахъ, какъ только въ южной Галліи (въ 6-мъ вѣкѣ), гдѣ его ученики (именно: Кесарій Арльскій и Просперъ Аквитанскій) распространяли его ученіе и предметъ его святости. Ихъ усилія не принесли полнаго плода вплоть до 9-го вѣка, когда въ теченіе Каролингскаго Ренессанса, августиніанизмъ сталъ «философіей и богословіемъ» царства Карла Великаго. На Востокѣ, даже послѣ этого времени онъ мало былъ извѣстенъ. Его поминаютъ нѣкоторые Соборы и Отцы. Затѣмъ, его имя встрѣчается (т. е. въ писаніяхъ св. Марка Ефесскаго, св. Геннадія Схоларія, Патріарха Досиѳея Іерусалимскаго, Евстратія Аргенти, св. Тихона Задонскаго, св. Димитрія Ростовскаго и т. д.) съ небольшимъ или никакимъ анализомъ дѣйствительныхъ его богословскихъ воззрѣній. Наконецъ, св. Никодимъ Святогорецъ включилъ жизнь Августина въ свой Синаксарій (Житія святыхъ). Подражая ему, Русская Церковь прибавила Августина въ свой календарь (подъ 15 іюня). Также, правда, что не много лѣтъ тому назадъ, Фотій Кантоглу написалъ икону Августина. До недавняго времени, въ Греціи, напримѣръ, православные храмы не были посвящаемы ему и духовенство и народъ не брали его имени. Почему же тогда, Августинъ — благодаря нѣкоторымъ православнымъ писателямъ — числится среди

Отцовъ Церкви, это трудно понять, если только ихъ отношеніе не приписать недостаточному изученію его писаній»[153].

«Благодаря настойчивости послѣдователей Августина — далѣе замѣчаетъ авторъ — императоръ Ѳеодосій Младшій пригласилъ Августина на Третій Вселенскій Соборъ. Епископъ Иппонскій умеръ за годъ до того, какъ епископы собрались въ Ефесѣ»[154].

* * *

Во всей своей книгѣ, авторъ ни разу не сочеталъ съ именемъ святителя Августина наименованія, которое вошло въ исторію русскаго, и не только русскаго богословія и русской культуры: — «Блаженный Августинъ»; у него мы находимъ только: «Августинъ» или «Августинъ Иппонскій». Между тѣмъ, какъ даже въ послѣднемъ изданіи Большой Совѣтской Энциклопедіи, мы читаемъ о «Блаженномъ Августинѣ»[155]. Но авторъ — послѣдователенъ себѣ, потому что какъ онъ можетъ приписать званіе святости тому, кого онъ объявляетъ за «возможно, величайшаго ересеначальника Церкви и источникъ всякаго римо-католическаго и протестантскаго заблужденій»[156].

Съ этого его утвержденія мы начнемъ. — Мы считаемъ страшнымъ дѣломъ и отвѣтственнымъ передъ всей Православной Церковью кого-либо назвать еретикомъ или обвинить въ ереси.

Церковь опредѣляетъ понятіе «ереси» и «еретиковъ» такъ:

Св. Василій Великій въ 1-мъ своемъ правилѣ говоритъ: «Еретиками» они (т. е. древніе св. Отцы) назвали совершенно отторгнувшихся, и въ самой вѣрѣ отчуждившихся»[157].

Св. Маркъ Ефесскій также даетъ толкованіе понятія «еретика»: «Соборы Церкви осуждали какъ бунтовщиковъ тѣхъ, которые нарушали какой-либо догматъ и проповѣдывали такъ и боролись за сіе, почему и названы они «еретиками»;[158] и сначала Церковь осуждала саму ересь, а затѣмъ уже осуждала ересеначальниковъ и поборниковъ ея»[159].

По опредѣленію извѣстнаго западнаго канониста Р. Назъ: «Еретики отличаются отступленіемъ отъ Церкви»[160].

Въ Отечникѣ повѣствуется объ Аввѣ Агафонѣ: для испытанія его смиренія нѣкіе иноки стали поносить его и винить во всевозможныхъ грѣхахъ; и старецъ все принималъ это со смиреніемъ и соглашался съ этимъ. Но, вотъ, ему сказали, что слышали о немъ, какъ объ еретикѣ. И старецъ отвѣтилъ на это: «Хотя я обремененъ многими дурными пороками, но отнюдь не еретикъ: чуждъ душѣ моей этотъ порокъ». Тогда братія, пришедшіе къ нему, пали ему въ ноги и сказали:

Авва! просимъ тебя сказать намъ: почему ты нисколько не смутился, когда мы обвиняли тебя въ такихъ тяжкихъ порокахъ и грѣхахъ, а обвиненіе въ ереси встревожило тебя? услышавъ это ты не могъ вынести и отвергъ его съ рѣшительностью. Старецъ отвѣчалъ имъ: первыя обвиненія въ грѣхахъ я принялъ для пріобрѣтенія этимъ смиренія, и желая, чтобы вы имѣли мнѣніе о мнѣ, какъ о грѣшникѣ: мы удостовѣрены, что въ сохраненіи добродѣтели, смиреніе — великое спасеніе души. Но обвиненіе въ ереси я не могъ принять, — и съ великимъ омерзеніемъ къ нему, отвергъ его, потому что ересь есть отчужденіе отъ Бога. Еретикъ отлучается отъ Бога живого и истиннаго, и пріобщается діаволу и ангеламъ его»[161].

Я увѣренъ, что самъ авторъ согласится, что все вышеприведенное относительно еретиковъ, не можетъ относиться къ бл. Августину — котораго вся жизнь была служеніемъ Богу въ Его Церкви — о писаніяхъ котораго онъ готовъ дать положительное мнѣніе, говоря, что «многое изъ того, что онъ сказалъ является хорошимъ, мудрымъ и наставительнымъ»[162].

Не вступая въ полемику съ авторомъ разбираемой книги, мы приведемъ только самые факты, которые и являютъ церковную истину.

Первое житіе бл. Августина принадлежитъ его непосредственному ученику, св. Поссидію, епископу Кламенскому, которое передаетъ намъ основныя данныя о бл. Августинѣ и рисуетъ для насъ его образъ, какъ святителя, какъ монаха и какъ человѣка Божіяго[163]. За этимъ житіемъ послѣдовало весьма обширное житіе бл. Августина, какъ бы сдѣланное отъ лица Церкви, главнымъ образомъ составленное на основаніи данныхъ въ его писаніяхъ[164].

Поистине, жизнь бл. Августина чудесна и назидательна. Въ возрастѣ 32 лѣтъ, порвавъ со своей прежней жизнью и исканіями, онъ въ результатѣ чуднаго явленіе ему — къ радости своей святой матери, св. Моники, принимаетъ крещеніе и всего себя отдаетъ служенію Богу. Сначала послуживъ св. Церкви какъ пресвитеръ и явивъ себя прекраснымъ церковнымъ наставникомъ и дѣятелемъ, онъ поставляется на каѳедру города

Иппона, одного изъ большихъ городовъ латинской сѣверной Африки,[165] и въ теченіе 35 лѣтъ несетъ свое епископское служеніе въ этомъ городѣ. Онъ являетъ себя и какъ добрый пастырь, который являетъ великую заботу о бѣдныхъ и больныхъ, и какъ усердный учитель и наставникъ христіанскаго благочестія (отъ него осталось до 1000 проповѣдей и 217 писемъ). Въ одной своей замѣчательной проповѣди онъ говоритъ такъ: «Я ничего не ищу отъ васъ — и этому Богъ мнѣ свидѣтель — какъ только спасенія вашихъ душъ; и я непрестанно скорблю о грѣхахъ нашихъ братьевъ и страдаю съ ними и мучаюсь въ моей душѣ, и при случаѣ, мы исправляемъ ихъ. Подобно Моисею, я не хочу спастись безъ васъ. Я хочу спастись, но спастись только вмѣстѣ съ вами... Господи, Ты знаешь, какъ я плакалъ предъ Тобою, когда я говорилъ[166], и меня не слушали».

Бл. Августинъ также являетъ себя и какъ монахъ и наставникъ духовной жизни. Онъ создаетъ три мужскихъ и одинъ женскій монастырь.. Его архіерейскій домъ превращается въ монашеское подворье, и въ то же время въ духовную школу для будущихъ пастырей и архипастырей Церкви[167]. Строгость къ самому себѣ и снисходительная доброта къ другимъ являютъ его лицо какъ пастыря и какъ монаха. Всю свою жизнь, все свое великолѣпное образованіе, даръ краснорѣчія и даръ писательства онъ отдаетъ служенію Церкви: будь то борьба съ еретиками и раскольниками, связанная съ великими трудами и съ опасностью для жизни, будь то нравственныя назиданія, будь то общее ученіе Церкви. Многотомные его труды, изъ которыхъ нѣкоторые требовали много лѣтъ (напримѣръ, «О Троицѣ» или «О Градѣ Божіемъ» создавались бл. Августиномъ въ теченіе 14-16 лѣтъ), какъ и его прекрасные комментаріи и бесѣды на св. Писаніе, такъ и особые трактаты и другія писанія, — все это свидѣтельствуетъ о его непрестанномъ и неустанномъ служеніи Церкви. Бл. Августинъ говорилъ: «Я полагаю, что искать всячески истину не есть пустая или излишняя, но необходимая и самая важная обязанность наша»[168]. Отдавъ всю свою жизнь служенію Богу, онъ могъ передъ смертью сказать тѣ прекрасныя слова, которыя такъ утѣшительны и для насъ грѣшныхъ неключимыхъ: «Nec mori timeo, quia Bonum Dominum Labemus»[169].

Судьба мощей святителя Августина слѣдующая: Богъ взялъ его изъ этой жизни (28 августа 430 г.), прежде чѣмъ ван-

далы, осаждавшіе Иппонъ, заняли и разорили его. Вѣроятно, святитель былъ похороненъ въ каѳедральномъ соборѣ своего престольнаго города Иппона. Покидая Африку, ученики бл. Августина, взяли съ собой и мощи блаженнаго ихъ учителя, не желая ихъ оставлять въ рукахъ варваровъ. Мощи святителя покоились въ теченіе двухъ вѣковъ въ одномъ изъ храмовъ на Сардиніи. Когда же Сардинія оказалась захваченной сарацинами, ломбардскій король Луитпрандъ въ 710 году выкупилъ ихъ отъ сарацинъ, и помѣстилъ ихъ въ монастырѣ св. Петра (in Ciel d'oro) въ Павіи, гдѣ въ 14-мъ вѣкѣ былъ воздвигнутъ величественный мавзолей. Бурныя времена и разрушенія, производимыя элементами природы, потребовали того, чтобы мощи святителя были перенесены въ каѳедральный соборъ города Павіи, и не извѣстно сохранились ли они въ тѣ бурныя времена въ исторіи Италіи. Въ 1695 г., во время работъ надъ стѣнами храма, была найдена ниша, въ которой былъ мраморный саркофагъ временъ ломбардскихъ королей, и въ этомъ саркофагѣ были мощи. Принадлежали ли эти мощи бл. Августину или нѣтъ, вопросъ не выясненъ до сихъ поръ. Однако, римо-католическая церковь въ 1728 году вынесла рѣшеніе о томъ, чтобы считать найденныя мощи принадлежащими бл. Августину. Затѣмъ, въ 1838 году часть мощей, по рѣшенію папы Григорія XVI-го, была отдана на храненіе въ величественный храмъ, построенный на развалинахъ Иппона, въ сѣверной Африкѣ, гдѣ нѣкогда несъ свое епископское служеніе бл. Августинъ[170]. Были ли исцѣленія отъ гробницы бл. Августина или видѣнія его вѣрнымъ, мы не знаемъ. Возможно, что имѣются нѣкоторыя записи о семъ въ храмахъ, гдъ пребывали его мощи. Но, вѣдь, не на этомъ же построена святость того или иного святого. Мы не слышимъ ни о какихъ особыхъ чудесахъ или видѣніяхъ и относительно большинства прославленныхъ святыхъ въ нашей Церкви. Православное воспріятіе святости не ищетъ и не требуетъ внѣшнихъ знаменій. Но мы имѣемъ свидѣтельства о данномъ при жизни бл. Августину дарѣ исцѣленій. Такъ, св. Поссидій свидѣтельствуетъ, что ему извѣстны лица, изъ которыхъ бл. Августинъ, молясь со многими слезами, изгналъ бѣсовъ[171]. Онъ также свидѣтельствуетъ о томъ, что когда святитель лежалъ на смертномъ одрѣ, къ нему пришелъ нѣкій тяжко больной человѣкъ, которому въ видѣніи во снѣ было сказано: «Иди къ епископу Августину, и пусть онъ возложитъ на тебя руки, и ты исцѣлишься», — что онъ и

сдѣлалъ; и умирающій святой возложилъ на его голову руки, и тотъ исцѣлился отъ своей болѣзни[172]. Что касается видѣній его, то еще при жизни своей бл. Августинъ явился во снѣ одному своему ученику, который былъ далеко за моремъ, и помогъ ему въ затрудненіи[173].

* * *

Поистинѣ, славу блаженнаго Августина не покрылъ «ходатай забвенія, гробъ». Преподобный Никодимъ Святогорецъ такъ говоритъ о святителѣ Августинѣ:

Любовью къ Богу пламенѣя, Августине,
Свѣтильникъ показался еси всесвѣтлѣйшій, блаженне.

Непосредственными почитателями бл. Августина, что и естественно, были его ученики, свидѣтели его жизни и дѣяній. Св. Поссідій, въ составленномъ имъ житіи бл. Августина, называетъ его: «святымъ», «блаженнѣйшимъ», «блаженной памяти», «чудеснымъ мужемъ» и др.[174] Св. Просперъ Аквитанскій такъ адресуетъ свое письмо бл. Августину: «Блаженнѣйшему Господину, невыразимо чудесному Папѣ, несравненно уважаемому, превосходнѣйшему Владыкѣ Августину»[175]. Онъ также отзывается о немъ, какъ о самомъ великомъ человѣкѣ въ то время»[176]. Св. Фульгентій, епископъ Руспійскій, иной изъ учениковъ бл. Августина, именуетъ его «святымъ» и «блаженнымъ» и пишетъ[177], что всякій желающій спастись, пусть читаетъ писанія бл. Августина[178] Св. Кесарій, митрополитъ Арльскій, до такой степени любилъ своего учителя, котораго въ своихъ писаніяхъ онъ называетъ «блаженнѣйшимъ», что молился Богу о томъ, чтобы Онъ взялъ его изъ этой жизни въ тотъ же мѣсяцъ и день, когда скончался бл. Августинъ, и онъ получилъ желаемое[179].

Даже тѣ богословы, которые не были согласны съ воззрѣніями бл. Августина относительно первороднаго грѣха и благодати, отзывались о немъ съ большимъ уваженіемъ. Такъ, св. Фавстъ Деринскій, въ письмѣ къ діакону Грецію называетъ бл. Августина «ученнѣйшимъ мужемъ» и «блаженнымъ архіереемъ»[180]. Св. Кассіанъ Римлянинъ, говоря о Воплощеніи Сына Божія, ссылается на авторитетное мнѣніе бл. Августина, котораго онъ именуетъ «великимъ священникомъ»[181]. И иной писатель того же 5-го вѣка, Геннадій Марсельскій, въ своемъ сочиненіи «О церковныхъ писателяхъ», въ гл. 38, такъ пишетъ о бл. Августинѣ: «Августинъ, епископъ Иппонскій, мужъ знаменитый для всего міра своей ученостью въ божественныхъ и человѣческихъ наукахъ, въ вѣрѣ безупречный и въ жизни чистый, написалъ столько, что это даже и обрѣсти не возможно. Потому что кто можетъ похвалиться, что имѣетъ всѣ его писанія». Но затѣмъ самъ-ли писатель или нѣкое иное лицо прибавляетъ: «Но случается, что по слову Премудраго: *«Отъ многоглаголанія не избѣжиши грѣха»* (Притч. 10, 19)[182].

Извѣстный Марій Меркаторъ (богословъ 5-го вѣка) восхваляетъ бл. Августина, какъ «толкователя Божіихъ таинъ, какъ никто иной, за исключеніемъ Апостоловъ»[183]. Этому богослову усвоили почетное наименованіе «равный св. Августину».

Другой извѣстный богословъ тѣхъ временъ Кассіодоръ, именуетъ Святителя Августина «блаженнѣйшимъ»[184]. Исидоръ Севильскій постоянно ссылается на бл. Августина и на св. Григорія Богослова.

Почитаніе бл. Августина всей Западной Церковью какъ святого, принадлежитъ также древнимъ временамъ. Какъ говоритъ Бойеръ, «Память св. Августина была въ особомъ почетѣ: его имя помѣщено въ Мартирологѣ Hieronymianum стр. 472, въ «Карѳагенскомъ календарѣ» и въ Римскомъ Мартирологѣ, стр. 365[185].

Возможно, что имѣющаяся фреска съ изображеніемъ бл. Августина, принадлежащая 6-му вѣку, была сдѣлана съ его болѣе ранняго изображенія.

* * *

Римская Церковь, со своей стороны, выражала большое уваженіе къ бл. Августину и чтила его святость.

Папа Иннокентій I-й (401-417) въ отвѣтъ на посланное ему изъ Карѳагена посланіе нѣкоторыхъ африканскихъ епископовъ, въ числѣ которыхъ былъ и бл. Августинъ, отзывается объ этомъ посланіи, какъ «полномъ вѣры и мощнымъ каѳолическимъ образомъ вѣрованія»[186].

Папа Келестинъ I-й (422-32), въ отвѣтъ на посланіе къ нему Гальскихъ епископовъ, выражавшихъ ему несогласіе ихъ съ воззрѣніями бл. Августина относительно благодати, отвѣтилъ имъ съ нѣкоторой суровостью: «Августина, мужа святой

памяти, за его жизнь и его заслуги, въ нашемъ общеніи мы всегда имѣли, и никакое мрачное подозрѣніе никогда не очернило его, коего памятую великую ученость, и бывшіе прежде насъ (Папы Римскіе) считали его среди наивеликихъ учителей»[187].

Св. Папа Левъ Великій въ своемъ догматическомъ посланіи къ Константинопольскому архіепископу Флавіану, использовалъ нѣкоторыя изреченія бл. Августина[188].

Папа Геласій I-й (492-6) поминаетъ бл. Августина «среди свѣточей церковныхъ учителей»[189]. Папа Гормизда (514-523) также являетъ авторитетъ бл. Августина, говоря: «То, что Церковь утверждаетъ о свободной волѣ и о благодати, можно видѣть выраженнымъ въ различныхъ книгахъ блаженнаго Августина»[190].

Св. Папа Григорій Великій (Двоесловъ) отзывается съ большой похвалой объ аскетическомъ образѣ жизни бл. Августина[191] и о высотѣ и пользѣ его писаній, и именуетъ его «блаженнымъ»[192] и «святымъ»[193].

* * *

Такимъ образомъ, бл. Августинъ былъ высоко почитаемъ и въ 5-мъ, и въ 6-мъ, и въ 7-мъ вѣкахъ, т.е. задолго еще до Каролингскихъ богослововъ.

Просматривая дальнѣйшую западную богословскую литературу, можно сказать, что бл. Августинъ и его творенія начинаютъ занимать центральное мѣсто въ средневѣковомъ латинскомъ богословіи. Если западная средневѣковая философія была построена на Аристотелѣ, то все богословіе было построено, главнымъ образомъ, на бл. Августинѣ, и не только богословіе, но и духовная, а часто и монашеская жизнь. Просматривая западную аскетическую литературу среднихъ вѣковъ, мы видимъ, что вліяніе бл. Августина весьма значительно.

Нѣкоторые аскетическіе труды представляютъ собой просто выписку изъ твореній бл. Августина. Но и по прошествіи среднихъ вѣковъ, когда Западъ становится болѣе и болѣе знакомъ съ богатѣйшей Греческой богословской литературой, значеніе бл. Августина не упало. По выраженію греческаго богослова Василія Мустакиса[194], наслѣдіе бл. Августина до сегодняшняго дня неистощимо. Для примѣра, см. богатѣйшую литературу о бл. Августинѣ, указанную Е. Вильсономъ въ концѣ

его книги Introduction l'Etude de Saint Augustin, 1929. См. Спеціальный трудъ Е. Небрада Bibliographia Augustiniana, 1928, въ которой онъ насчитываетъ 934 труда. Ванъ Бавелъ издалъ библіографію о бл. Августинѣ за періодъ 1950-60 гг., и она составляетъ 5,502 книгъ и статей. И это число трудовъ все увеличивается съ каждымъ годомъ, которые выходятъ по сегодняшній день.

* * *

На двухъ Вселенскихъ соборахъ (3-мъ и 5-мъ) съ уваженіемъ упоминается имя бл. Августина.

Бл. Августинъ былъ приглашенъ императоромъ Ѳеодосіемъ Младшимъ на Третій Вселенскій соборъ въ Ефесѣ. Это было почетное приглашеніе, потому что согласно императорскому указу на соборъ слѣдовало прибыть «немногимъ епископамъ отъ каждой митрополіи»[195].

Знаменитый Гефеле такъ пишетъ объ этомъ: «Императоръ Ѳеодосій послалъ особо уважительное письмо бл. Августину, по причинѣ его великой знаменитости, приглашая его прибыть на соборъ въ Ефесѣ, и особо довѣрилъ чиновнику, по имени Евагнію, передачу его письма. Но Августинъ уже умеръ (28 августа, 430 г.), и такимъ образомъ носитель императорскаго письма могъ только привести въ Константинополь вѣсть о его смерти»[196]. Въ житіи бл. Августина, помѣщенномъ въ 1-мъ томѣ его сочиненій, изданныхъ въ русскомъ переводѣ, такъ объ этомъ читаемъ: «Скончался бл. Августинъ среди молящихся друзей тихо и спокойно. Почти въ то же самое время пришли съ Востока послы императора просить бл. Августина на Вселенскій соборъ (третій), но возвратились съ печальной вѣстью о кончинѣ великаго мужа»[197]. Въ документахъ 3-го Вселенскаго собора имѣется письмо одного изъ африканскихъ епископовъ, въ которомъ онъ докладываетъ собору о смерти бл. Августина[198].

Самъ бл. Августинъ не искалъ почетнаго приглашенія на Вселенскій соборъ. Образъ бл. Августина, какъ епископа, прекрасно представленъ въ книгѣ Ванъ Деръ Мэра, который пишетъ, что Святитель неотходно пребывалъ въ нуждахъ своей паствы и скорѣе чувствовалъ себя приходскимъ пастыремъ ввѣренной ему Богомъ паствы, чѣмъ всемірно извѣстнымъ епископомъ. Въ его престольномъ городѣ Иппонѣ, какъ и во всякомъ портовомъ городѣ, были различные элементы: и доб-

рые, и недобрые; православные и еретики; ученые и безграмотные; бѣдняки и богатые; подонки и вельможи, и о всѣхъ нихъ бл. Августинъ, неотлучно отъ своей паствы, заботился и о всѣхъ переживалъ. Онъ обязывалъ каждый приходъ ежегодно одѣвать извѣстное число бѣдняковъ. Чтобы помочь бездомнымъ и нищимъ, онъ дѣлалъ долги, въ которыхъ непрестанно пребывалъ. Когда въ епархіи денегъ не было, чтобы купить ѣду для бѣдныхъ онъ приказывалъ отламывать кусочки отъ золотыхъ священныхъ сосудовъ, топить ихъ и продавать, и на вырученныя деньги снабжалъ бѣдняковъ всѣмъ необходимымъ. Бл. Августинъ не занималъ никакого выдающагося поста въ Церкви; ни разу за 35 лѣтъ своего епископскаго служенія онъ не оставилъ своей паствы, а для нуждъ сношеній посылалъ своего послушника съ почтой. Никто въ императорскомъ дворѣ въ Равеннѣ не зналъ даже какъ онъ выглядитъ, и Римъ въ теченіе 30 лѣтъ ничего не зналъ о немъ лично. И, однако, его писанія, волна за волной, охватывали и потрясали весь церковный міръ[199].

На Пятомъ Вселенскомъ соборѣ имя бл. Августина упоминается нѣсколько разъ. Во-первыхъ, императоръ Юстиніанъ въ своемъ трактатѣ «Противъ Оригена», ссылаясь на многихъ отцовъ Восточной Церкви, также дважды ссылается и на «Августина, священной памяти, епископа Африканскаго»[200].

Приведу выписку изъ статьи приснопамятнаго о. Серафима Розъ: «Документы, относящіеся къ Пятому Вселенскому собору, съ большимъ уваженіемъ упоминаютъ о бл. Августинѣ. Такъ, на первомъ засѣданіи 5-го Вселенскаго собора было зачитано посланіе императора Юстиніана, гдѣ, среди прочаго, онъ говоритъ: "Далѣе мы возвѣщаемъ, что мы твердо держимся постановленій четырехъ (Вселенскихъ) соборовъ и во всемъ слѣдуемъ святымъ Отцамъ: Аѳанасію, Василію, Григорію Богослову, Григорію Нисскому, Амвросію, Ѳеофилу, Іоанну (Златоусту) Константинопольскому, Кириллу, Августину, Проклу, Льву и ихъ писаніямъ относительно истинной вѣры".

Затѣмъ, въ послѣднемъ опредѣленіи собора мы находимъ ссылку на бл. Августина: "Нѣкоторыя письма Августина, священной памяти, который свѣтло просіялъ среди африканскихъ епископовъ, были прочитаны".

Наконецъ, когда Папа Римскій Вигилій, въ своемъ Конститутѣ, подтвердилъ принятіе имъ рѣшеній 5-го Вселенскаго собора, то и онъ сослался на бл. Августина, говоря: "Является

очевиднымъ, что наши отцы, и особенно блаженный Августинъ, который самой истиной знаменитъ въ толкованіи Божественнаго Писанія и мастеръ римскаго краснорѣчія..."»[201]

И въ *Восточной Церкви* имя бл. Августина упоминается съ должнымъ уваженіемъ, хотя на Востокѣ онъ былъ менѣе извѣстенъ, чѣмъ на Западѣ по той причинѣ, что Восточная и Западная Церкви, хотя и составляли единую Православную Церковь, однако, каждая все больше и больше жили своей жизнью и своими заботами, и общеніе между Церквами становилось все рѣже и рѣже; латинскій языкъ, на которомъ писалъ бл. Августинъ, скоро сталъ на Востокѣ достояніемъ не многихъ, какъ и греческій языкъ на Западѣ. Рѣдко какіе труды западныхъ отцовъ были переведены на греческій языкъ. И несмотря на это и въ Восточной Церкви мы видимъ, что имя бл. Августина извѣстно и на него ссылаются, какъ на авторитетъ.

Ѳеодоръ Мопсуэстійскій (5-й вѣкъ), полемизируя съ мнѣніемъ бл. Августина относительно первороднаго грѣха, такъ отзывается о немъ: «Чудесный мужъ считаетъ... »[202], «ученѣйшій мужъ говоритъ...»[203].

Блаженный Ѳеодоритъ (5-й вѣкъ) полемизируя съ еретиками, ссылается на авторитетъ «святѣйшаго епископа Августина»[204]. Леонтій Византійскій (конецъ 6-го и начало 7-го вѣка), перечисляя святыхъ отцовъ со времени императора Константина вплоть до созыва 4-го Вселенскаго собора, говоритъ: «Слѣдующіе были учители и отцы: Сильвестръ Римскій... Аѳанасій Александрійскій, Амвросій Медіоланскій, Василій Кесарійскій, Григорій Нисскій, Григорій Назіанзскій, Іоаннъ Златоустъ... Августинъ Иппонійскій»[205].

Св. Фотій, Патріархъ Константинопольскій, отмѣчаетъ заслугу бл. Августина въ борьбѣ съ пелагіанской ересью[206]. Онъ именуетъ бл. Августина «священнымъ»[207].

Св. Маркъ Ефесскій именуетъ Святителя Августина «блаженнымъ»[208], какъ это онъ именуетъ и нѣкоторыхъ Восточныхъ Отцовъ[209], а въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ: «божественный Августинъ»[210].

Авторъ разбираемой нами книги приводитъ также и иныхъ греческихъ богослововъ, которые ссылались на бл. Августина: Св. Геннадія Схоларія, Патріарха Іерусалимскаго Досиѳея и Евстратія Аргенти, — цитаты изъ сочиненій которыхъ мы не можемъ привести, такъ какъ ихъ труды для насъ

недоступны.

Въ греческомъ Синаксарѣ преп. Никодима Святогорца, изд. въ 1819 г., подъ 15-е іюня находимъ: «Память иже во святыхъ отца нашего Августина, епископа Иппонійскаго». Это же находимъ и въ «Орологіонъ то Мега». Въ современныхъ мѣсяцесловахъ грековъ-старостильниковъ имя бл. Августина сопровождается наименованіемъ: «великій», «святой Августинъ Великій».

Изъ современной богословской литературы въ Греціи, могу указать на статью Василія Мустакиса въ «Θρискентики ка Нонки Енциклопедіа», 1963, т. 3, с. 459-466.

И на современный трудъ профессора Аѳинскаго Православнаго Богословскаго Факультета, архимандрита Виланиса: «Божественный Августинъ, сынъ слезъ», Салоники 1986 г., въ которомъ авторъ съ высочайшимъ уваженіемъ и любовью пишетъ о бл. Августинѣ.

Въ церковно-славянской Псалтири, издаваемой Русской Церковью, помѣщается поученіе о пользѣ чтенія псалмовъ «Глаголанія Августина Учителя» на ряду съ поученіями нѣкоторыхъ Восточныхъ Отцевъ.

Русскіе богословы и русскіе Святые уважаютъ бл. Августина и ссылаются на его труды.

Св. Тихонъ Задонскій любилъ читать Монологи бл. Августина и ссылается на его писанія[211]. Св. Димитрій Ростовскій, Митрополитъ Стефанъ Яворскій, Ѳеофанъ Затворникъ и другіе постоянно ссылаются на бл. Августина и приводятъ его слова на ряду со словами другихъ Св. Отцевъ. Житіе бл. Августина мы находимъ у Архіепископа Черниговскаго Филарета, а также и анализъ его трудовъ въ его сочиненіи: «Полный Мѣсяцесловъ Востока» (1855-6 гг.) И въ курсахъ Догматическаго Богословія наши богословы приводятъ слова бл. Августина, какъ великаго авторитета: начиная отъ Митрополита Стефана Яворскаго («Камень Вѣры»), Митрополита Московскаго Макарія, Епископа Сильвестра и вплоть до нашего извѣстнаго богослова, Митрофорнаго Протоіерея о. Михаила Помазанскаго. Творенія бл. Августина и въ одиночномъ порядкѣ, и въ собраніи его сочиненій были въ русскомъ переводѣ — трудами профессоровъ Кіевской Духовной Академіи — изданы цѣлымъ рядомъ изданій.

Бл. Августинъ былъ извѣстенъ въ Россіи какъ Святой Отецъ еще задолго до того, какъ его имя было внесено въ

Синаксарь Преп. Никодимомъ Святогорцемъ и въ «Полный Мѣсяцесловъ Востока» Архіепископомъ Сергіемъ. Мы встрѣчаемъ рядъ большихъ Святителей въ исторіи Русской Церкви, которыя были пострижены въ монашество съ именемъ «Августинъ». Такъ русскій по происхожденію и окончившій Московскую Духовную Академію, архіепископъ Московскій Августинъ, былъ постриженъ въ монашество въ 1792 г. Августинъ, архіепископъ Оренбургскій и Уфимскій, русскій и русскаго духовнаго образованія, былъ постриженъ въ монашество въ 1797 г. И въ болѣе позднія времена мы имѣемъ другихъ епископовъ, которые также были пострижены въ монашество съ именемъ «Августинъ», какъ напр. архіепископъ Екатеринославскій Августинъ, (постриженный въ 1867 г.),[212] и въ новѣйшія времена: Митрополитъ Августинъ, глава Латышской Православной Церкви, и извѣстный греческій богословъ Августинъ Кантіотисъ, епископъ Флоринскій (Греція).

Въ русской богословской литературѣ имѣется рядъ существенныхъ трудовъ о бл. Августинѣ: А.П. Лопухинъ: «Пути Промысла Божія въ Исторіи Человѣчества. Опытъ Философско-Историческаго обоснованія воззрѣній бл. Августина и Боссюэта»(1898 г.). А. Писаревъ: «Ученіе бл. Августина о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу» (1894 г.), И. В. Поповъ: «Личность и ученіе бл. Августина» (1916 г.), Архіепископъ Сергій: «Ученіе бл. Августина въ связи съ обстоятельствами его жизни», Е. Трубецкой: «Религіозно-общественныя идеи западнаго Христіанства въ 5-мъ вѣкѣ» (1892 г.) Среди статей о бл. Августинѣ укажемъ на статью профессора А. П. Лопухина въ «Богословской Энциклопедіи», т. 1, стр. 102-112.

Бл. Августину написаны три службы: одна, написанная Іаковомъ Святогорцемъ и изданная въ Смирнѣ въ 1861 г., другая, написанная архимандритомъ Амвросіемъ, представленная приснопамятнымъ Архіепископомъ Іоанномъ, и одобренная Архіерейскимъ Синодомъ Русской Зарубежной Церкви 15-28 апрѣля 1955 г.; издана не была[213].

Интересно замѣтить, что въ то время какъ на Западѣ бл. Августинъ изучается главнымъ образомъ какъ философъ и богословъ и какъ значительный дѣятель въ исторіи борьбы Церкви съ ересями, въ это время, у насъ, православныхъ, бл. Августинъ привлекаетъ наши сердца въ гораздо большей мѣрѣ какъ наставникъ нравственности, какъ учитель христіанской вѣры, надежды и, особенно, любви: онъ поучаетъ насъ любить

Бога, потому что сердце наше не найдетъ покоя, пока не успокоится въ Богѣ[214], и призываетъ насъ къ праведности и къ исканію Царства Небеснаго; онъ какъ бы ведетъ насъ въ духовный Рай. И мнѣ представляется, что мы, православные, подходимъ къ бл. Августину болѣе духовно, чѣмъ подходитъ Западъ. И мнѣ представляется, что бл. Августинъ гораздо ближе намъ, чѣмъ Западному міру. Одинъ изъ почитателей Святителя Августина Маріусъ Меркаторъ (5-ый вѣкъ), говоритъ, что бл. Августинъ, хотя и не дожилъ до Третьяго Вселенскаго Собора, но своимъ духомъ онъ присутствовалъ тамъ, именно — чрезъ свои сочиненія, которыя читались на Соборѣ діакономъ Карѳагенской Церкви, ученымъ Вассуломъ[215]. Такъ, представляется, что въ силу своихъ сочиненій, бл. Августинъ и нынѣ присутствуетъ съ нами; справедливую мысль выражаетъ греческій епископъ Хризостомъ говоря, что читатель Святыхъ Отцевъ непремѣнно становится почитателемъ ихъ[216]. Я смѣю выразить надежду, что весь вышеприведенный матеріалъ показываетъ, что бл. Августинъ былъ почитаемъ какъ святой отецъ Церкви, во всей Вселенской Церкви — и на Востокѣ, и на Западѣ. И пророчески звучатъ слова одного древняго монаха (игумена Евгипія, конецъ 5-го и начало 6-го вѣка), который говоритъ: «Кто не знаетъ, что среди великихъ учителей Каѳолической Церкви былъ и есть блаженный Августинъ епископъ, котораго, замѣчательнаго въ божественной наукѣ, всѣ православные, по всему міру почитаютъ»[217].

Всѣ православные богословы, отмѣчая великія заслуги еп. Августина и передъ Церковью, и въ области богословія, признаютъ, что «корифей всѣхъ древнихъ западныхъ отцовъ», въ пылу полемики съ еретиками, и допустилъ нѣкія крайности въ воззрѣніяхъ. Но прекрасно принимая во вниманіе немощь человѣческаго ума, а также, что такое нѣчто случилось и съ другими святыми Отцами, они отъ этого не меньше уважаютъ, любятъ и цѣнятъ этого великаго Святителя. Преклоняясь передъ его святой жизнью, трудами на пользу Церкви, учености и великому трудолюбію въ служеніи Богу и паствѣ, они снисходятъ къ этимъ слабостямъ бл. Августина. А мы, со своей стороны, молимъ бл. Августина снизойти къ намъ и простить намъ, что мы его святое имя такъ часто и такъ всуе употребляли, критиковали, защищали и все прочее, чему, въ сущности, полагаю, и не было бы нужды. И закончу мою работу молитвой къ святому Августину: Святителю отче Августине, прости

намъ и моли Бога о насъ!

При семъ прилагаю службу бл. Августину и усердно ходатайствую передъ Архіерейскимъ Синодомъ матери Русской Зарубежной Церкви, о напечатаніи этой службы. Служба эта была нѣкогда похвалена въ теплыхъ словахъ приснопамятнымъ архіепископомъ Іоанномъ и владыка совершалъ ее ежегодно.

СНОСКИ:

1) Стр. 22, 34, 54, 108 и стр. 199-208.

2) Стр. 54.

3) Стр. 205.

4) Hieromonk Seraphim Rose. The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church. 1983: The Orthodox Word, No. 79, pp. 67-86 and No. 80 pp. 126-141.

5) Отецъ Серафимъ согласенъ, что бл. Августинъ допустилъ ошибки въ своемъ ученіи о благодати. Я считаю, что о. Серафимъ не правъ.

6) Одинъ изъ изслѣдователей твореній бл. Августина замѣчаетъ: «Сущностью христіанскаго ученія бл. Августинъ считаетъ способность человѣка къ воспріятію Божіей благодати, и это основное положеніе отражается также и на пониманіи имъ другихъ догматовъ вѣры. По бл. Августину христіанское совершенство состоитъ въ смиренной любви, почему нѣтъ ничего выше мученичества» (Брокгаузъ и Ефронъ. Энциклопедическій словарь, 1890, т. 1, стр. 66. Послѣдняя фраза принадлежитъ Van Der Meer: "Augustine the Bishop", 1961 p. 588-589.

Бл. Августинъ пишетъ, что благодать вѣры предшествуетъ добрымъ дѣламъ, и благодать Божія въ человѣкѣ является источникомъ добрыхъ дѣлъ, а не наоборотъ (Ad Simplicium, Libri Ovo. P.L. 40 col 112 sq.).

Человѣкъ спасается благодаря благодати Божіей, которая побуждаетъ его къ молитвѣ и къ дѣланію добра, т.е. къ доброй христіанской жизни (EnchiRidon c. 30-32. P.L. 40 col 246).

7) Бл. Августинъ говоритъ, что Богъ создалъ человѣка совершеннымъ, однако, не тѣмъ, что Онъ Самъ былъ (т.е. Онъ не создалъ его богомъ). Лучшій же человѣкъ это тотъ, кто скорѣе не въ силу необходимости, а по своей волѣ бываетъ благимъ. Свобода воли была дана человѣку его Творцомъ. Въ своемъ сочиненіи De Grania et Libero Arbitrio бл. Августинъ пишетъ: «Слѣдуетъ замѣтить, что ни благодать не отрицаетъ свободы воли въ человѣкѣ, ни свобода воли не отрицаетъ благодати. Св. Писаніе свидѣтельствуетъ о томъ, что человѣку

присуща свобода воли. Но безъ благодати спасеніе не возможно, потому что она-то и побуждаетъ человѣка къ исканію спасенія и укрѣпляетъ его на спасительномъ пути. Потому что и сама любовь, безъ которой заповѣди не имѣютъ исполненія, дана намъ благодатью Божіей» (P.L. 44 col. 881 sq.).

Посылая вышеупомянутое свое сочиненіе игумену Валентину и его монахамъ, бл. Августинъ пишетъ ему: «Насколько было бы въ нашихъ силахъ, мы желаемъ, чтобы наша братія была стойка въ здравой каѳолической вѣрѣ, которая не отрицаетъ ни свободы воли въ человѣкѣ — будь ея наклоненіе къ дурному образу жизни, будь-то къ доброму, — и въ то же время не до такой степени приписываетъ ей значеніе, такъ чтобы утверждать, что и безъ благодати Божіей она обладала бы нѣкой силой, такъ чтобы могла человѣка обратить отъ зла къ добру, или была бы сильна удержать человѣка въ добрѣ, или же достичь сама своими силами вѣчнаго блага. Премудрый говоритъ: *«Права теченія твори твоими ногами: не уклоняйся ни на дѣсно, ни на шуи»* (Притч. 4, 26-27). Т.е. — не до такой степени защищайте свободную волю такъ, чтобы всецѣло приписывать ей совершеніе добрыхъ дѣлъ безъ наличія благодати Божіей; ни до такой степени защищайте благодать, чтобы, якобы, на основаніи ея чувства себя увѣренными и въ безопасности, полюбить злыя дѣла, отъ чего сама Божія благодать да отвратитъ ихъ отъ васъ» (P.L. 33 col. 973-974).

8) Въ прекрасномъ поученіи на 102-й псаломъ бл. Августинъ побуждаетъ человѣческую волю къ исканію спасенія души. «Сначала поразмысли, человѣкъ, — говоритъ бл. Августинъ, — о своемъ спасеніи. Твое спасеніе — Христосъ, слѣдовательно, помышляй о Христѣ. Прими Чашу спасенія Того, Кто «вся недуги твоя». Это — спасеніе: если ты пожелаешь, ты получишь.

9) Бл. Августинъ говоритъ: «Если только крещенію не будетъ соотвѣтствовать добрый образъ христіанской жизни, то Царство Небесное не будетъ получено. Бл. Августинъ пишетъ: «Вѣра безъ дѣлъ не приноситъ пользы. Не достаточно одной только вѣры. Вѣру имѣлъ и Каинъ. Пусть никто не считаетъ себя за христіанина, если только онъ ни слѣдуетъ ученію Христа и ни подражаетъ Его примѣру» (De Vita Christiana. P.L. 40 col. 1044).

10) Бл. Августинъ пишетъ: «Прострите вашу любовь и до враговъ вашихъ». И въ бесѣдѣ на 33-й псаломъ, толкуя слова псалма: «Приступите къ Нему и просвѣтитеся», бл. Августинъ призываетъ всѣхъ «бѣжать» къ Богу, и такъ бѣжать, чтобы стопы бѣжали твердо по пути, не спотыкаясь: эти двѣ стопы — это двѣ заповѣди Божіи о любви къ Богу и о любви къ ближнему.

11) О покаяніи бл. Августинъ говоритъ часто и проникновенно. Въ его размышленіи «О сокрушеніи сердца» читаемъ: «Іисусе, благій Господи, зачѣмъ Ты сошелъ съ неба? Что Ты сдѣлалъ для міра? Для чего предалъ Себя на смерть? Не для того-ли, чтобы спасти грѣшниковъ, изъ которыхъ я — первый. Итакъ, о, грѣшникъ, передохни, успокойся, не отчаивайся: имѣй надежду на Того, Кого боишься; прибѣгни къ Тому, отъ Кого ты убѣжалъ; призови Того, Кого въ

дерзости ты подвигъ на гнѣвъ. Іисусѣ, ради имени Твоего, сотвори мнѣ по имени Твоему. Іисусѣ, прости прогнѣвавшаго Тебя, воззри на несчастнаго, призывающаго Твое сладкое имя — имя насладительное, имя утѣшающее грѣшника, и имя благой надежды. Потому что что же Ты такое, какъ ни Спаситель! Поэтому ради Самого Себя, будь мнѣ Іисусъ, будь мнѣ великодушный Спаситель».

12) Бл. Августинъ говоритъ: «Ищи для себя благо. У однихъ благо заключается въ одномъ, а у другихъ — въ другомъ. Твое же благо — Богъ: Онъ есть высшее Благо». Въ иномъ мѣстѣ онъ говоритъ такъ: «Творите, братія, добро. Нѣтъ иныхъ узъ для любви, нѣтъ иного средства достиженія, ведущаго изъ этой жизни къ оному отечеству, какъ дѣланіе добра».

13) Таково общее содержаніе трактата бл. Августина: De prae destinacione Sanctorum. P.L. 44.

14) De corteptione et Gratia. P.L. 44 col. 926.

15) P.L. 38 col. 755-756.

16) Понятіе о предопредѣленіи бл. Августинъ вынесъ на основаніи словъ ап. Павла (Рим. 8, 29-30). Ссылается онъ и на слова Спасителя: *«Христосъ сказалъ: «Вѣруйте въ Бога, и въ Меня вѣруйте»* (Іоан. 14, 1). Но не ложно и не напрасно то опредѣленіе, которое находимъ въ тѣхъ словахъ, которыя говоритъ Христосъ: *«Никтоже можетъ пріити ко Мнѣ, аще не будетъ ему дано отъ Отца Моего»* (Іоан. 6, 65). И опять же на этомъ основаніи, что это опредѣленіе истинно, не значитъ, что напрасна заповѣдь Его. Почему же при проповѣди, при заповѣдяхъ, при увѣщаніи, при исправленіи, при всемъ томъ, чѣмъ изобилуетъ Божественное Писаніе, мы будемъ считать безполезнымъ понятіе о предопредѣленіи, которое намъ передаетъ то же Священное Писаніе? Однако, бл. Августинъ подчеркиваетъ, что «мы не знаемъ, кто принадлежитъ къ спасеннымъ, а кто нѣтъ, но въ нашемъ пастырскомъ служеніи мы такъ должны поступать, чтобы желать, чтобы всѣ спаслись. Христосъ говоритъ: «Воньже аще домъ внидите, первее глаголите: миръ дому сему. И аще будетъ ту сынъ мира, почіетъ на немъ миръ вашъ» (Лук. 10, 5-6). Богъ вѣдаетъ, кто это — «сынъ мира», мы же этого не знаемъ. Для насъ, поэтому, которые не знаемъ, кто сынъ мира, а кто нѣтъ, подобаетъ не дѣлать никакого исключенія, и никого не отсѣкать, но намъ, которые и сами не знаемъ принадлежимъ-ли мы къ числу спасенныхъ, слѣдуетъ желать, чтобы всѣ, кому мы проповѣдуемъ сей миръ, были спасены».

17) Бл. Августинъ, говоря о людяхъ взыскующихъ Бога, говоритъ, что таковое вѣдѣніе Бога будетъ дано тѣмъ, кто предопредѣлены для этого, и это будетъ по той причинѣ, что «на нихъ призрѣло предвѣдѣніе Божіе и вынесло рѣшеніе».

Бл. Августинъ также говоритъ, что «предопредѣленіе не можетъ быть безъ предвѣдѣнія». О предопредѣленіи у бл. Августина имѣется рядъ трактатовъ, см. ихъ у Миня т. 44 и т. 45.

18) Архіепископъ Черниговскій Филаретъ. «Историческое ученіе объ отцахъ Церкви», т. 3, стр. 7. Цит. у о. Серафима».

19) т. 3 з.

20) См. статью E. Portalie въ Dictionnaire de Theologie Catholique.

21) Творенія блаженнаго Августина, епископа Иппонійскаго. Изд. третье. Кіевъ 1914 г., том. 1 стр. 26-27.

22) Отецъ Серафимъ The Orthodox Word No. 79, стр. 75.

23) Текстъ въ скобкахъ данъ нами.

24) Т.е., какъ это я желаю показать, это въ сущности предвѣдѣніе Божіе.

25) Православная Богословская Энциклопедія, т. 1, стр. 106-109.

26) Стр. 203.

27) Минь. Патр. Лат. т. 38, кол. 1017, сравн. P.L. 40, col. 684.

28) P.L. 42 col. 703.

29) ibid. col. 1086.

30) ibid. col. 1090.

31) ibid. c. 1094.

32) ibid. col. 1095. Онъ же говоритъ: «Начало всего Божества — Отецъ.

33) Кн. 2. C. XIV P.L. 42 col. 770-4.

34) De Trinitate et Unitate Der PL. 212, col. 1193-1194.

35) Цитирую по книгѣ R. Haugh -a Photius and the Carolingians, 1975, p. 204-205.

36) Haugh цит. произв. стр. 205.

37) Епископъ Сильвестръ. Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія, т. II, стр. 561-2.

38) Haugh цит. произв. стр. 195.

39) Цитирую слова прот. С. Булгакова. Утѣшитель. 1936 г., стр. 115, примѣч. 2.

40) Haugh цит. произв. стр. 195-6. Здѣсь авторъ приводитъ одно мѣсто изъ писаній св. Амвросія, которое по его мнѣнію, «опредѣленно заключаетъ въ себѣ мысль объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына». При этомъ авторъ приводитъ текстъ не полностью. Я позволю себѣ не согласиться съ мнѣніемъ автора, потому что полный текстъ (который я приведу ниже) показываетъ, что св. Амвросій говоритъ опять же о благодати Св. Духа, а не объ vпостасномъ предвѣчномъ бытіи Третьей Vпостаси. Св. Амвросій такъ пишетъ: «Прими нынѣ во вниманіе, что какъ Отецъ есть Источникъ жизни, такъ многіе объявили, что также и Сынъ обозначенъ, какъ Источникъ жизни, тѣмъ, что у Тебя — говоритъ Онъ, — Всемогущій Боже, Твой Сынъ является Источникомъ жизни, т.е. Источникомъ Духа Святого, потому что Духъ есть Жизнь, какъ Господь возвѣщаетъ: *«Глаголы, яже Азъ глаголахъ вамъ, Духъ суть и Животъ суть»* (Іоан. 6, 63), и что гдѣ — Духъ, тамъ и Жизнь, и гдѣ — Жизнь, тамъ также и Духъ. Однако, многіе желаютъ, чтобы въ этомъ мѣстѣ (псалма), подъ «Источникомъ» разумѣлся только Отецъ, хотя бы они и видѣли, что Писаніе говоритъ: — У

Тебя, — говоритъ оно, — Источникъ Жизни (Псал. 35, 10), т.е. у Отца — Сынъ, потому что Слово — у Бога, Которое было въ началѣ, и было у Бога. Но пожелаетъ-ли кто разумѣть какъ «Источникъ» въ этомъ мѣстѣ, Отца или Сына, конечно, мы разумѣемъ не источникъ воды, которая есть нѣчто сотворенное, но Божественную Его благодать, т.е. Духа Святого, потому что Онъ Самъ — Живая Вода. Посему Господь сказалъ самарянынѣ: «Аще бы вѣдала еси даръ Божій, и Кто есть глаголяй ти: даждь Ми пити, ты бы просила у Него, и далъ бы ти Воду Живу» (Іоан. 4, 10). Потому что вода духовной благодати — живая для того, чтобы она могла очистить внутреннія части ума и омыть всякій грѣхъ души и очистить тайныя заблужденія».

41) Булгаковъ, цит. произв. стр. 118. Haugh, цит. произв. стр. 24, прим. 1.

42) Haugh цит. произв. стр. 23-24.

43) Haugh цит. произв. стр. 24.

44) Св. Григорій Вел. «Собесѣдованіе» кн. 4, гл. 42.

45) Булгаковъ, цит. произв. стр. 117.

46) Тамъ же, стр. 118. Сравни «Руководство къ изъяснительному изуч. Прав. и Катол.», Джорданвиллъ, 1960 г., стр. 76.

47) Тамъ же.

48) Св. Григорій Нисскій, говоря объ исхожденіи Св. Духа, говоритъ, что Св. Духъ исходитъ отъ Отца посредничествомъ Сына, причемъ «посредничество Сына и Ему сохраняетъ единородность, и Духа не удаляетъ отъ связи съ Отцомъ по естеству». «См. у Булгакова, цит. произв. стр. 48. У св. Епифанія Кипрскаго и св. Кирилла Александрійскаго имѣется много выраженій, которыя шли на руку сторонникамъ филіоквѣ. См. перечисленіе этихъ мыслей у Булгакова, op. cit., стр. 103-8, а также у М.Э. Поснова: «Исторія Христіанской Церкви», 1964, стр. 554. И, однако, всѣ эти святые Отцы учили опредѣленно объ исхожденіи Св. Духа только отъ Отеческой Vпостаси. См. свидѣтельства о семъ св. Марка Ефесскаго, въ моей книгѣ «Св. Маркъ Ефесскій и Флорентійская унія», 1963 г., стр. 108-201, 204-207, 94, 211, 270.

49) Подлинность этого письма нѣкоторыми отрицается.

50) Дату заимствуемъ изъ New Catholic Encyclopedia, t. 9, p. 515.

51) P.L. 91, col. 136.

52) F. Dvornik. Photian and Byzantine Studies, 1974, IX p. 42.

53) Тамъ же.

54) Моя книга цит. выше стр. 218 и 270.

55) P.L. 94 col. 805.

56) Св. Патр. Фотій не зналъ лат. языка. См. статью А. Готлиба въ Энциклопедическомъ словарѣ Брокгаузъ-Ефронъ, т. 36, стр. 391.

57) Rose, p. 8.

58) P.L. 102, col. 809 C.

59) Т.е. «принимаемъ съ любовью».

60) Іоан. 15, 26: «Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ».

61) Haugh цит. произв. стр. 137..

62) На соборѣ въ Константинополѣ въ 879-80.

63) Т.е. насильно вводящими неправильное ученіе въ Символъ Вѣры.

64) R. Haugh цит. произв. стр. 151-153.

65) См. Архим. Амвросій: «Св. Маркъ Ефесскій и Флорентійскій соборъ», 1963, стр. 66, 67, 129, 156.

66) Тамъ же, стр. 268.

67) Стр. 129, 156, 268.

68) Тамъ же, стр. 268 и 85.

69) Архим. Амвросій, цит. произв. стр. 67.

70) Тамъ же, стр. 11-12.

71) Тамъ же, стр. 124.

72) Тамъ же, стр. 127-129.

73) Тамъ же, стр. 129 и 132.

74) P.L. 42 col. 1098.

75) Прот. С. Булгаковъ, цит. произв. стр. 54. Бл. Митрополитъ Антоній (Храповицкій) развиваетъ эту мысль въ своемъ сочиненіи: «Нравственное значеніе догмата о Св. Троицѣ».

76) Крупное сочиненіе духовника Гейстербаховскаго монастыря, Кесарія «Діалогъ о чудесахъ» въ выдержкахъ и въ нашемъ переводѣ, направленъ нами въ редакцію «Вѣстника Русскаго Христіанскаго движенія».

77) Стр. 203.

78) Посланіе къ Поликарпу, в. 2.

79) Dictionnaire de Theologie Catholique, Tables Generales, t. 3, p. 4381.

80) Бл. Августинъ обладалъ богатѣйшими знаніями классической философіи.

81) Decivitate Dei, кн. 14, гл. 18.

82) De Nuptiis et Concupiscentea, кн. 1, P.L. 44, с. 413.

83) О книгѣ Бытія, кн. 9, гл. 7.

84) P.L. 42. col. 367.

85) P.L. 42, col. 310, 365.

86) De Nuptiis et Comcup. P.G. 44, col. 413.

87) P.L. 45, col. 1407.

88) De Nupt. et Concup. гл. 21-23.

89) Бесѣда на Евангеліе отъ Іоанна 9, гл. 2.

90) См. прим. 12.

91) Тамъ же.

92) P.L. 44, col. 765.

93) О книгѣ Бытія, кн. 9, гл. 3.

94) Мысли въ книгѣ De Bono conjugali.

95) P.L. 40 col. 364-5.

96) P.L. 44, col. 141-2.

97) De bono con., 3.

98) P.L. 42, col. 365.

99) De Nuptiis et Con. P.L. 44. col. 413-474.

100) См. прим. 7.

101) De bono con., 20-26.

102) P.L. 38, col. 345.

103) P.L. 42, col. 1470-1.

104) P.L. 44, col. 420-1.

105) P.L. 40, col. 221, 469.

106) P.L. 38, col. 279.

107) Deconjugiis Adulterinis, lib. 11, 5. P.L. 40, col. 473.

108) ibid. 459.

109) См. прим. 13.

110) De bono con., 3.

111) P.L. 38, col. 1272.

112) P.L. 44, col. 724.

113) P.L. 44, col. 724.

114) Въ тракт. De bono con. и Sancta Virginitate.

115) P.L. 38, col. 344 b P.L. 41, col. 463.

116) P.L. 40, col. 373.

117) Стр. 22.

118) Augustin. De Civ. Dei XXI, 21. Ench. N 18 initio. De Angelis, III, 8.

119) Архим. Амвросій: «Св. Маркъ Ефесскій и Флорентійская Унія» стр. 80.

120) P. L. 36 col. 797.

121) Ученіе о чистилищѣ является весьма позднимъ ученіемъ, принадлежащимъ преимущественно Ѳомѣ Аквинату и Бонавентурѣ, учащихъ о матеріальномъ огнѣ, какъ средствѣ очищенія для душъ, запятнавшихъ себя незначительными грѣхами. По признанію латинскихъ богослововъ, ученіе о чистилищѣ было сформировано, какъ оффиціальное ученіе Римской Церкви, только на Флорентійскомъ и Тридентскомъ Соборахъ, при чемъ послѣдній, хотя и утвердилъ догматъ о чистилищѣ, однако, далъ распоряженіе, чтобы въ проповѣдяхъ объ этомъ догматѣ говорилось лишь въ общихъ чертахъ, не входя ни въ коемъ случаѣ въ детали, настолько этотъ догматъ былъ зыбкимъ.

122) Подробнѣе смотрите объ этомъ въ трактатѣ бл. Августина: De Cura pro Mortuis gerenda. P.L. 40

123) Архим. Амвросій, цит. произв. стр. 66.

124) Стр. 204-205.

125) De Baptismo contra Donatistas P. L. 43 col. 107-204.

126) De unico Baptismo contra Petilianum... P. G. 43 col. 595-614

127) Contra Epistolam Parmentiani... P. L. 43 col. 66-80 (lib. II cc. XI-IXX).

128) См. англ. изд. «Отцы Церкви» The Retractationes S. Augustini стр. 157-158 и 192-193.

129) De baptismo lib. V cc. 2-3-4.

130) P. L. 43 col. 72.

131) Possidio Vita Sancti Aurelii Augustini P. L. 32.

132) См. письмо бл. Августина Папѣ Римскому Целестину по поводу епископа Антонія Фуссаленскаго, бывшаго въ дружбѣ съ блаженнымъ, котораго однако Синодъ подъ предсѣдательствомъ бл. Августина, снялъ съ должности за нѣкія преступленія, и когда тотъ обратился къ Римскому Папѣ съ аппеляціей, бл. Августинъ со своей стороны считалъ долгомъ написать Папѣ. P. b. 50 col. 417-422.

133) P. L. 42, col. 664. P. L. 44, col. 805. Тамъ же, кол. 649, 650, 652.

134) Матѳ. 28, 19; Дѣян. 2, 38; Дѣян. 8, 12 и 38; Дѣян. 19, 1-7; 127) Ефес. 4, 5 и др.

135) Ефес. 4, 5.

136) Ап. Прав. 46, 47, 68. Лаод. 8. Вас. Вел. 1, Втор. Вс. 7. Шест. Вс. 95. Карѳ. 59.

137) Текстъ гласитъ: Епископа или пресвитера, пріявшихъ крещеніе или жертву еретиковъ, извергати повелѣваемъ. Кое бо согласіе Христови съ Веліаромъ? или кая честь вѣрному съ невѣрнымъ?» И: «Епископъ или пресвитеръ, аще по истинѣ имѣющаго крещеніе вновь окрститъ, или аще отъ нечестивыхъ оскверненнаго не окрститъ, да будетъ изверженъ, яко посмѣвающійся кресту и смерти Господней, и не различающій священниковъ отъ лжесвященниковъ.

138) Пользуемся изданіемъ 1901 г. Москва. Синодальная Типографія, стр. 26.

139) М. Э. Посновъ. Исторія Христіанской Церкви», 1964 г. стр. 146. См. описаніе этихъ ересей у того же историка, стр. 142-149.

140) «Окружное Посланіе Восточныхъ Патріарховъ» 1848 г. параг. 2 и 3. Руководство къ изъяснительному ученію Православія, Католичества и Протестанства», 1960 г. стр. 792.

141) По общему мнѣнію канонистовъ, «апостольскія Правила» были собраны въ концѣ 2-го вѣка и въ началѣ 3-го вѣка. Нѣкоторыя же каноны имѣютъ болѣе позднѣе происхожденіе. См. объ этомъ у еп. Никодима Милаша, Правила Православной Церкви съ толкованіями. 1911 т. 1, стр. 9-19.

142) Привожу по книгѣ H. Percival "The Seven Ecumenical Councils. Oxford 1900 p. 40.

143) См. подробнѣе въ книгѣ Puller "The primitive Saints and the See of Rome.

144) Percyval op. cit., въ ссылкѣ на Карѳагенскіе Соборы.

145) Такъ опредѣляетъ послѣдователей Новаціана цитируемая выше (прим. 15) книга Кановновъ Церкви: «чистыми» называли себя еретики, послѣдователи Новата (Новаціана), Римской Церкви пресвитера, который училъ, падшихъ во

время гоненія не принимать на покаяніе и двоеженцевъ никогда не принимать въ общеніе церковное, и въ сихъ гордыхъ и нечеловѣколюбивыхъ сужденіяхъ полагалъ чистоту своего общества» (стр. 41). Къ этому хочу прибавить, что «кафары» («чистые»), какъ и монтанисты, а позднѣе, и донатисты, перекрещивали тѣхъ православныхъ, которые переходили изъ Церкви въ расколъ.

Ересь Павла Самосадскаго (260 г.) имѣла іудейскій характеръ: ввела обрѣзаніе, не признавала Св. Троицы, не признавала Божества Христова по существу, но какъ нѣкое возвышеніе въ рангѣ. Ересь эта дважды была осуждена на Антіохійскомъ помѣстномъ Соборѣ въ 264 г. и въ 269 г. См. объ этомъ подробнѣе у J. H. Blunt. Dictionary of Sects, Heresies etc. 1874 p. 515 sq.

146) Х. Персиваль, цит. произв. стр. 405-406.

147) Каноны 57-й и 68-й. Соборъ былъ въ 401 г.

148) Хиліазмъ — ученіе о томъ, что Господь, пришедши на землю передъ кончиною міра, будетъ видимо царствовать здѣсь тысячу лѣтъ. Ученіе это, основывающееся на ложно толкуемыхъ словахъ Апокалипсиса, держалось въ Христіанской Церкви отъ II-V вѣка. См. Полный Православный Богословскій Энциклопедическій Словарь. 1913 г. т. II, стр. 2279.

149) стр. 204.

150) P. L. 38, col. 1197.

151) Творенія бл. Августина въ русскомъ переводѣ т. 10, 1906 г. ч. 6 стр. 176.

152) О Градѣ Божіемъ, кн. 20, гл. 8 и 9 (съ сокращеніемъ). Тамъ же, кн. 22, гл. 30, окончаніе.

153) Стр. 205.

154) Стр. 207, прим. 2.

155) «Большая Совѣтская Энциклопедія», изд. 1970 г. т.1, стр. 50.

156) Стр. 54.

157) Еп. Никодимъ Милашъ. Правила Православной Церкви съ толкованіями. т.2, стр. 367.

158) «Еретикъ» происходитъ отъ глагола «ерео», и можетъ быть переведено какъ «отщепенецъ».

159) Архим. Амвросій. Св. Маркъ Ефесскій и Флорентійская унія. 1963 г. стр. 313.

160) R. Naz, Heresie, Heretiques, in Dictionnaire de Droit Canonique. 1953 t. 5 p.1105.

161) Отечникъ, составленный епископомъ Игнатіемъ (Брянчаниновымъ), 1891 стр. 42-43.

162) Стр. 206.

163) Vita Sacti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, Auctore Possidio, Calamensi Episcopi. P. L. col. 33-66.

164) P. L. 32 col. 65-578.

165) О городѣ Иппонѣ и о трудахъ въ немъ бл. Августина см. въ Dictionnaire

d'Archeologie chretienne et de Liturgie, t. 6 p. 2483-2531.

166) P. L. 38, sermo 137.

167) Изъ этой школы вышло 10 будущихъ епископовъ сѣверной Африки.

168) Противъ Академиковъ, кн. 3, гл. I.

169) «Я не боюсь умереть, потому что мы имѣемъ добраго Бога» Possidius. op. cit. P. L. 32 col. 56.

170) См. объ этомъ въ Enciclopedia Cattolica, t. I p. 523, A. Trape, Bibliotheca Sanctorum t. I p. 591.

171) P. L. 32, col. 59, 545-6.

172) P. L. 32, col. 59.

173) De Cura pro mortuis gerenda, cap. XI P. L. 40 col. 602.

174) См. прим. 11-е.

175) P. L. 44 col. 947-8.

176) P. L. 51 col. 89-90.

177) P. L. 47, col. 841-53.

178) P. L. 65 col. 643-4.

179) Привожу здѣсь изъ статьи приснопамятнаго о. Серафима Роза: "The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church", "The Orthodox Word" N 79, p. 84. См. въ оригиналѣ житія св. Кесарія Арльскаго, P. L. 67 col. 1041.

180) P.L. col. 853. Однако, омилія на память бл. Августина, врядъ-ли принадлежитъ св. Фавсту, см. P. Codet in dictionnaire de Theologie Catholique. T. V/2, p. 2103.

181) P.L. 50, col. 260.

182) P.L. 58, col. 1079-80.

183) P.L. 48, col. 546.

184) P.L. 47, col. 849.

185) Encyclopedia Catholoca, v. 1, p. 523.

186) P.L. 33, col. 786.

187) P.L. 50, col. 530.

188) М.Э. Посновъ. Исторія Христіанской Церкви, стр. 409.

189) P.L. 59, col. 40.

190) P.L. 51, col. 546.

191) P.L. 77, col. 997.

192) ibid, col. 1095.

193) ibid. col. 600.

194) «Ѳрискентики кэ Иѳтики Енциклопедіа»t. 3, p. 459.

195) Посновъ, цит. произв. стр. 391.

196) C.Y. Hefele. Histoire des Conciles. 1928. т. II, часть 1-я, стр. 289.

197) Творенія бл. Августина изд. 1914, стр. 28.

198) Mawsi, Concilium omnium amplissima collectio, n. 4, col. 1207.

199) Van Der Meer, Augustine the Bishop, 1961, Caput 17.

200) Liber adversus Origenem. P.L. 86 col. 1033.

201) Fr. S. Rose, op. et cit. p. 85-86.

202) Ex libro contra defensores pellati originalis, P. G. 66, col. 1008.

203) Тамъ же, кол. 1009.

204) P. G. 86, col. 1216C

205) P. G. 83, col. 209A.

206) P. G. 103, col. 96B.

207) P. G. 102, col. 809C.

208) Архим. Амвросій цт. произв. стр. 66, 67, 129, 156.

209) Тамъ же стр. 68: «блаженный Григорій Нисскій»; стр. 125: «блаженный Іоаннъ Златоустъ».

210) Тамъ же, стр. 268.

211) N. Gorodetsky. "Saint Tikhon of Zadonsk" (1976) p. 128.

212) Свѣдѣнія почерпнуты изъ «Русскаго Библіографическаго Словаря» т. 1.

213) Въ то время, какъ на Западѣ говорится: «Святой Августинъ», а также и у грековъ, у насъ, русскихъ, обычно говорится: «Блаженный Августинъ». Намъ случилось слышать и читать (напр. въ замѣткѣ проф. Глубоковскаго въ статьѣ о канонизаціи въ Православной Церкви въ «Православной Богословской Энциклопедіи» т. 8, стр. 266, и Церковный Энциклопедическій Словарь, Харбинъ 1931 г. стр. 1), что титулъ Святителя Августина «блаженный» означаетъ понятіе не полнаго святого. Это — совершенно невѣрно, потому что въ древней Церкви, «блаженный», «блаженнѣйшій», «блаженной памяти», «святой памяти», «священный», «божественный», «святой» — все это были равнозначущіе наименованія святости. (см. напр. бл. Ѳеодоритъ, бл. Іоаннъ Мосхъ, бл. Анастасій, патріархъ Антіохійскій, бл. Ѳеофилактъ, а у насъ — блаженная княгиня Ольга, блаженные Христа ради юродивые, и недавно канонизированная блаженная Ксенія. У насъ въ Православіи нѣтъ частичнаго признанія святости. Идея, что «блаженные» не равнозначущи «святымъ», принадлежитъ римо-католическому Западу, и то въ весьма позднія времена, именно 17 и въ особенности 18-му вѣкамъ. Постановленіямъ Папы Урбана VIII-го (1623-1644) и Папы Венедикта XIV-го (1740-1758), когда создаются два класса святыхъ въ римо-католической Церкви: «блаженные», т.е. мѣстные святые, которые, однако, позднѣе могутъ быть подвигнуты въ рангъ «святыхъ», и «святые», которые сразу же канонизируются, когда Папа объявитъ ихъ святыми Римской Церкви, у римо-католиковъ строго выработаны правила «беатификаціи» и «канонизаціи». См. статью Молинари въ A New Catholic Encyclopedia t. III, p. 50 и T. Ortelona въ Dictionnaire de Theologie Catholique T. II/2, p. 1626-59.

214) «Исповѣдь бл. Августина, кн. I, гл. I.

215) P.L. 48, col. 373-4.

216) "Orthodox Tradition" S. Gregory, vol. II.

217) P.L. 47, col. 856.