



ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ ТВОРЕНИЙ
СВЯТЫХ ОTCОВ ЦЕРКВИ
И ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ
В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

Святитель
ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ
Творения

Том первый



святитель Василий Великий
Творения. Том 1:
Догматико-полемические
творения. Экзегетические
сочинения. Беседы
Серия «Полное собрание
творений святых отцов Церкви и
церковных писателей», книга 3

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=572985

Творения: В 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения.
Экзегетические сочинения. Беседы. Прил.: Архиеп. Василий (Кривошеин).
Проблема познаваемости Бога. : Сибирская Благовонница; Москва;

2008

ISBN 978-5-91362-053-8

Аннотация

Третий и четвертый тома «Полного собрания творений святых отцов Церкви и церковных писателей» посвящены богословскому наследию святителя Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской (330–379), и его современника и сподвижника

святителя Амфилохия, епископа Иконийского (340–394). Церковь усвоила святителю Василию именование «Великий» как за его высокоподвижническую, увенчанную святостью жизнь, так и за активнейшую церковно-учительную деятельность. Вместе со святым Афанасием Александрийским (ок. 295–373) богомудрый Василий оказал решающее влияние в окончательную победу над арианской ересью (до достижения этой победы на II Вселенском Соборе в 381 году кесарийский святитель не дожил всего два года). Его труды вносят особый вклад в сокровищницу церковного Предания, представляя собой лучшие образцы святоотеческого богословия. Первый том Творений святителя Василия Великого содержит сочинения догматико-полемиические, экзегетические, а также Беседы: знаменитые трактаты «Против Евномия» и «О Святом Духе», «Беседы на Шестоднев» и другие сочинения, переведенные на русский язык еще в XIX веке. В своих догматико-полемиических произведениях святой Василий предстает как великий богослов Церкви и защитник Православия от ереси арианства, в экзегетических сочинениях – как блестящий знаток Священного Писания и его превосходный толкователь, в Беседах – как талантливый проповедник, владевший сердцами и умами своих слушателей. Кроме того, в данный том вошли впервые переведенные на русский язык некоторые из «Бесед на псалмы», а также почти неизвестные отечественному читателю «Беседы о сотворении человека». Издание предваряется предисловием митрополита Ташкентского и Среднеазиатского Владимира и вступительной статьей профессора Московской Духовной Академии, доктора церковной истории А. И. Сидорова о жизни, деятельности, богословском и литературном наследии святителя Василия Великого. В Приложении помещена известная

аналитическая работа архиепископа Василия (Кривошеина) о полемике святителя Василия против Евномия. Том завершается указателем цитат из Священного Писания. Редакция надеется, что это издание привлечет к себе внимание преподавателей и студентов духовных учебных заведений и просто вдумчивого православного читателя, почитающего святоотеческое наследие.

Содержание

К Творениям святителя Василия Великого	8
А. И. Сидоров	18
I. Жизнь и церковное служение	18
Ранние годы. Становление личности св. Василия	18
Служение св. Василия в сане пресвитера и епископа	39
II. Творения	67
Догматико-полемические творения	70
Экзегетические сочинения	91
Проповеди (Беседы)	110
Аскетические творения	116
Письма	131
Святитель Василий Великий	153
Догматико-полемические творения	153
О Святом Духе. [236]К святому Амфилохию, епископу Иконийскому[237]	153
Глава 1	153
Глава 2	158
Глава 3	160
Глава 4	162
Глава 5	164
Глава 6	170

Глава 7	176
Глава 8	178
Глава 9	188
Глава 10	191
Глава 11	194
Глава 12	196
Глава 13	198
Глава 14	201
Глава 15	206
Глава 16	212
Глава 17	221
Глава 18	226
Глава 19	233
Глава 20	237
Глава 21	240
Глава 22	243
Глава 23	244
Глава 24	246
Глава 25	249
Глава 26	253

Конец ознакомительного фрагмента.	254
-----------------------------------	-----

**Святитель Василий
Великий, Архиепископ
Кесарии Каппадокийской
Творения: В 2 т. Том
первый: Догматико-
полемиические творения.**

**Экзегетические
сочинения. Беседы.
Прил.: Архиеп. Василий
(Кривошеин). Проблема
познаваемости Бога**

**К Творениям святителя
Василия Великого**

Имя святого Василия Великого стоит первым среди трех

имен вселенских великих учителей и святителей, к которым наряду с ним относятся Григорий Богослов и Иоанн Златоуст. Он же возглавляет и трехименный список великих отцов Каппадокийцев: первые два имени в этом списке совпадают с предыдущим, а третье место занимает святитель Григорий Нисский.

Сочинения святителя представлены в данной серии в двух томах. Сами тексты произведений предваряются пространной вступительной статьей нашего современника – известного православного патролога и церковного историка, профессора Московской Духовной Академии, доктора церковной истории Алексея Ивановича Сидорова. Эта статья, безусловно, поможет читателю создать целостное, систематическое представление о Василии Великом и сориентироваться в самих произведениях святителя.

Исходя из традиционного жанрового разграничения церковной письменности, в первом томе Творений великого учителя Церкви помещены прежде всего догматико-полемические произведения. Этот раздел включает в себя богословско-догматический трактат «О Святом Духе» и полемическое сочинение в пяти книгах «Против Евномия» (авторство двух последних из них является спорным). Тематика этих сложных по содержанию богословских сочинений, составляющих, если так можно выразиться, «высшую математику» святоотеческого догматического богословия, навеяна спорами православных с «арианствующими» еретиками того

времени – евномиянами (аномеями) и пневматомахами-духоборцами. И поскольку те и другие отрицали божество Святого Духа, а первые еще и божество Сына, оба сочинения написаны в полемическом духе и включают в себя по преимуществу тематику троического богословия.

Продолжают издание сочинения экзегетические. Это, в частности, знаменитые «Беседы на Шестоднев», с которыми святитель прочно ассоциируется как православный автор, написавший одно из первых христианских толкований на сотворение мира.

К ним примыкают две беседы святого Василия «О сотворении человека». Это произведение (считающееся сомнительным в смысле авторства святителя) продолжает тему, которую сам Кесарийский архипастырь обозначил в конце своих «Бесед на Шестоднев». Изложив церковное учение о сотворении мира, святой оставил для другого случая еще более важный вопрос – о сотворении человека. «В чем же человек имеет образ Божий и как участвует в подобии, о сем, если даст Бог, будет сказано в следующих беседах» (Беседа 9, 6). Неизвестно точно, восполнил ли недостающее Григорий Нисский, брат святого Василия, написавший свое знаменитое экзегетическое произведение «Об устройении человека», или сам святитель Василий исполнил свой заявленный в «Шестодневе» замысел. В последнем случае таким завершением являются именно беседы «О сотворении человека». Впервые на русском языке они были изданы в «Журна-

ле Московской Патриархии» № 1 и 3 за 1972 год и, к сожалению, оказались малодоступны широкой аудитории. Беседы помещены в нашем издании и снабжены комментариями, опирающимися на французское издание серии «Христианские источники» (Sources Chretiennes) № 160 за 1970 год.

Знаменитые «Беседы на псалмы» святителя Василия Великого дополнены специально переведенными для нашего издания четырьмя беседами на псалмы 14, 37, 115, 132 по греческому тексту из «Патрологии» Миня (Patrologia graeca. Т. 29). Заключает экзегетические творения большой библейский комментарий – «Толкование на пророка Исаию», авторство которого, однако, также ставится современными патрологами под сомнение. Впрочем, даже если допустить традиционную для подобных случаев фразу «произведение приписывается святому Василию», то необходимо отметить, что «приписывание» этого крупного и целостного труда было сделано еще в далекой древности ¹.

Завершают первый том Творений знаменитые 26 бесед святителя Василия, написанные по различным поводам и открывающие нам проповеднический дар этого великого отца и учителя Церкви.

В Приложении приведена статья известного ученого-богослова, патролога, церковного деятеля русского зарубежья архиепископа Василия (Кривошеина) «Проблема познавае-

¹ Свидетельства в пользу этого встречаются, например, еще во флорилегии *Loci communes* («Общие места»), написание которого относят к X веку.

мости Бога: сущность и энергии у св. Василия Великого»². Она поможет читателю разобраться с весьма сложной богословской проблематикой трактата святителя Василия «Против Евномия» и в целом с проблемами полемики против ереси аномеев. Данный том снабжен также указателем цитат из Священного Писания.

Второй том Творений святого Василия Великого включает в себя нравственные, аскетические и эпистолярные сочинения: «Нравственные правила», цикл аскетических произведений, объединенных общим названием «О подвижничестве», «Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах» и «Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах», «Подвижнические уставы» и, наконец, значительный по объему корпус писем Каппадокийского святителя.

Кроме того, том содержит наследие другого известного святого отца – Амфилохия, епископа Иконийского, адресата некоторых трудов святого Василия. Перевод дошедших до нас творений святителя Амфилохия, вступительная статья и комментарии к ним выполнены и любезно предоставлены для нашего издания преподавателем МДА игуменом Вассианом (Змеевым).

В Приложении ко второму тому Творений публикуются работы Т. Налимова «Причины разделений в Церкви по воз-

² Издано по книге: *Архиеп. Василий (Кривошеин)*. Богословские труды. Нижний Новгород, 1996. Публикуемая статья, в свою очередь, взята из «Вестника Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», 1968. № 61. С. 48–55.

зрению св. Василия Великого», П. Смирнова «Сущность зла по учению свт. Василия Великого» и архиепископа Василия (Кривошеина) «Экклезиология св. Василия Великого». Помимо указателя цитат из Священного Писания, в нем помещены именной и предметный указатели по содержанию обоих томов.

Перевод полного собрания творений свт. Василия Великого *Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския*, был сделан в XIX веке и издавался до революции в 1845–1849 годах ³. В 1900–1902 годах Московской Духовной Академией был выполнен новый, исправленный перевод ⁴.

Творения святителя Василия Великого приводятся по второму изданию (1900–1902). Особенностью нынешнего издания является редакторская работа, проведенная над переводом сочинений святого отца. Текст разделен в соответствии с общепринятой в зарубежной научно-богословской науке нумерацией глав по изданиям «Патрологии» Миня и «Христианские источники», перевод сверен с греческим текстом оригинала, внесен ряд исправлений и уточнений. Текст сочинений снабжен комментариями на основе критического научного аппарата вышеуказанных зарубежных изданий, облегчающими и обогащающими прочтение святоотеческих творений святых Василия Великого и Амфилохия

³ *Свт. Василий Великий*. Творения. Ч. 1–7. М., 1845–1847 (ТСОРП; 5-11).

⁴ *Свт. Василий Великий*. Творения. Т. 1–4. Сергиев Посад, 1900–1902.

Иконийского. Там, где примечания заимствованы из иностранных изданий в полном объеме, приводится ссылка на это издание с указанием нумерации страниц в соответствии с сокращениями, принятыми в данном издании. Где же текст примечания серьезно изменен и дополнен, ссылка опущена. Также не указываются страницы научных изданий, используемых при работе над текстом, в случае заимствования из них ссылок на сочинения древних авторов.

В постраничных сносках иногда приводятся ссылки на древние списки (кодексы), дающие различные варианты чтения тех или иных мест текста. Редакция приводит их сокращенно либо по «Патрологии» Миня, либо в виде буквенных обозначений по изданию «Христианские источники». Кроме того, издатели позволили себе незначительную литературную обработку перевода МДА. В частности, упрощены наиболее архаичные обороты речи, заменены устаревшие слова, по возможности без какого бы то ни было ущерба для смысла и «колорита» святоотеческого текста.

Произведения святителя Василия Великого приводятся по изданиям «Патрологии» Миня (*Patrologiae cursus completus* / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Paris, 1857–1866) и «Христианские источники» (*Sources Chretiennes*. Paris, 1943-):

О Святом Духе. PG. Т. 32. Col. 68-217; SC. Т. 17. P. 106–260.

Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия (Кн. 1–3). PG. Т. 29. Col. 497–670; SC. Т. 299. Р. 141–269. Т. 305. Р. 10175; (Кн. 4–5). PG. Т. 29. Col. 672–768.

Беседы на Шестоднев. PG. Т. 29. Col. 4-208; SC. Т. 26. Р. 86–523.

Беседы о сотворении человека. PG. Т. 30. Col. 10–60; SC. Т. 160. Р. 166–279.

Беседы на псалмы. PG. Т. 29. Col. 209–493.

Толкование на пророка Исаию. PG. Т. 30. Col. 118–668.

Беседы. PG. Т. 31. Col. 164-1722.

Нравственные правила. PG. Т. 31. Col. 692–869.

Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. PG. Т. 31. Col. 889-1052.

Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах. PG. Т. 31. Col. 1080–1305.

О подвижничестве. PG. Т. 31. Col. 620–888.

Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и отшельничестве. PG. Т. 31. Col. 1321–1428.

Письма. PG. Т. 32. Col. 220–664.

TLG. 2040/1-50.

CPG. 2835–2837, 2845–2869, 2875–2876, 2880–2885, 2891; 2895, 2911, 2929, 5834 (dubia, spuria).

Произведения святителя Амфилохия Иконийского приводятся по изданиям «Патрологии» Миня (Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Paris, 1857–

1866), а также Datema Cornelius: *Amphilochië Iconensis Opera. Orationes, pluraque alia quae supersunt, nonnulla etiam spuria* (Corpus Christianorum. Series graeca, 3). Turnhout; Leuven, 1978.

На Рождество Великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа. PG. Т. 39. Col. 36–44; Datema. Oratio 1. P. 3–9.

Слово на Сретение Господне. PG. Т. 39. Col. 44–60; Datema. Oratio 2. P. 11–73.

Слово на воскрешение Лазаря. PG. Т. 39. Col. 60–65; Datema. Oratio 3. P. 75–92.

Слово о жене грешнице, помазавшей Господа миром, и о фарисее. PG. Т. 39. Col. 65–89; Datema. Oratio 4. P. 93–126.

Слово на Великую Субботу. PG. Т. 39. Col. 89–93; Datema. Oratio 5. P. 127–136.

На слова: *Отче, если возможно, да минует Меня чаши сия* (Мф. 26:39). PG. Т. 61. Col. 751–756; Datema. Oratio 6. P. 137–152.

О новопросвещенных и на воскресение Господа нашего Иисуса Христа. Datema. Oratio 7. P. 153–162.

О Закхее. Datema. Oratio 8. P. 163–171.

На слова: *Сын ничего не может творить Сам от Себя* (Ин. 5:19). Datema. Oratio 9. P. 173–179.

На слова: *Отец Мой больше Меня* (Ин. 14:28). Datema. Fragmentum 2. P. 227–230.

На преполовление Пятидесятницы. PG. Т. 39. Col. 120–129; Datema. Oratio in mesopentecosten. P. 245–262.

Соборное послание. PG. Т. 39. Col. 93–97; Datema. Epistula synodalis. P. 217–221.

Из письма к Селевку. PG. Т. 39. Col. 112B-113C; Datema. Spuria. Fragmentum 1. P. 263–264. TLG. 2112/1-18.

CPG. 3231–3239, 3243, 3245 (15).

Владимир

Владимир, митрополит Ташкентский и Среднеазиатский

А. И. Сидоров

Святитель Василий

Великий. Жизнь, церковное служение и творения

І. Жизнь и церковное служение

Ранние годы. Становление личности св. Василия

Родился святитель около 330 года в Кесарии Каппадокийской в состоятельной христианской семье. Его дед по матери, вероятно, претерпел мученическую кончину при гонениях начала IV века, а дед по отцу и бабушка (Макрина Старшая) во время гонений при Максимиане Давиде семь лет скрывались в лесах Понта от преследований язычников. Св. Григорий Богослов в «Надгробном слове Василию»⁵ пишет: «Они убе-

⁵ Здесь и далее в главе I цитируется в русском переводе: *Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения*: В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2007. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 1, 2). С. 510–552 (далее — *Свт. Григорий Богослов. Творения*). Греческий текст (и примечания к нему): *Gregoire de*

гают в один лес на понтийских горах (а таких лесов у них много, и они глубоки и простираются на большое пространство), убегают, имея при себе весьма немногих спутников в бегстве и слугителей к пропитанию. Другие станут удивляться частью продолжительности бегства, которое, как говорят, было весьма долговременно, длилось до семи лет или даже несколько больше, частью роду жизни людей, живших в довольстве, скорбному и, как вероятно, непривычному бедствованию их на открытом воздухе от стужи, жаров и дождей, пребыванию в пустыне, вдали от друзей, без сообщения и сношения с людьми, что увеличивало злострадания видевших себя прежде окруженными многолюдством и принимавших от всех почитание⁶».

Макрина Старшая была духовным чадом св. Григория Чудотворца, сделавшего чрезвычайно много для распространения христианства в Малой Азии (Неокесарии). Сам св. Василий Великий позднее писал к неокесарийцам (письмо 204, 6): «О вере же моей какое доказательство может быть яснее того, что воспитан я бабкою, блаженною женою, которая по происхождению ваша. Говорю о знаменитой Макри-

Nazianze. Discours 42–43 / Ed. par J. Bernardi // Sources chretiennes. N 384. Paris, 1992. P. 116–307. Учитывается также и старое издание, содержащее ряд ценных комментариев: *Gregoire de Nazianze. Discourse funebres / Ed. par F. Boulenger. Paris, 1908. P. 74–114.*

⁶ Букв.: «тех, которые были [прежде] окружены почитателями (видимо, типа клиентов. – А. С.) и телохранителями (копыеносцами. – А. С.)». Это указывает на очень высокий социальный статус предков святителя.

не, от которой заучил я изречения блаженнейшего Григория, сохранявшиеся до нее по преемству памяти и которые и сама она соблюдала, и во мне еще с малолетства напечатлевалась, образуя меня догматами благочестия (*τοὺς τοὺς εὐσεβείας δόγμασιν* ⁷ – «православными догматами»)» ⁸. Это имело в дальнейшем большое значение для формирования богословских взглядов св. Василия ⁹.

⁷ Греческий текст посланий св. Василия цитируется по изданию: *Saint Basil. The Letters / With the English Translation by R. J. Deferrari. Vol. I–IV. London; New York, 1926–1934.*

⁸ Здесь и далее письма свт. Василия Великого цит. по: *Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2008. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3, 4). В сносках приводится общепринятая в науке нумерация писем и глав (через запятую) по изданиям «Патрологии» Миня.*

⁹ См. на сей счет вполне справедливое наблюдение Н. И. Сагарды: «Если принять во внимание, что сам св. Василий Великий выразительно подчеркивает, что он не переменял впоследствии мыслей о Боге, какие прежде имел, но что в нем возрастало то понятие о Боге, которое он приобрел с детства от блаженной матери своей и бабки Макрины, потому что с раскрытием разума он не менял одно на другое, но усовершеншал ими преподанные ему начала, – то этим само собою уже устанавливается, как несомненное, влияние богословских воззрений св. Григория на Василия Великого. Но так как и св. Григорий Нисский, брат Василия Великого, находился под теми же воздействиями и, кроме того, испытал на себе влияние св. Василия Великого, а св. Григорий Богослов, бывший в тесной дружбе со св. Василием, также знал символ св. Григория Чудотворца, то для нас будет совершенно очевидной основательность того мнения, что уверенность, с какою выступают великие каппадокийские богословы, и убеждение их в том, что их воззрения развились у них путем естественного процесса, могут быть объяснены только в том случае, если по достоинству будет оценен факт, что они находились

Вскоре после гонений муж Макрины Старшей умер, а его сын, Василий Старший, женился на преп. Емилии¹⁰. Василий Старший был преподавателем риторики, а позднее (наверное, незадолго до кончины, последовавшей где-то в 341–345 годах) его рукоположили во пресвитера. Благочестивый брак был счастливым и плодоносным: от него родились четыре сына и пять дочерей (или шесть дочерей, ибо точное число детей от брака Василия Старшего и Емилии остается неизвестным). Старшая из детей Макрина Младшая, на-

под влиянием могущественной местной традиции, что их богословие имело корни в почве их родной страны и что живое предание связывало их с высокоуважаемым авторитетом доникейского периода, св. Григорием Чудотворцем, значение которого в области богословия нельзя считать угасшим даже и в IV веке» (*Сагарда Н. И.* Святый Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский: Его жизнь, творения и богословие. Пг., 1915. С. 632–633).

¹⁰ Св. Григорий Нисский в «Послании о жизни святой Макрины» (гл. 2) пишет: «Мать ее (Макрины Младшей. – А. С.) была столь добродетельной, что во всем руководствовалась Божиим повелением и так сильно стремилась к чистой и непорочной жизни, что и брак не избрала бы по своей воле. Но поскольку она была круглой сиротой, а в пору юности цвела такой красотой телесной, что молва о ней побуждала многих искать ее руки, возникла угроза, что если она не соединится с кем-либо по доброй воле, то ей придется вынести какое-нибудь нежелательное оскорбление, потому что обезумевшие от ее красоты уже готовы были решиться на ее похищение. По этой причине, избрав человека известного и уважаемого за безупречность поведения – то есть того человека, возвышенность и благочестие жизни которого были засвидетельствованы всеми, – она нашла в нем защитника своей жизни». Это сочинение цитируется по переводу: *Святитель Григорий Нисский. Послание о жизни святой Макрины / Предисловие, перевод и комментарии Т. Л. Александровой. М., 2002. С. 17. Греческий текст: Gregoire de Nysse. Vie de saint Macrine / Ed. par P. Maraval // Sources chretiennes. N 178. Paris, 1971.*

званная так в честь своей бабки ¹¹ и рано избравшая путь аскетического жития, была сначала главной помощницей матери, а потом стала играть роль своего рода «духовной наставницы» всей семьи, оказав сильное влияние и на св. Василия ¹². Прочие сестры, судя по всему, благополучно вышли замуж, и память церковная о них умалчивает. Из братьев после св. Василия (он был вторым ребенком в семье) родился Навкратий, о котором св. Григорий Нисский пишет, что он «природной одаренностью и телесной красотой, силой, и ловкостью, и способностями» выделялся «среди прочих». «Достигнув двадцать второго года жизни, он представил на суд публики речи собственного сочинения, после исполнения которых весь театр сотрясался от бурного одобрения слушателей. Однако велением Промысла Божиего он презрел все, чем занимался, и удалился от мира для жизни

¹¹ Св. Григорий Нисский пишет: «Некогда же всеми почитаемой в нашей семье была другая Макрина, бывшая матерью моего отца и прославившаяся исповеданием Христа во время гонений, в честь которой и была названа родителями девочка» (Там же).

¹² Св. Григорий Нисский пишет так: «Несмотря на то что она столкнулась с его (Василия. – А. С.) самомнением по поводу своего ораторского дара, и пренебрежением ко всем принятым правилам, и надменным сознанием превосходства над всеми славными людьми провинции, она с такой быстротой направила его на стези истинного любомудрия («привлекла к цели любомудрия», то есть к идеалу монашеской жизни), что он, оставив все мирское тщеславие и презрев тягу к ораторским успехам, сам сделался сторонником той же трудовой и самостоятельной жизни и совершенным нестяжанием стал уготовливать себе беспрепятственный путь к добродетели» (Там же. Гл. 6). Кстати, сам св. Василий о своей сестре и ее влиянии умалчивает.

уединенной и нестяжательной; удалился в некоем сильном порыве духа, не взяв с собой ничего, кроме себя». Проведя в подвижнических трудах пять лет, Навкратий внезапно погиб на охоте – его преждевременная кончина принесла невыразимую скорбь матери и всей семье¹³. Третьим братом был св. Григорий Нисский, а четвертым – св. Петр, ставший впоследствии епископом Севастийским¹⁴. Таким образом, семья св. Василия была, несомненно, выдающейся.

Сам будущий святитель, вероятно, в детстве воспитывался своей бабушкой – Макриной Старшей, унаследовав от нее

¹³ Там же. Гл. 8–9. Как констатирует П. Мараваль в своем примечании к указанному изданию (см. сноску 6), обстоятельства смерти Навкратия достаточно темные (Op. cit. P. 170–171).

¹⁴ Св. Григорий Нисский пишет о Петре: «Он был последним отпрыском родителей, одновременно названным и сыном, и сиротой. Ибо как только он появился на свет, отец ушел из жизни. И тогда старшая из сестер, о которой наш рассказ, забрав его, малое время после самого рождения питавшегося от сосцов у кормилицы, стала вскармливать сама и дала ему наилучшее воспитание, с младенчества приохотив к священным наукам с тем, чтобы не дать его душе уклониться во что-либо суетное. И став мальчику всем: отцом, учителем, детоводителем, матерью, советчицей во всяком добром деле, – она вырастила его таким, что он еще прежде, чем вышел из детского возраста, еще в цветущую пору нежного отрочества уже устремился к высокой цели любомудрия и по природной одаренности приобрел навык во всяком ручном ремесле, без руководителя в совершенстве осваивая любое дело, обучение которому обычно дается с трудом и со временем. При этом он пренебрегал погоней за внешними знаниями, считая достаточным учителем во всякой благой науке природный разум, и так, всегда беря пример с сестры и считая ее образцом всего доброго, в такой степени преуспел в добродетели, что своими достижениями на этом поприще казался ничуть не меньше великого Василия» (Там же. Гл. 12).

многие лучшие черты христианского благочестия. Затем его воспитанием (в Неокесарии) занялся отец – Василий Старший. По словам св. Григория Богослова, «под сим руководством чудный Василий обучается делу и слову, которые вместе с ним возрастают и содействуют друг другу». Затем, после ранней смерти отца, св. Василий отправляется (видимо, около 346 года) в Кесарию Кесарийскую для продолжения своего образования ¹⁵. В Малой Азии Кесария была одним из главных центров образования, и не случайно св. Григорий Богослов называет ее «митрополией наук» («митрополией словесности»); в ней, судя по всему, хорошо было поставлено преподавание риторики. Здесь молодой Василий сразу проявляет необычайные способности и, по свидетельству того же св. Григория Богослова, становится вскоре «ритором между риторами еще до кафедры софиста, философом между философами еще до выслушивания философских положений, а что всего важнее, иереем для христиан еще до священства». Чуть далее Григорий добавляет: «Главным его занятием было любомудрие, то есть отрешение от мира, пребывание с Богом, по мере того как чрез долнее восходил он к горнему, а посредством непостоянного и скоропреходящего приобретал постоянное и вечно пребывающее». Судя по этой характеристике, основной целью молодого Василия

¹⁵ Св. Григорий Богослов сообщает: «Тогда поспешает он в Кесарию для поступления в тамошние училища» (*Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 516*).

было стяжание высшего любомудрия, то есть стяжание Премудрости Божией. Но путь к ней был еще достаточно долгим. Из Кесарии юноша отправляется в Константинополь, где пробыл сравнительно недолго, а затем перебирается в Афины, «обитель наук», по выражению св. Григория Богослова, где остается уже на длительный срок: 349–355 годы¹⁶. Здесь он теснейшим образом сдруживается со св. Григорием Богословом (с которым, возможно, познакомился еще в Кесарии)¹⁷. Вероятно, при первом знакомстве с этим городом и его учителями св. Василия постигло разочарование, ибо его друг говорит: «Когда, надеясь великого, вдруг получаем ожидаемое, тогда кажется сие нам ниже составленного мнения. И Василий подвергся сей же немощи, сделался печален, стал скорбеть духом и не мог одобрить сам себя за приезд в Афины, искал того, на что питал в себе надежды, и называл Афины обманчивым блаженством». Однако благодаря увещанием друга это состояние довольно быстро прошло, да и дружба с Григорием приносила Василию велие

¹⁶ Эта датировка приводится в кн.: *Rousseau Ph. Basil of Caesarea*. Berkeley; Los Angeles; London, 1998. P. 28.

¹⁷ Сам св. Григорий по этому поводу говорит: «Афины приняли нас, как речной поток, – нас, которые, отделяясь от одного источника, то есть от одного отечества, увлечены были в разные стороны любовью к учености и потом, как бы по взаимному соглашению, в самом же деле по Божию мановению, опять сошлись вместе. Несколько прежде приняли они меня, а потом и Василия, которого ожидали там с обширными и великими надеждами; потому что имя его, еще до прибытия, повторялось в устах у многих» (*Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 518*).

утешение¹⁸. Сам Григорий свидетельствует: «Нам известны были две дороги: одна – это первая и превосходнейшая, вела к нашим священным храмам и к тамошним учителям; другая – это вторая и неравного достоинства с первой, вела к наставникам наук внешних. Другие же дороги – на праздники, в зрелища, в народные стечения, на пиршества – представляли мы желающим». Оба друга здесь явно отличались от общего настроения большинства учащихся¹⁹. И опять св. Василий явил свою даровитость: «Каждую науку изучил он до такого совершенства, как если бы не учился ничему другому. У него не отставали друг от друга и прилежание, и даровитость, в которых знания почерпают силу». В результате он стал словно «нагруженным ученостью кораблем», на-

¹⁸ См. у св. Григория: «Когда же, по прошествии некоторого времени, открыли мы друг другу желания свои и предмет оных – любомудрие, тогда уже стали мы друг для друга всё – и товарищи, и сотрапезники, и родные» (*Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 520*).

¹⁹ См.: «Приток огромного числа учащихся, порой из самых отдаленных провинций Империи, создает там характерную атмосферу Латинского квартала: это обычная молодежь, буйная и недисциплинированная, доставляющая беспокойство имперской полиции и законодателям; беззаботная и порой легкомысленная: они тратят время на игры в мяч, они страстно увлечены и другими зрелищами, они придумывают глупые розыгрыши... Понятно, что все это не могло происходить без некоего оттенка безразличности, но не следует слишком плохо думать об учащихся Поздней Империи. В стороне от повес были порядочные юноши, исполненные благочестия и добродетели: тому пример св. Григорий Назианзин и св. Василий в IV веке в Афинах, Захарий Схоластик и Север Антиохийский в конце V века в Бейруте» (*Мару А.-И. История воспитания в античности (Греция). М., 1998. С. 301–302*).

сколько то может вместить человеческая природа. Пора было возвращаться на родину, что и произошло в 355 или 356 году. Возможно, путь туда лежал через Антиохию, где оба молодых человека посещали лекции известного ритора Ливания. На сей счет имеется свидетельство Сократа Схоластика о них: «Проводя первую свою молодость в Афинах, оба они слушали процветавших тогда софистов Имерия и Проклеса, а потом в Антиохии Сирийской посещали Ливания и глубоко изучили риторику» (*Сократ. Церк. ист. IV, 26*)²⁰. Сохранившиеся несколько писем св. Василия к этому известнейшему ритору-язычнику показывают, что добрые чувства к своему учителю святитель сохранил на всю жизнь²¹. Впрочем, существует некоторая неясность относительно то-

²⁰ См.: *Сократ Схоластик. Церковная история*. М., 1996. С. 194. Это же свидетельство повторяется и у Созомена.

²¹ В одном из них (письмо 341) он, например, говорит: «А я теперь, чудный мой, беседую с Моисеем, с Илиею и с подобными им блаженными мужами, которые пересказывают мне свои мысли на грубом языке: и что у них занял, то и говорю; все это верно по мыслям, но не обделано по слогу, как видно и из самого сего письма. Ибо если и выучился я чему у вас, то забылось это со временем». Имеются также и послания Ливания к св. Василию. Правда, подлинность этой переписки иногда подвергалась сомнению некоторыми западными «гиперкритиками», однако здравомыслящие исследователи не поддерживают такой излишний критицизм (по крайней мере, относительно значительной части переписки). О том, что св. Василий учился у Ливания, свидетельствует св. Григорий Нисский (сам также ученик Ливания), который в письме к этому известному ритору называет старшего брата («удивительного Василия») учеником Ливания, а своим «отцом и братом». См. текст и примечание: *Gregoire de Nysse. Lettres / Ed. par P. Maraval // Sources chretiennes. N 363. Paris, 1990. P. 198–199.*

го, когда будущий святитель учился у Ливания. Возможно, что он приезжал (вместе с другом Григорием) к этому ритору в Антиохию, а затем опять возвратился на какое-то время в Афины, но можно предполагать и то, что с Ливанием св. Василий познакомился еще в бытность свою в Константинополе, где Ливаний одно время также преподавал. Но в целом – это вопрос довольно темный в биографии св. Василия.

Окончательный отъезд из Афин он сам объясняет следующим образом в письме к Евстафию Философу (то есть епископу Евстафию Севастийскому): «По молве о твоей философии оставил я Афины, презрел все тамошнее. С такою поспешностью проехал город на Геллеспонте (то есть Константинополь. – А. С.), с какою ни один Улисс не бежал от пения сирен. С удивлением, правда, взирал на Азию, но поспешал к митрополии всех красот (то есть к Кесарии Каппадокийской. – А. С.). Когда же прибыл на родину и, поискав, не нашел там тебя – великое кое для меня приобретение, с этого времени было у меня уже много разных причин, служивших неожиданным препятствием. Непременно надобно было или сделаться мне больным и потому не видаться с тобою, или не иметь возможности ехать вместе, когда отправлялся ты на Восток, а наконец, когда, перенеся тысячи трудов, достиг я Сирии, и там не свидеться с философом, который отбыл к египтянам. Опять надобно было отправляться в Египет, совершить путь дальний и трудный, но и здесь не получить, чего домогался». Это высказывание св. Василия взято из его

первого письма, которое датируется 357 годом и написано в Александрии ²². Евстафий был известным подвижником, одним из родоначальников монашеского движения в Малой Азии, который оказал на св. Василия, как и на всю его семью, большое влияние (позднее они разошлись по серьезному догматическому вопросу о Святом Духе) ²³. Таким образом, данное послание показывает, что св. Василий уже к концу своей учебы в Афинах стал испытывать внутреннее влечение к подвижнической жизни. Однако ему еще предстояли искушения. После возвращения на родину он некоторое время занимался преподаванием риторики и одновременно был адвокатом (эти профессии в древности часто совмещались). В данном случае он следовал по стопам своего отца. Впрочем, светские занятия продолжались сравнительно недолго, хотя расставание с престижной профессией и, соответственно, с видным общественным положением далось

²² См.: *Saint Basile. Lettres*. T. 1 / Ed. par Y. Courtonne. Paris, 1957. P. 3.

²³ См.: *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 163–168. Евстафий по возрасту годился св. Василию в отцы (родился приблизительно в 300 году). Судя по его биографии, в своих воззрениях он отличался неустойчивостью: в молодости примыкал к арианам, а уже под старость стал близок к македонянам, отрицающим Божество Святого Духа. Однако строгий, аскетический образ жизни и, вероятно, личное обаяние привлекали к нему многих христиан, жаждущих высшего совершенства. Ж. Грибомон считает, что Евстафий стал епископом Севастийским в 356 году (и пребывал им до 380 года), но это не совсем увязывается с путешествиями Евстафия, за которым «гонялся» св. Василий. См.: *Gribomont J.* Saint Basile et l'Eglise. Melanges. T. 1. Abbaye de Bellefontaine, 1984. P. 95–106.

нелегко, ибо св. Григорий Богослов замечает, что «Василия, как второго своего строителя и покровителя, удерживает Кесарийский город». Но зов Божий был сильнее всех земных «притяжений»: именно в это время св. Василий принимает святое крещение от престарелого Кесарийского епископа Диания, а затем отправляется в путешествие. Сам он свидетельствует (письмо 223, 2) о том внутреннем преображении, которое и побудило его покинуть родные края: «Много времени потратил я на суету и всю почти юность потерял в суетном труде, с каким упражнялся в том, чтобы уразуметь уроки мудрости, обращенной Богом в юродство; когда же, наконец, как бы восстав от глубокого сна, обратил взор к чудному свету истины евангельской и увидел бесполезность мудрости *князей века сего престающих* (1 Кор. 2:6), тогда, пролив много слез о жалкой жизни своей, пожелал я, чтобы дано мне было руководство к церковному изучению догматов благочестия. И прежде всего предметом моего попечения было произвести некоторое исправление в нраве, развращенном долговременным обращением с людьми дурными. Итак, прочитав Евангелие и увидев там, что действительнейшее средство к усовершению – продать свое имущество, поделиться им с неимущими братьями и вообще не заботиться о сей жизни, не вдаваться душою ни в какое пристрастие к здешнему, пожелал я найти какого-нибудь брата, избравшего этот путь жизни, чтобы с ним переплыть скоропреходящую волну сея жизни. И подлинно многих нашел я в Александрии, многих

в прочих местах Египта, а иных в Палестине, в Келесирии и в Месопотамии; дивился воздержанию их в пище; дивился терпению в трудах, изумлялся неослабности в молитвах, тому, как преодолевали они сон, не уступая никакой естественной необходимости, всегда сохраняя в душе высокий и непорабощенный образ мыслей, *во алыбе и жажды, в зиме и нагоме* (2 Кор. 11:27), не имея привязанности к телу, не соглашаясь употребить о нем сколько-нибудь заботы, но живя как бы в чужой плоти, самым делом показали, что значит быть здесь *пришельцами* (Евр. 11:13) и что значит иметь *жизнь на небеси* (Флп. 3:20). Подивясь сему и ублажив жизнь сих мужей, которые на деле показывают, что носят в теле своем мертвость Иисусову, пожелал и сам я, сколько было мне возможно, сделаться подражателем (ревнителем) оных мужей». Большую роль в этом внутреннем перевороте сыграл, видимо, пример Евстафия Севастийского: позднее они все-таки встретились, и между этим уже известным в христианских кругах епископом и св. Василием установились тесные дружеские отношения (в этой дружбе молодой Василий первоначально был, естественно, «ведомым») ²⁴. Видимо, в конце 356 года св. Василий отправляется в указанное путешествие (точнее паломничество), где и обретает первые уроки иноческого жития.

По словам одного западного ученого, «Василий не был та-

²⁴ Затем св. Василий испытал жестокое разочарование в этой дружбе, о чем свидетельствует его письмо 244, написанное к концу жизни.

ким человеком, который делал бы что-либо наполовину. Когда он предался Богу, то предался Ему всецело»²⁵. Он решает избрать отшельническую жизнь и удаляется в Понт, где уже в родовом поместье Аннеси (Анези, Анниса) подвизались члены его семьи (мать Емилия, сестра Макрина и др.). Но сам св. Василий избирает местом своих подвигов другой берег реки Ирис, куда он вскоре приглашает и своего друга Григория²⁶. С этим важным периодом в жизни св. Василия связаны два его письма, 14 и 2, к св. Григорию Богослову²⁷. В первом из них он весьма поэтически описывает место своего уединения: «Это – высокая гора, покрытая частым лесом,

²⁵ Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви: В 2 т. М., 2001. Т. 2. С. 9.

²⁶ Руфин, описывая это, слишком сильно преувеличивает роль св. Григория (не говоря о хронологической неточности), замечая: «И когда он всего себя посвятил служению Богу, настолько был исполнен любовью к товарищу, что увел Василия с преподавательской кафедры и, взяв за руку, повел за собой в монастырь, и там, как передают, на протяжении тринадцати лет, отложив все светские книги греков, они обращались только к текстам Священного Писания и шли к пониманию их не через собственное толкование, а через писания более ранних писателей и их авторитет: известно, что те и сами приняли правильное знание из апостольского наследия. Особенно изучая их комментарии к пророкам, они тщательно разыскивали сокровища мудрости и знания, заключенные в глиняных сосудах». Текст «Церковной истории» Руфина цитируется по кн.: Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии. С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб., 2005. С. 268. Внутреннее обращение обоих друзей, судя по всему, происходило примерно одновременно.

²⁷ Анализ этих писем и, соответственно, событий жизни двух великих друзей см. в кн.: Pouchet R. Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion. Roma, 1992. P. 93–97.

на северной стороне орошаемая холодными и прозрачными водами. По подгорью ее стелется покатая долина, непрестанно утучняемая влагами из горы. Кругом долины сам собою выросший лес, из различных всякого рода деревьев, служит ей как бы оградой. Ибо немногого не достаёт, чтобы долине, по причине ограждающих ее отовсюду оплотов, походить на остров. С двух сторон прорыты глубокие овраги, а сбоку река, текущая со стремнины, служит также непрерывной и неприступной стеной и луновидными нагибами примыкает к оврагам; то доступы к подгорью заграждены. Один только есть в него вход, которым владеем мы». Далее св. Василий продолжает: «Из всего, что могу сказать о моем убежище, наиболее важно то, что, по удобству положения будучи способно произращать всякие плоды, для меня взращивает сладостнейший из плодов – безмолвие; потому что не только освобождает от городских мятежей, но и не заводит к нам ни одного путника, кроме встречающихся с нами на звериной ловле» (письмо 14, 2). Второе послание посвящено как раз безмолвию, представляя собой и плод первых «исихастских опытов» будущего святителя, и восторженный гимн «исихии». Здесь он, в частности, говорит: «Надобно стараться иметь ум в безмолвии. Как глаз, который, в непрестанном движении, то вертится в стороны, то обращается часто вверх и вниз, не может ясно видеть того, что перед ним, а, напротив того, если хочешь сделать зрение его более ясным, надобно устремить взор на один видимый предмет; так и ум

человеческий, если развлечен тысячами мирских забот, не может ясно усматривать истину» (письмо 2, 2). Затем он, касаясь жизни в миру, пишет: «Каждый день приносит с собою омрачение души, и ночи, получая в наследство дневные заботы, обольщают теми же представлениями. Один только способ избежать сего; это – удаление от всего мира. А удаление от мира состоит не в том, чтобы телом быть вне мира, но чтобы душою оторваться от пристрастия (сочувствия к телу)». Эти два послания показывают, что св. Василий искренне и полностью устремился к тому идеалу «исихии», который был внутренним двигателем возникновения монашества (оставшись таковым и до сих пор в православном иночестве). Подобное решение избрать подвижническое житие определило всю последующую жизнь святителя²⁸. Св. Григорий Богослов вскоре присоединился к Василию. Позднее он в своих письмах (4–6)²⁹ вспоминает об этом периоде своей жизни частично с шуткой, а частично всерьез. Из этих посланий видно, что друг Василия испытывал меньший энтузиазм и не столь воодушевлялся «исихией», как сам Василий, хотя, конечно, и он понимал духовную пользу отшельнического жития.

Обычно считается, что в этом понтийском уединении оба

²⁸ См.: *Vischer L. Basilus der Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhundert.* Basel, 1953. S. 20.

²⁹ См. русский перевод: *Свт. Григорий Богослов. Творения.* Т. 2. М., 2007. С. 418–421.

друга и составили известную «Филокалию», то есть выдержки из книг Оригена. Такое убеждение зиждется на одном послании св. Григория Богослова к Феодору, епископу Тианскому³⁰: «Праздник для меня – твое письмо. А еще лучше, что усердием предворяешь время праздника, доставляя мне предпразднество. Таков дар твоего благоговения; а я воздаю тебе важнейшим из всего, что у меня есть, – молитвами». Дальше следует фраза, которая в русском переводе звучит так: «Но чтобы у тебя было нечто на память о нас, посылаю тебе и святого Василия книжку Оригенова „Добротолюбия“, заключающего в себе выбор полезного для любителей словесности». Однако греческий текст не столь однозначен³¹ и может предполагать несколько иной перевод: «Но чтобы у тебя было нечто на память о нас, то есть [обо мне] и святом Василии, я посылаю книжку „Филокалии“ Оригена, содержащую выдержки, полезные для любителей словесности». Другими словами, здесь нет точных указаний на то, что «Филокалия» была составлена святыми Василием и Григорием³². Потому это позднее послание (оно датируется 383 годом) св. Григория вряд ли может служить ясным и непререкае-

³⁰ Русский перевод: Там же. С. 493. Греческий текст: *Origene. Philocalie*, 1-20. Sur les Ecritures / Ed. par M. Harl // Sources chretiennes. N 302. Paris, 1983. P. 170.

³¹ Ἦνα δὲ τι καὶ ὑπόμνημα παρ' ἡμῶν ἔχῃς, τό δ' αὐτό καὶ τοῦ ἁγίου Βασιλείου, πικτίον ἀπεστάλκαμέν σοι τῆς Ὁριγένους Φιλοκαλίας ἐκλογάς ἔχον τῶν χρησίμων τοῖς φιλολόγοις.

³² См. на сей счет анализ послания у М. Арль: *Origene. Philocalie*, 1-20. Sur les Ecritures. P. 20–24.

мым свидетельством в пользу того, что оба друга были составителями «Филокалии», создав ее в понтийском уединении. Конечно, они читали сочинения Оригена и знали их – об этом говорит, например, Созомен: оба друга, «презрев софистику и судебное ораторство, избрали жизнь любомудрственную по закону Церкви. Посвятив несколько времени изучению языческих философов, а потом ревностно занявшись изъяснением Священного Писания по книгам Оригена и других, частью предшествовавших ему, а частью следовавших за ним знаменитых истолкователей библейских книг, они в свое время оказали великую пользу единомышленникам отцов Никейских»³³. Судя по этому сообщению, Ориген был одним из христианских писателей, изучаемых святыми Василием и Григорием, и ни о каком, даже легком, «оригенизме» их не может быть и речи. В общем же, согласно приведенным источникам, мы можем только констатировать, что в уединении оба будущих святителя не только пре-

³³ Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. С. 410. Ср. у Сократа: оба друга, «оставив софистику, избрали жизнь уединенную. Познакомившись несколько с философскими науками с помощью тогдашнего Антиохийского преподавателя их, они вскоре за тем собрали книги Оригена и по ним учились изъяснять Священное Писание, ибо слава Оригена распространялась по всей вселенной. Изучая его сочинения, они сильно оспаривали ариан, и хотя ариане, в подтверждение своего учения, сами, как казалось, свидетельствовали Оригеном, однако те обличали их и показывали, что они не понимают мудрости Оригена» (*Сократ Схоластик. Церковная история. С. 194*). Но, как кажется, Сократ явно преувеличивает значение Оригена в становлении мирозерцания свв. Василия и Григория.

давались подвижническим трудам и молитвам, но и занимались Священным Писанием, изучая также творения предшествующих христианских писателей; некоторое время (надо полагать, не очень продолжительное) они уделяли и сочинениям античных философов.

Впрочем, отшельническое житие св. Василия продолжалось недолго (вероятно, 358–359 годы). Предположительно, в конце 359 года он возвращается в Кесарию, и епископ Дианий приближает молодого подвижника к себе, имея в виду вскоре рукоположить его. У св. Григория есть замечание, что Божие человеколюбие «не спешно возводит его на степень, не вместе оmyвает и умудряет, что видим ныне на многих желающих предстоятельства, достаивает же чести по порядку и по закону духовного восхождения». Это высказывание выявляет серьезную внутреннюю подготовленность Василия к священническому сану. Иногда считается, что в 360 году он, вместе с епископом Дианием, который уже посвятил его во чтеца, посещает Константинополь, где состоялся Собор (или *colloquium*, как называет его А. Спасский), результатом которого было подписание так называемой «Никской формулы», в которой запечатлены были характерные черты «омийства»³⁴. Но насколько достоверен факт участия молодого Василия в этом Соборе, сказать трудно: у нас

³⁴ О сложных перипетиях этого времени см.: *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. М., 1995. С. 401–406; *Hefele Ch. J.* Histoire des conciles d'après les documents originaux. T. I, 1. Paris, 1907. P. 956–959.

есть только весьма смутное указание арианского церковного историка Филосторгия (*Филосторгий. Церк. ист.* II, 12) на некоего «другого Василия», участвующего в Соборе, – связывать данное указание с личностью будущего святителя очень трудно. Однако можно с достаточным основанием предполагать, что Дианий, наряду с другими присутствовавшими в Константинополе епископами, подписал на Соборе вероопределение («Никскую формулу»), не созвучное православному исповеданию (то есть Никейскому символу веры). Именно это событие послужило, скорее всего, причиной того, что св. Василий, после возвращения Диания, покидает Каппадокию и опять уезжает в свое уединение в Аннеси³⁵. Впрочем, сам святитель (письмо 51) отвергает как подлую клевету слух, будто он предал анафеме «блаженного Диания». По его словам, «с первых лет жизни воспитывался я в любви к Дианию и, взирая на сего мужа, видел только, как он почтен, как величественен, сколько имеет в лице священнолепия». Восхваляя своего епископа, Василий, правда, признается, что «перед кончиною его жизни, со многими из боящихся Господа в отечестве моем, скорбел я о нем тяжкою скорбью за подпись под изложением веры, принесенным из Константинополя Георгием. Потом по кротости нрава и по скромности он, чтобы удостоверить всех, призвал нас, уже

³⁵ См.: *Fedwick P.J. Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Part I / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 7.*

впав в болезнь, от которой умер, и сказал: „Свидетельствую перед Господом, что, хотя в простоте сердца согласился я на принесенную из Константинополя грамоту, однако же нисколько не имел мысль отвергать веру, изложенную Никейскими святыми отцами“». Как говорит св. Василий далее, «после такого удостоверения, уничтожив всякое сомнение в сердце, приступили мы... к общению с ним и прекратили свою скорбь». В 362 году Дианий отошел ко Господу, и его преемником по кафедре стал Евсевий.

Служение св. Василия в сане пресвитера и епископа

Новый Кесарийский предстоятель, Евсевий, «занимал высшую гражданскую должность в городе и отличался многими доблестями душевными, но не был еще запечатлен Божественным крещением и потому не желал покориться избранию народному, сознавая трудность архипастырского служения, особенно в тогдашнее смутное время. Но народ, взяв его против воли, при содействии военной силы, вступившей тогда в город, представил епископам, убеждая их и даже насильно требуя, чтобы избранного сподобили Таинства и нарекли архиереем»³⁶. Вскоре после хиротонии Евсевий ясно осознал необходимость в верном и знающем по-

³⁶ *Архимандрит Агапит. Жизнь святого Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, и его пастырская деятельность. СПб., 1873. С. 142.*

мощнике, которого он и нашел в лице св. Василия. Последний был рукоположен во пресвитера либо в том же 362 году, либо не намного позже – в 364 году ³⁷. Судя по письму св. Григория Богослова (письмо 8), сам св. Василий не очень желал этого рукоположения ³⁸, однако быстро смирился с ним. Вскоре между недавно рукоположенным пресвитером и его епископом начались разногласия. Напрашивается предположение, что инициатива конфликта исходила от Кесарийского предстоятеля, потому что тот же св. Григорий Богослов в одном из своих посланий (16-е) к Евсевию (их всего три) замечает: «Если обойдешься с ним (Василием. – А. С.) как должно, то он будет служить тебе» ³⁹. В результате возникшего конфликта св. Василий удалился в Аннеси (вероятно, в 363 году). Трудно сказать, сколь долго продолжалось на этот раз уединение св. Василия, но можно предположить, что срав-

³⁷ Большинство исследователей склоняется к первой дате (см: *Pouchet R.* Op. cit. P. 130).

³⁸ Св. Григорий пишет: «И ты взят в плен, как и я включен в список; потому что оба мы принужденно возведены на степень пресвитерства, хотя домогались и не этого. Ибо достовернее всякого другого можем засвидетельствовать друг о друге, что нам по сердцу любомудрие тихоходное, которое держится низу. Но хотя, может быть, и лучше было бы, если бы не случилось с нами этого, или не знаю, что и сказать, пока не уразумею домостроительства Духа; однако же, поелику это случилось, как мне по крайней мере кажется, надобно терпеть, особливо приняв во внимание время, которое уже развязало языки многим еретикам, надобно терпеть и не посрамить как надежду возложивших на нас свое упование, так и собственную жизнь свою» (*Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 422*).

³⁹ Там же. С. 430.

нительно недолго: где-то в 364 году состоялось его примирение с Евсевием, в котором главную роль сыграл св. Григорий Богослов⁴⁰, и молодой пресвитер опять вернулся в Кесарию.

Ситуация для христианской Церкви на Востоке в то время была отнюдь не благоприятной: правящий здесь император Валент, в отличие от западного императора Валентиниана, явно тяготел к арианству. По словам Сократа Схоластика, он, еще до восшествия на престол, «был более расположен к учению арианскому. Это предубеждение получил он оттого, что крещен предстоятелем арианской церкви в Константинополе Евдоксием». Поэтому, когда он стал одним из двух императоров, то, «предположив возвысить общество ариан, был жесток к разномыслящим»⁴¹. Говоря более точно, Валент всячески поддерживал догматическое течение «омиев» (исповедовавших *подобие* Сына Отцу)⁴², ко-

⁴⁰ Ср. наблюдение: «Св. Григорий и письменно, и личными беседами примиряет их между собой и в лице св. Василия возвращает архиепископу незаменимого помощника, а Кесарийской церкви – твердого защитника Православия против нападений еретиков» (*Свящ. Николай Виноградов. Догматическое учение святого Григория Богослова // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 651*).

⁴¹ *Сократ Схоластик. Церковная история. С. 169.*

⁴² Ср. суждение В. В. Болотова: «Церковная политика Валента имела целью объединить Восток под гегемонию „омиев“. Партии, не имевшие общения с „омиями“, подвергались преследованию. Сам Валент старался личным влиянием действовать в интересах „омиев“. Нередко он, прибыв в какой-либо город, пользуясь произведенным им на народ впечатлением, ставил епископу альтернативу: общение с „омиями“ или изгнание» (*Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 86*).

торое в строгом смысле слова вряд ли можно назвать подлинно арианским, но которое, конечно, ближе стояло к учению Ария, чем к учению защитников Никейского символа веры⁴³. Имеется одно интересное повествование у Созомена, который сообщает, что Валент, следуя из Никомидии в Антиохию, прибыл в Каппадокию и здесь, по своему обыкновению, стал ревностно преследовать правомыслящих и их церкви передавать арианам. Таким противоположным действиям императора способствовало то обстоятельство, что Василий в это время поссорился со своим епископом и удалился в Понт, где стал жить с монахами, любомудрствующими там. Созомен передает мнение большинства, и особенно людей влиятельных и мудрейших, что причиной разрыва был Евсевий. Императору и сопровождающим его всегда арианствующим епископам такое положение было на руку. Однако как только Василий услышал о прибытии императора, то он сразу же покинул Понт, вернулся в Каппадокию, примирился с епископом и укрепил Церковь своими беседами. Валент и еретичествующие епископы вынуждены были покинуть Каппадокию, не добившись здесь никакого успеха⁴⁴. Источники

⁴³ Основу течения «омийства» заложили Евсевий Кесарийский и Евсевий Никомидийский. Об отличии «омийства» от собственно арианства и позднейшего аномейства см.: *Самуилов В.* История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890. С. 42–53.

⁴⁴ См. русский перевод: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 405–407. Греческий текст по изданию: *Sozomene. Histoire ecclesiastique. Livres V–VI* / Ed. par J. Bidez et G. G. Hansen. Introduction et annotation par G. Sabbah //

не сообщают, состоялась ли в тот раз личная встреча Валента со св. Василием, но судя по всему, нет.

Примерно в это же время св. Василий вступает в литературную полемику с аномейством: его главный догматический труд «Против Евномия» датируется приблизительно 360–366 годами ⁴⁵. Евномий, вместе со своим учителем Аэтием (или Аэцием), был главным представителем еретического течения аномейства (или «неоарианства»), которое являлось крайним развитием предшествующего арианства ⁴⁶. По словам русского церковного историка, «Аэций первый сделал опыт диалектического обоснования системы Ария» ⁴⁷. Исходным пунктом такого обоснования стал тезис, что сущность Божия выражается понятием «нерожденность», и постигая это, мы постигаем и само существо Божие. Далее, по свидетельству св. Епифания, этот еретик высказывался следующим образом: «Я так отлично знаю Бога и так понимаю Его, что столько не знаю себя, сколько знаю Бога» ⁴⁸. Вторым тезисом следовало утверждение, что понятие «нерож-

Sources chretiennes. N 495. Paris, 2005. P. 314–316.

⁴⁵ Некоторые исследователи датируют его более узкими рамками 363–365 годов. См. предисловие к изданию: *Basile de Cesame. Contre Eunome suivi du Eunome Apologie*. T. 1 / Ed. par B. Sesboue, G.-M. de Durand et L. Doutreleau // Sources chretiennes. N 299. Paris, 1982. P. 44.

⁴⁶ О генезисе аномейства см.: *Kopecek Th. A History of Neo-Arianism*. Cambridge (Mass.), 1979. P. 76–197.

⁴⁷ *Самуилов В.* Указ. соч. С. 31.

⁴⁸ Творения иже во святых отца нашего Епифания, епископа Кипрского: В 6 ч. М., 1882. Ч. 5. С. 53.

денности», прилагаемое только к Отцу, означает невозможность для Сына быть подобным по сущности Отцу (а тем более быть единосущным Ему) или происходить из нее, ибо Сын так же изменяем по природе, как и все прочие твари. Поэтому, по оценке исследователя Хенсона, рационализм – самая характерная черта мирозерцания Аэция⁴⁹. Евномий, став учеником Аэция⁵⁰, развил его тезисы.

В частности, тезис о постижимости сущности Божией, связанный со своеобразной теорией имен, обрел у него полное раскрытие. Евномий, человек от природы одаренный, сумел, несмотря на то что был выходцем из низов, получить весьма солидное образование, стать опасным для своих оппонентов диспутантом, которого трудно было одолеть в словесных баталиях, и занять довольно видное место в христианском обществе IV века⁵¹ Основные положения своего лже-

⁴⁹ См.: *Hanson R. E. C. The Search for the Christian Doctrine of God. Edinburgh, 1993. P. 611.*

⁵⁰ По словам арианского церковного историка Филосторгия, «Евномий, по слуху о мудрости Аэция, пришел из Каппадокии в Антиохию и обратился к Секунду, а тот познакомил его с Аэцием, который в то время жил в Александрии. Оба они поселились вместе: один как наставник, другой как наставляемый в Божественных Писаниях» (см.: *Георгий Пахимер. История о Михаиле и Андронике Палеологах // Патриарх Фотий. Сокращение церковной истории Филосторгия. Рязань, 2004. С. 381).*

⁵¹ На некоторое время он даже стал епископом Кизическим, но за свои еретические взгляды был изгнан с кафедры паствой. О жизни Евномия см.: *Hanson R. E. C. Op. cit. P. 611–636.* По словам Филосторгия, большого почитателя Евномия, он «с тех пор как удалился из Кизики, во все остальное время жизни даже не священнодействовал; хотя из единомышленных с ним епископов не было

учения Евномий изложил в небольшом сочинении под названием «Апология»⁵². Именно против этого сочинения и выступил св. Василий. Так началась его борьба с арианством, которая продолжалась всю жизнь⁵³.

Служение св. Василия в сане пресвитера связано и с еще одним ярким эпизодом – оказанием помощи страждущим в период обрушившегося на Каппадокию голода весной и летом 369 года⁵⁴. Бедствиям этого времени посвящена восьмая «Беседа» св. Василия. Архимандрит Агапит, парафразируя её и привлекая другие источники, описывает бедствия так: «Зима была чрезвычайно холодная и без снега, вследствие чего весь посеянный с осени хлеб вымерз. С наступления весны и в продолжение всего лета небо было безоблачно, ясно, зной палящего солнца до того силен, что земля трескалась и луч солнечный свободно проникал в глубины расселин. Но при таком изнурительном для всего живущего зное солнечном в продолжение всей весны и лета земля не оросилась ни одною каплею дождя. Следствием всего этого было то, что все травы погорели, хлебные семена, посеянные весною, или не взошли, или при самом своем появлении

ни одного, кто бы без его согласия совершил какое-либо церковное дело» (Указ. соч. С. 409).

⁵² Об этом сочинении и его издание см.: *Basile de Cesame. Contre Eunome*. Т. 2 // *Sources chretiennes*. N 305. Paris, 1983. P. 179–299.

⁵³ См. Об этом: *Courtonne Y. Un temoine du IVe siecle orientale: Saint Basile et son temps d'apres sa correspondence*. Paris, 1973. P. 107.

⁵⁴ См.: *Fedwick P.J. A Chronology...* P. 16.

засохли, и взор человеческий нигде не встречал зелени, которая бы засвидетельствовала о продолжающейся еще жизни растительного царства на земле. Обильные и неиссыхающие источники оскудели, потоки больших рек до того иссякли, что по ним могли переходить малые дети»⁵⁵. Кроме того, как пишет св. Григорий Богослов, «ниоткуда не было помощи, ни средств к облегчению зла (*букв.*: «никакого лекарства [для исцеления] бедствия»). Приморские страны без труда переносят подобные недостатки, потому что иным сами снабжают, а другое получают с моря. У нас же, жителей твердой земли, и избытки бесполезны, и недостатки невознаградимы, потому что некуда сбыть то, что у нас есть, и неоткуда привезти, чего нет. Всего же несноснее в подобных обстоятельствах бесчувственность и ненасытность имеющих у себя избытки. Они пользуются временем, извлекают прибыль в скудости, собирают жатву с бедствий». Это бедствие, обрушившееся на каппадокийцев, выявило лучшие черты личности св. Василия. Он прилагает все усилия, чтобы облегчить участь страждущих: увещевает богатых поделиться с бедными (часто бичуя обладающих большими средствами своим метким и ясным словом), собирает средства для покупки продовольствия, без всякого сожаления продавая и собственное имущество.

В 370 году умирает Евсевий, который, по словам св. Григория Богослова, «спокойно испустил дух на руках Васи-

⁵⁵ *Архимандрит Агапит. Указ. соч. С. 262–263.*

лия». Казалось бы, вопрос о его преемнике решался сам собою ⁵⁶, но довольно сильная оппозиция, исходившая не только от лиц другого догматического направления, но и от тех, которые преследовали свои собственные корыстные интересы, ставила возможность избрания св. Василия под сомнение. Следует учитывать и тот факт, что Кесария Каппадокийская, будучи митрополией, представляла собою не только важнейшую церковную кафедру, но и являлась одним из главных центров политической жизни в Малой Азии. Разумеется, арианствующие, определявшие тогда религиозную политику в империи, имели серьезные виды на такую выдающуюся кафедру ⁵⁷. Св. Василий хорошо понимал опасность претензий еретиков для судеб Православия в Каппадокии, а поэтому постарался привлечь к избранию на Кесарийскую кафедру (и естественно, в свою поддержку) как можно больше верных Православию и известных своим благочестием епископов и клириков. Пригласил он св. Григория Богослова, но сделал это не совсем обычным способом: известил его, что тяжело болен. Естественно, св. Григорий тут же оправил-

⁵⁶ Тот же св. Григорий сообщает, что после примирения Евсевия со своим пресвитером «все церковное правление перешло к Василию, хотя на кафедре он занимал второе место, ибо за оказанную им благорасположенность получил взамен власть. И было какое-то чудное согласие и сочетание власти: один управлял народом, а другой – управляющим» (*Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 528*).

⁵⁷ См.: *Bonis K. G. Basilios von Caesarea und die Organisation der christlichen Kirche im vierten Jahrhundert // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. P. 303.*

ся в путь. Однако по дороге он узнал истинную причину своего вызова и, несколько обидевшись на друга, повернул назад ⁵⁸ Тем не менее как он сам, так и его престарелый родитель Григорий Старший поддержали избрание св. Василия, и тот стал архиепископом. «Престарелый епископ Назианский (то есть Григорий Старший. – А. С.) и Евсевий Самосатский находились в числе лиц, рукоположивших его» ⁵⁹. Св. Григорий Богослов прислал другу письменное поздравление ⁶⁰.

Архипастырское служение св. Василия проходило отнюдь не безоблачно: испытания с самого начала этого служения подстерегали его со всех сторон. Сразу последовали внутренние нестроения: часть клириков и мирян откололась от

⁵⁸ См. на сей счет его письмо 40 к св. Василию. *Свт. Григорий Богослов. Творения*. Т. 2. С. 442–443.

⁵⁹ Дюшен Л. История древней Церкви: В 2 т. М., 1914. Т. 2. С. 261.

⁶⁰ См.: «Григорий не поехал в Кесарию, вероятнее всего, потому что опасался, что избрание будет сопровождаться интригами и волнением, в которых он как „философ“ не хотел принимать участия. А может быть, он не поехал просто потому, что почувствовал себя оскорбленным и обманутым. Тем не менее Григорий принял участие в избрании Василия: от имени своего отца он послал в Кесарию два письма, в которых поддержал кандидатуру Василия. По этому же поводу он писал Евсевию Самосатскому – тоже от имени отца. Когда же Василий был избран, на хиротонию отправился Григорий-старший: Григорий-младший, верный „философским“ принципам, остался дома. Он, однако, послал Василию поздравление, в котором объяснял причины своего нежелания ехать в Кесарию: „Не поспешил я к тебе тотчас и не спешу., во-первых, чтобы сохранить честь твою и чтобы не подумали, что ты собираешь своих сторонников. во-вторых, чтобы и самому мне приобрести постоянство и безукоризненность“» (*Иеромонах Иларион (Алфеев)*. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1990. С. 51).

вновь избранного епископа ⁶¹; он испытал неприятности и сопротивление даже от своего дяди, епископа Григория ⁵. Серьезная опасность подстерегала св. Василия со стороны власть имущих: в первую очередь она исходила от очень могущественного в то время сановника – префекта претория

Модеста и от самого императора Валента. Источники повествует об этом достаточно противоречиво в деталях, но в главных моментах они совпадают друг с другом. События, судя по всему, разворачивались в 370–372 годах ⁶² Св. Григорий Богослов, как первый по времени описывающий их, свидетельствует, что префект, «который скрежетал зубами на Церковь, принимая на себя львиный образ», призвал к себе святителя и был весьма дерзок с ним, среди прочего называя его просто по имени, а не обращаясь к нему как к епископу. В подобном же дерзком тоне префект задал и главный интересующий его вопрос: почему Василий не придерживается одинакового с царем богопочитания, когда все другие подчинились в этом плане императору? На такой вопрос св. Василий ответил, что он не может поклоняться твари, будучи сам Божией тварью и призванный быть богом [по благодати]. Кроме того, святитель быстро поставил Моде-

⁶¹ Об этом он пишет к Евсевию Самосатскому (письмо 48): «Наши нимало не оказались лучшими для нашего чаяния. Ибо после твоего отбытия, пришедши по стопам твоим, много наговорили и наделали неприятностей („скорбей“) и, наконец, удалились, утвердив у нас разделение».

⁶² См.: *Rousseau Ph. Op. cit.* P. 351–353.

ста на место, заметив, что хотя тот и принадлежит к высшему сословию (то есть к сословию «ипархов» – *illustres*), но его нельзя почитать более Бога. На прямые угрозы префекта подвергнуть его изгнанию, конфискации имущества и т. д. святитель с достоинством отвечал, что у него ничего нет и ему нечего терять. Сановник, изумленный ответами епископа, сказал, что никто никогда не говорил с ним с такой отвагой (с такой уверенной свободой, предполагающей дерзновение по Богу). В ответ услышал: «Наверное, ты никогда не встречался с епископом». Приведенный в замешательство префект, которому св. Василий невольно внушил уважение, поспешил к Валенту предупредить его, что в лице Кесарийского предстоятеля они имеют дело с человеком неустрашимым. После этого настало время изумляться императору: на праздник Богоявления он прибыл в Кесарию и пришел со свитой на богослужение. Здесь он узрел ангельское благолепие, услышал Божии глаголы, произносимые с великим любомудрием епископом, и его необыкновенно благоговейное служение. Сердце императора дрогнуло, однако злые наветы превозмогли, и св. Василию определено было отправиться в ссылку. Но это постановление не было приведено в действие, ибо внезапная болезнь настигла сына императора: Валент, отчаявшись в не приносящих исцеление врачах, обратился к св. Василию – и, по молитвам последнего, больной сын императора получает облегчение. Правда, Валент затем опять поручает его опеке людей неправославного образа мыслей, и

сын вскоре умирает. Так описывает эти знаменательные события св. Григорий Богослов ⁶³.

Несколько в ином плане описывает встречу св. Василия с Валентом блж. Феодорит в своей «Церковной истории» (IV, 19)⁶⁴ Здесь говорится, что Валент послал к Каппадокийскому архипастырю, именуемому «светилом вселенной», префекта, который стал ласково уговаривать св. Василия вступить в общение с арианствующими и не противостоять большинству епископов «ради малых догматических тонкостей», обещая святителю взамен дружбу императора. На это тот отвечал: «Напитанные Божественными учениями не согласятся уступить из Божественных догматов ни одной буквы и, если бы понадобилось, потерпят за нее все виды смерти». Далее следует описание несчастий, обрушившихся на семью императора (помимо болезни сына, упоминается и тяжелый недуг императрицы), а затем Феодорит останавливается на встрече Валента со св. Василием, во время которой святитель «много говорил ему о Божественных догматах». Император был столь тронут беседованием с Кесарийским архиепископом, что подарил часть своих поместий в этой провинции для пропитания больных и бедных, находящихся на содержании местной церкви. Правда, как отмечает блж.

⁶³ Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 537–538.

⁶⁴ Русский перевод см.: Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. М., 1999. С. 155–157. Греческий текст: *Theodoret. Kirchengeschichte* / Hrsg. von L. Parmentier und F. Scheidweiler. Berlin, 1954. S. 242–246.

Феодорит, во второй свой приезд император все позабыл и опять стал уговаривать св. Василия присоединиться к арианствующим, но, встретив сопротивление, повелел заготовить указ о ссылке упорствующего предстоятеля. Однако подписать указ не смог, ибо все приносимые ему трости ломались. Валент увидел в этом перст Божий и перестал докучать св. Василию. Примерно в том же духе выдержано и повествование Созомена ⁶⁵.

Описанный столь детально разными древнецерковными писателями эпизод встречи св. Василия с Валентом действительно очень важен, ибо проливает свет на характернейшую черту личности святителя – его непреклонное стояние за истину Православия. Поэтому нет ничего более ошибочного, как видеть в нем прежде всего гибкого и изощренного политика ⁶⁶, ибо «главным своим делом св. Василий считал защиту православной веры от еретической смуты и восстановление церковного мира» ⁶⁷ Эта главная забота святителя о сохранении православной веры находит отражение и в его пе-

⁶⁵ См.: Церковная история Эвмия Созомена Саламинского. С. 407–409.

⁶⁶ Такое видение, например, не чуждо А. А. Спасскому, который противопоставляет св. Василия св. Афанасию Великому и говорит: «Ничего героического в характере Василия не было; самое время, в какое он жил, уже не способно было порождать героев. Это был скорее опытный дипломат и светский епископ» (Спасский А. А. История догматических движений. С. 475–476).

⁶⁷ Скурат К. Е. Воспоминания. Труды по патрологии (I–V века). Яхрома, 2006. С. 336.

реписке ⁶⁸. Следует констатировать, что ситуация в Церкви во все время архиерейского служения св. Василия была угрожающей, особенно для христианского Востока, где православные выдерживали постоянный натиск арианствующих, которых активно поддерживала светская власть. Можно привести выдержки из двух писем св. Василия (90, 1 и 92, 2), адресованных западным христианам, – оба послания ярко свидетельствуют о печальном положении Православия на греческом Востоке. В одном святитель пишет: «В затруднении здешние дела, досточестнейшие братия; и при непрестанных нападениях противников, подобно какому-нибудь кораблю, который среди моря сокрушают один за другим следующие удары волн, Церковь изнемогает, если только не посетит ее вскорости благодать Господня. А наши бедствия известны, хотя бы мы и не говорили о них, потому что ими оглашена уже целая вселенная. Пренебрегаются учения отцов, уничтожаются апостольские предания, в церквях получают силу изобретения нововводителей, люди только хитрословят (*τεχνολογούβιν* ⁶⁹), а не богословствуют, мирская мудрость

⁶⁸ См. на сей счет: *Courtonne Y.* Op. cit. Paris, 1973. P. 94–139.

⁶⁹ Этот глагол (*τεχνολογέω*), как и соответствующее существительное (*τεχνολογία*), обозначающие хитросплетения лукавой мысли и пустые словопрения, были у святых Каппадокийских отцов излюбленными словами, которыми ярко оттенялась суть еретического лжемудрия. Подобная «технология» была особенно характерна для аномеев, и в частности для Евномия. См.: *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978. P. 1392. Не случайно в одной из схоллий к сочинению Дионисия Ареопагита «О Божественных именах» говорится: «Надо вспомнить безумие Ария и Евномия, дерзнувших хитрословить (русский

первенствует, отринув похвалу Креста, пастыри изгоняются, а на их место вводятся *лютые волки*, расточающие стадо Христово (Деян. 20:29). Молитвенные дома стоят пусты, без присутствующих, а пустыни наполнены сетующими. Скорбят старцы, сравнивая древнее с настоящим, а еще более достойны сожаления юноши, не знающие, чего лишены». Не менее яркая картина живописуется святителем и в другом письме: «Не одна церковь в опасности, даже не две или три церкви подвергаются жестокой этой буре – почти от пределов Иллирика до Фиваиды свирепствует зловредная ересь, лукавые семена которой брошены сперва злоименным Арием, а затем были глубоко укоренены многими, которые после Ария прилежно возделывали нечестие, и произрастили теперь тлетворные плоды. Догматы благочестия извращены, уставы (θεσμοί) Церкви нарушены: любоначалие людей, не боящихся Господа, кидается за начальственными должностями, и председательство уже явно предлагается в награду за нечестие».

Опасность подобного положения трудно переоценить. А поэтому «для поддержания и в дальнейшем утверждения Православия на Востоке необходимо было прежде всего выяснить действительное положение дел, рассеять общее недоверие восточных епископов друг к другу, создать почву для

перевод неточен: "применять *наши* нормы". – А. С.) о неизреченной и сверхсущей сущности Единородного» (Дионисий *Ареопагит*. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб., 2002. С. 214–215).

взаимообщения и единения несомненно православных. Выполнение этой задачи взял на себя св. Василий, обнаружив при этом большой такт и величайшую снисходительность по отношению к заблуждающимся по неведению, чтобы по возможности не оттолкнуть никого от союза с Церковью, и в то же время с величайшим мужеством защищая истинное учение от покушения на его чистоту со стороны еретиков. С этой целью он вступил в сношение со многими выдающимися епископами того времени: св. Афанасием Александрийским, преемником его Петром, Мелетием Антиохийским, Евсевием Самосатским, Амфилохием Ионийским, Епифанием Кипрским, Асхолием Фессалоникийским, Амвросием Медиоланским, Дамасом Римским и др., побуждая всех к общей единоклубной защите веры, прекращал раздоры между епископами, устраивал, насколько позволяли обстоятельства, собрания епископов, которых знал как православных, старался устранить недоразумения между ними»⁷⁰. Естественно, что, радея прежде всего о единстве Православной Церкви, св. Василий стремился, насколько это было в его силах, сделать так, чтобы епископские кафедры занимали достойные архипастыри. Благодаря в первую очередь ему на кафедру в Икони (бывшей тогда митрополией) избирается св. Амфилохий (двоюродный брат св. Григория Богослова)⁷¹. С молодым епископом, который стал его духовным чадом,

⁷⁰ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV веков. М., 2004. С. 628.

⁷¹ См.: «В конце 373 года в Икони после смерти Фаустина освободилась епи-

у св. Василия сложились самые тесные отношения, продолжавшиеся до кончины Каппадокийского святителя ⁷²

Разумеется, что путь единства Церкви, который торил св. Василий, отнюдь не был усеян розами: многочисленные опасности и искушения подстерегали его здесь. Одним из таких искушений был конфликт Кесарийского архипастыря с Анфимом Тианским ⁷³. Император Валент, видимо, исходя из чисто управленческих соображений, разделил большую провинцию Каппадокию на две провинции: Каппадокию I с главным городом Кесарией и Каппадокию II, центром которой стала Тиана ⁷⁴. В церковном отношении это име-

скопская кафедра. Жители Иконии обратились к Василию Великому с просьбой дать им епископа. Он отклонил эту просьбу, так как хиротония епископа на Иконийскую кафедру превышала его права. Тем не менее он не остался безучастным в этом деле: он посоветовал жителям Иконии остановить свой выбор на Амфилохии, хотя это и не согласовывалось с каноническими правилами, запрещавшими возводить в сан епископа лиц, не прошедших низших степеней посвящения. Таким образом, Василий был, хотя и непрямым, но все же главным виновником посвящения Амфилохия» (Попов И. В. Труды по патрологии: Святые отцы II–IV вв.: В 2 т. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 241).

⁷² Подробно см.: *Pouchet R.* Op. cit. P. 405–439.

⁷³ См.: *The Church in the Christian Roman Empire* / Ed. by J. R. Palanque, G. Bardy etc. Vol. I. The Church and the Arian Crisis. London, 1949. P. 338–330.

⁷⁴ Город этот, находившийся на берегу большой реки, был очень удобно расположен: близ Киликийских ворот в горах Тавра, через которые осуществлялся переход из Киликии в Каппадокию. В области Тианы было очень сильно язычество, и хотя во II–III вв. сюда проникало христианство «и в гонения Диоклетиана многие из христиан пострадали за Христа, истинному христианскому учению тианцы не были глубоко преданы: во времена арианствующего императора Валента был здесь собор в пользу арианского учения. Разделивши Каппадокию на

ло следствием тот факт, что Анфим, бывший до того в подчинении у Каппадокийского епископа, стал митрополитом (и весьма властным митрополитом). И вскоре между двумя митрополитами началась бесполезная борьба по «перетягиванию каната» церковной власти. Одной из невольных жертв этой борьбы стал св. Григорий Богослов, рукоположенный св. Василием во епископа Сасимы – бедного и забытого Богом уголка в Каппадокии; в результате этого рукоположения между старинными друзьями произошло серьезное недоразумение ⁷⁵.

Глубокую озабоченность св. Василия вызывала и ситуация в Антиохийской церкви, связанная с так называемой «Антиохийской схизмой» ⁷⁶. Сам он в своем письме к св. Епифанию Кипрскому (258, 3) на сей счет пишет: «Что касается церкви Антиохийской – разумею же единомысленную с нами, – то даст Господь увидеть ее некогда соединенной! Ибо она в опасности всего скорее внять наветам врага, который злобится на нее за то, что там в первый раз водворилось наименование христиан. И как ересь там отделяется от Православия, так и Православие делится само в себе». Истоки указанной «схизмы» восходят еще к 330 году, и она

две части, Валент сделал город Тиану митрополией второй Каппадокии» (*Терновский Ф. А. Очерки из церковно-исторической географии: Области восточных патриархов Православной Церкви до IV века. Казань, 1899. С. 250–251*).

⁷⁵ Подробно см.: *Свящ. Николай Виноградов*. Указ. соч. С. 654–656.

⁷⁶ См.: Ortiz de Urbina I. Nicee et Constantinople // *Histoire des conciles oecumeniques*. T. 1. Paris, 1963. P. 156–163.

продолжалась около полувека. Когда приблизительно в 330 (или 328) году первой жертвой «антиникейской реакции» стал св. Евстафий Антиохийский, отправленный в ссылку, то арианствующие завладели этой одной из самых важных в христианском мире кафедр. Однако в Антиохии продолжала существовать и небольшая группа православных («евстафиан»), которую впоследствии возглавил пресвитер Павлин (позднее он был рукоположен во епископа Антиохийского), – именно эту группу поддерживал Рим и весь западный епископат. Когда в 360 году Евдоксий перешел с Антиохийской кафедры на Константинопольскую, то на освободившееся место был избран св. Мелетий ⁷⁷ – человек по характеру необычайно кроткий и заботливейший архипастырь. Это избрание на некоторое время удовлетворило как православных, так и арианствующих ⁷⁸, но затем св. Мелетий стал явно неугоден последним и несколько раз отправлялся в ссылку; в Антиохийской церкви возобладал, по выражению

⁷⁷ О нем см.: Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 949–951.

⁷⁸ Как говорит блаж. Феодорит, «в ту пору святой Мелетий, управляющий одним армянским городом, недовольный необузданностью своих подчиненных, удалился на покой и жил в другом месте. Ариане предположили, что он единомысленен и разделяет их учение („общник их догматов“, а потому упростили Констанция вверить ему бразды управления Антиохийской церковью. Но и защитники апостольских догматов, быв убеждены в здравомыслии великого Мелетия касательно учения веры, вполне зная чистоту (букв.: «светлость») и богатство добродетелей, согласились также на его избрание» (Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. С. 115).

блаж. Феодорита, «покровитель ереси Евзой» ⁷⁹. По своим догматическим воззрениям св. Мелетий примыкал, скорее всего, к «омиусианству», о чем свидетельствует его проповедь, сохраненная св. Епифанием ⁸⁰. Для Каппадокийского святителя он был естественным союзником, и не случайно в приведенном выше письме к св. Епифанию св. Василий говорит об Антиохийском архипастыре так: «Мелетий первый стал дерзновенно за истину и добрым подвигом подвизался во времена Констанция, и церковь моя была с ним в общении, наиболее возлюбив его за крепкое и неуклонное противоборство [ереси]. И я, по благодати Божией, доньше пребываю с ним в общении и пребуду, если угодно сие Богу». Но «евстафиане», возглавляемые Павлином, не хотели идти

⁷⁹ Там же. С. 116.

⁸⁰ См. русский перевод: Творения святого Епифания Кипрского: В 6 ч. М., 1880. Ч. IV. С. 346–355. Греческий текст: *Epiphanius. Panarion* Haer. 65–80 / Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1985. S. 303–308. Здесь св. Мелетий признает, что «Сын Божий есть Бог от Бога и произошел от Отца» бесстрастно и целокупно, являясь «точным Образом Отца». Хотя в этой проповеди св. Мелетия отсутствует специфичное для «омиусиан» обозначение Сына как «подобного по сущности» Отцу, но, по суждению одного православного исследователя, учение о Святой Троице здесь полностью совпадает с этим догматическим течением, которое можно охарактеризовать как «не совсем удавшуюся богословско-теоретическую попытку выразить свое истинно-церковное веросознание в наиболее соответствующих терминах». Поэтому «омиусианство» нельзя считать «полуарианством», то есть обозначать тем термином, который встречается в старых работах (даже у православных ученых): оно было связующим звеном между «староникейцами» и «новоникейцами», особенно между св. Афанасием Великим и свв. каппадокийскими отцами (см.: *Виноградов В.* О литературных памятниках полуарианства // Богословский вестник. 1911. № 12. С. 727–755).

ни на какой союз с «мелетианами». Св. Василий, считая, что единство православных в Антиохии, столь необходимое перед лицом арианской угрозы, может быть достигнуто только совместными усилиями христианского Востока и христианского Запада, четыре раза обращался в Рим для того, чтобы западный епископат изменил свою жесткую и негибкую позицию по отношению к св. Мелетию ⁸¹ Однако «Василию не суждено было завершить задачу своей жизни с полным успехом. Антиохийский раскол не разрешился в единство. Союз с Западом осуществился лишь после его смерти. Но он был подготовлен Василием. А главное, он способен был как никто приобрести „мелетианам“ доверие великого Афанасия, и этот, умирая не в общении с Мелетием, смотрел с благословением на эту группу и видел в ней не врагов, а истинных друзей своего дела» ⁸².

Многообразна была деятельность св. Василия и по внутреннему устройству вверенной ему Богом церкви Каппадокийской. Прежде всего, самые энергичные меры принимаются им к развитию и укреплению монашеской жизни в Малой Азии ⁸³. Светоч идеала подвижнической жизни, который в молодости воодушевлял святителя, никогда не угасал пе-

⁸¹ См.: *Fedwick P.J.* The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea. Toronto, 1979. P. 107–113.

⁸² *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 103–104.

⁸³ См.: *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм. С. 166–174; *Desprez V.* Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Ephese. Abbaye de Bellefontaine, 1998. P. 347–368.

ред очами его, а только делался с годами все ярче, обретал все более ясные черты. Св. Григорий Богослов восхваляет воздержание друга и его довольство малым и говорит, что у него один был хитон и одна была верхняя ветхая риза («рубище»; а «сон на голой земле, бдение, неупотребление омоений составляли его украшение; самую вкусною вечерею и снедию служили хлеб и соль – нового рода приправа, и трезвенное и неоскудевающее питье, какое и нетрудившимся приносят источники». Строгое соблюдение христианского аскетического идеала позволило святителю стать законодателем подвижничества для малоазийских иноков, что, помимо его собственно аскетических сочинений, отразилось и в ряде писем св. Василия (особенно во 2 и 22)⁸⁴ Поэтому св. Григорий замечает, что его другом были устроены «обители девства» (οἱ παρθενῶνες)⁸⁵ и составлены письменные правила для подвижающихся в них. Еще он указывает, что в ту эпоху было много споров относительно «жизни отшельнической и смешанной» (ἐρημικοῦ βίου καὶ τοῦ μῡῆδος)⁸⁶. По

⁸⁴ См.: Courtonne Y. Op. cit. P. 424–455.

⁸⁵ В старом русском переводе стоит «обители дев», но, как отмечает Ж. Бернardi (*Gregoire deNazianze. Discourse 42–43. P. 258–259*), здесь речь может идти и о мужских монастырях.

⁸⁶ В старом русском переводе: «жизни пустынно-общественной». Однако скорее прав Ф. Буланже, констатирующий, что μῡῆδες в данном случае обозначает подвижников, живущих в миру (т. е. «смешанных с миром»), чтобы явить этому миру образцы христианской добродетели (см.: *Gregoire de Nazianze. Discours funebres. P. 104–107*). См. также: *Lampe G. W. H. Op. cit. P. 870; Fedwick P.J. The Church and the Charisma. P. 163.*

словам св. Григория, оба эти вида подвижничества имеют как положительные, так и отрицательные стороны: первый, то есть жизнь отшельническая, характеризуется безмолвием, постоянством и теснее соединяет с Богом, однако здесь подвижающийся особенно подвергается опасности гордыни (то есть ему угрожает быть «не без спеси», поскольку его добродетель не сравнивается постоянно с добродетелью других и не испытывается таким сравнением; второй, то есть «жизнь смешанная», в большей степени деятелен и полезен, но не избегает шумных волнений и беспокойств. Св. Василий же удачно сочетал достоинства обоих видов иночества: построил скиты («аскетерии» – ἀσκητήρια) и монастыри недалеко от тех братий, которые живут в общежитии и миру, но одновременно и привел их в соприкосновение, и разграничил, чтобы и любомудрие не находилось вне общения, и жизнь деятельная не была лишена любомудрия.

Эта характеристика, данная св. Григорием Богословом своему другу как одному из главных зиждителей малоазийского монашества, весьма примечательна. Изучив опыт предшествующих древнехристианских подвижников, св. Василий попытался создать некий идеальный тип иноческого жития, сочетающий в себе лучшие черты как анахоретства, так и общежительного монастыря ⁸⁷ Поэтому святитель, став

⁸⁷ Из древнеегипетских центров монашества к такому типу наиболее приближается, наверное, поселение иноков в Нитрии. См.: Казанский П. С. История православного монашества на Востоке: В 2 т. М., 2000. Т. 2. С. 28–33.

предстоятелем Каппадокийской церкви, серьезным образом преобразил существовавшее до него малоазийское иночество⁸⁸. Судя по всему, св. Василий большое внимание придавал служению монахов миру, поручив им, в частности, попечение о больных и немощных. Позднее церковный историк Созомен (*Созомен. Церк. ист.* VI, 34), повествуя о малоазийских иноках, пишет: «Большая часть их жила общинами по городам и селениям: во-первых, оттого, что еще не освоилась с преданием предков, во-вторых, оттого, что в случае холодной зимы, которая, по свойству тамошней местности, бывает нередко, жить в пустыне казалось им делом невозможным. Славнейшими монахами, как я слышал, были там Леонтий, впоследствии управляющий Анкирской церковью, и Прапидий, который уже в старости епископствовал над многими селениями. Под своим началом имел он также Василиаду (*Βασιλείαδος*), то есть знаменитый странноприимный дом для бедных, построенный Кесарийским епископом Василием, от которого он с самого начала получил и доныне удерживает свое название»⁸⁹.

Важное место в своей архипастырской деятельности св.

⁸⁸ См. нашу вступительную статью к кн.: У истоков культуры святости: Памятники древнецерковной и аскетической и монашеской письменности / Вступительная статья, переводы и комментарии А. И. Сидорова. М., 2002. С. 42–44.

⁸⁹ Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 459. Как отмечают издатели этого сочинения в «Христианских источниках», эта «Василиада» находилась в 1–2 милях от Кесарии и была одновременно гостиницей для странников и больницы (см.: *Sozomene. Histoire ecclesiastique*. P. 432–433).

Василий уделял и нравственному состоянию клира. По словам архимандрита Агапита, «показывая в себе пример всякой добродетели, рачительности об исполнении своих обязанностей, неутомимости в проповедании слова Божия, св. Василий требовал и от подчиненных ему епископов и пресвитеров соответствующих их сану совершенств и чистоты жизни, чтобы они не разрушали соблазнительным примером своей жизни то, что думали создать своим пастырским словом. Узнав, что некоторые из епископов берут с рукополагаемых деньги и, вместо сокрушения о своем незаконном деле, стараются оправдать его тем, что берут деньги не до посвящения, а после посвящения, следовательно, как бы произвольный дар за труд, св. Василий, обличив их грех, угрожал отлучением от алтаря, если бы впредь повторились такие нечестивые дела»⁹⁰.

В переписке святителя это попечение о высоком нравственном достоинстве клириков прослеживается постоянно, и в данном отношении характерно, например, письмо 54, в котором он скорбит о нарушении отеческих канонов, строгое соблюдение которых необходимо при рукоположении клириков. Естественно, что святитель заботился и о нравственности мирян, постоянно окормляя и духовно назидавая свою паству. Материальное положение ее также было предметом постоянных попечений святителя. И не случайно св. Григорий Богослов восхваляет «человеколюбие, пи-

⁹⁰ *Архимандрит Агапит. Указ. соч. С. 398.*

тание нищих и вспомоществование человеческой немощи» своего друга. В общем можно сказать, что в истории Православной Церкви, преизобилующей яркими и многообразными примерами высокой святительской и первосвятительской деятельности, служение св. Василия в сане епископа является одним из лучших и чистых образцов для каждого архипастыря и ни у кого не вызывает сомнения в своей безупречности⁹¹

Напряженное архипастырское служение св. Василия подорвало его и так слабое здоровье. Как пишет один православный ученый, «суровый, аскетический образ жизни, тяжесть его трудов и борьбы разрушительно отзывались на его духе и теле. В письмах его, писанных во время его епископства, слышится постоянная туга душевная, скорбное, угнетенное, тоскующее состояние духа неудовлетворенного и постоянно парализуемого в своих высоких стремлениях враждою и нападениями со стороны врагов Евангелия. Слабый здоровьем от природы, часто тяжело болевший, великий святитель скончался, не достигши и пятидесяти лет, оплаканный всею Церковью, оставив ей в своем лице светлый образ личности высокопросвященной, глубоко благочестивой; архипастыря Церкви истинно мудрого и ревностного, неутоми-

⁹¹ См. признание английского исследователя Янга относительно того, что достижения св. Василия как епископа можно считать огромными (enormous): *Young F. M. From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background.* London, 1983. P. 96.

мого борца за веру и Церковь»⁹². Днем его кончины принято считать 1 января 379 года, хотя некоторые современные западные исследователи предполагают другую дату. Впрочем, это мнение можно проигнорировать как недостаточно обоснованное. Владыка Сергей (Спасский) отмечает: «По сказанию западных писателей, св. тело Василия Великого перенесено во Фландрию крестоносцами в 1099 году, глава же его, по свидетельству Иоанна Комнена, хранилась в Афонской Лавре св. Афанасия. Но иеродиакон Зосима в 1420 году видел его главу в Царьграде в монастыре Панохран (Пречистая Богородицы)»⁹³

⁹² Барсов Н. И. Очерки из истории христианской проповеди. Вып. 3. Представители ораторски-практического типа проповеди IV века на Востоке. Харьков, 1895. С. 7.

⁹³ Архиепископ Сергей (Спасский). Полный месяцеслов Востока: В 3 т. М., 1997. Т. 2. Ч. 2. С. 4.

II. Творения

Жизнь, достаточно короткая и, в зрелом своем периоде, посвященная пастырским и архипастырским трудам, не оставляла святителю много времени для литературных трудов. И тем не менее его творения представляют собой яркую страницу в истории церковной письменности и православного богословия ⁹⁴. По сравнению с двумя другими великими Каппадокийскими святителями, св. Василия иногда называют «человеком дела» ⁹⁵, однако нельзя не признать, что и слово у него не отставало от дела, являя глубину и масштабность богословского видения ⁹⁶. Не случайно св. Григорий

⁹⁴ См. характеристику: «При всей своей богословской и литературной одаренности, св. Василий не был писателем по призванию. И не был систематиком в богословии. Очень немногое он написал без внешних практических поводов и целей. Отчасти это связано, конечно, с тем, что ему пришлось жить в трудные и беспокойные годы и всю жизнь бороться – и не только словом, но и делом – делом прежде и больше всего. Тем не менее его литературное наследие довольно велико» (*Флоровский Г.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 63). Можно, правда, несколько откорректировать это суждение: «писателями по призванию» не было большинство из отцов Церкви, поскольку их литературная деятельность определялась преимущественно «практическими» интересами.

⁹⁵ Так называет его крупнейший католический патролог конца XIX – начала XX века Отто Барденхеве (der Mann der Tat), считая св. Григория Богослова «мастером слова», а св. Григория Нисского – «князем в области мысли» (*Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. III. Freiburg im Breisgau, 1912. S.135).

⁹⁶ Ср. высказывание еще одного современного патролога: «Среди всех погло-

Богослов, хваля друга, замечает, что слово его было [точным] «толкователем мысли», а сочинения услаждали слух как монашествующих, так и подвижников, живущих в миру, как воздерживающихся от внешней деятельности, так и занимающихся ею, предающихся как внешнему любомудрию, так и любомудрию христианскому. О богатой литературной одаренности святителя свидетельствует и такой тонкий ценитель изящной словесности, как св. патриарх Фотий. Он говорит, что св. Василий является замечательнейшим (наилучшим) во всех своих сочинениях; стиль его чист, ясен и силен, а по благочинию и чистоте мысли он никому не уступает первенства. Каппадокийского святителя патриарх называет «любителем» убедительности, приятности (сладости) речи и ее великолепия. Вообще, Фотий считает произведения святителя образцом ораторского искусства, нисколько не уступающим произведениям Платона или Демосфена ⁹⁷ С этой оценкой Константинопольского патриарха совпадает и оценка творений святителя русским патрологом архимандритом Киприаном (Керном): «В своих литературно-богословских и проповеднических творениях св. Василий выделяется ясностью своих мыслей, диалектикой, чистотою своего языка и изысканностью стиля, чем он, конечно, оправдал заслужен-

щающих его время [церковных] задач он остается великим богословом (the great theologian)» (*Quasten J. Patrology. Vol. III. Utrecht-Antwerp., 1975. P. 208*).

⁹⁷ См.: *Photius. Bibliothecae. T. 2 / Ed. par R. Henry. Paris, 1960. P. 109.*

ную славу своих афинских учителей»⁹⁸. Можно еще добавить, что не только изящную изысканность слова, но и свою серьезную светскую образованность св. Василий поставил на служение Церкви. Не случайно его младший брат, толкуя Исх. 12:35–36, замечает: «Многие приносят Божией Церкви, словно дар, полученное ими языческое образование, как, например, Василий Великий, который сумел за годы юности стяжать египетские богатства, а затем принес его Богу и украсил им Церковь – истинную скинию»⁹⁹.

Св. Василий Великий оставил после себя достаточно обширное литературное наследие¹⁰⁰, которое, как и сочинения прочих отцов, ученые обычно подразделяют на подлинные, сомнительные (*dubia*) и неподлинные («псевдоэпиграфы» – *spuria*)¹⁰¹.

⁹⁸ *Архимандрит Киприан (Журбенко)*. Золотой век святоотеческой письменности. Париж, 1967. С. 61.

⁹⁹ *Святитель Григорий Нисский*. О жизни Моисея Законодателя, или о совершенстве в добродетели / Перевод А. С. Десницкого. М., 1999. С. 54.

¹⁰⁰ Перечень сочинений святителя (с краткой аннотацией их) см. в известном справочнике: *Geerard M. Clavis Patrum Graecorum*. Vol. II. Brepols-Turnhout, 1974. P. 140–178 (далее — *CPG*).

¹⁰¹ По поводу последних см. наблюдение А. А. Спасского: «Среди литературных памятников, оставленных нашему времени древней Церковью, особую группу образуют собой так называемые *pseudepigrapha* или *ложнонаписанные*. Этим термином обозначаются сочинения, дошедшие до нас в рукописях под именем какого-либо исторически известного церковного писателя, но на самом деле ему несомненно не принадлежащие, а появившиеся значительно позднее, иногда несколько веков спустя после его смерти. Таких ложнонаписанных сочинений очень много: по большей части они сопровождают собой литературное насле-

Кроме того, среди произведений святителя можно выделить (правда, с некоторой долей условности) несколько групп, исходя из их содержания.

Догматико-полемические творения

На первое место среди них можно поставить сочинение «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия» (далее – «Против Евномия») (CPG 2837), об обстоятельствах написания которого уже было сказано. До сих пор остается спорным вопрос о количестве книг этого произведения. Дело в том, что в достаточно богатой рукописной

дие наиболее знаменитых, пользовавшихся глубоким уважением церковных деятелей, не уступая, а иногда и превосходя своим объемом их подлинные творения. Никто и никогда не задавался целью на основании истории рукописей точно определить условия, способствовавшие возникновению этой массы подложного материала в памятниках древнецерковной письменности, да и такая задача едва ли осуществима ввиду того, что рукописей древних в строгом смысле, современных, например, писателям первых четырех веков, почти не сохранилось. Впрочем, общие причины, вызвавшие рассматриваемое дело, достаточно ясны уже из самой постановки книжного дела в древности. В те века, когда еще не было изобретено книгопечатание и книгу заменяла собой рукопись, которую достать и приобрести было и дорого, и трудно, судьба литературного произведения всецело находилась в руках переписчиков. Переписчиков же было мало, да и те, какие имелись, не отличались желательной опытностью, а иногда и не владели надлежащей грамотностью» (Спасский А. А. Начальная стадия арианского движения и первый Вселенский Собор в Никее: Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 207–208). Можно только отметить, что А. Спасский, вообще находившийся под влиянием протестантского гиперкритицизма, слишком преувеличивает количество «псевдоэпиграфов», но они действительно обычное явление в древнецерковной письменности.

традиции сочинения иногда числятся три, а иногда – пять книг¹⁰² Причем последние две книги его по характеру и стилю явно отличаются от первых трех¹⁰³. Привлекает внимание тот факт, что первое печатное издание «Против Евномия», вышедшее в Венеции в 1535 году, включало только три книги, но затем стали издаваться (до появления критического издания) пять книг.

Однако в XIX веке большинство патрологов пришло к выводу, который А. Спасский суммирует так: четвертая и пятая книги «ни по своей задаче и плану, ни по языку и стилю, ни по частным суждениям, высказанным в них, не могут быть приписаны авторству св. Василия. Они представляют собой произведение ложнонадписанное (*opus pseudoepigraphum*), то есть принадлежащее совершенно другому автору, неудачно скрывавшемуся (или скрытому) под именем Василия и обличавшему себя как общим характером, так и всеми по-

¹⁰² Обзор этой рукописной традиции см. в предисловии к изданию: *Basile de Cesaree. Contre Eunome...* Т. 1. Р. 98–131.

¹⁰³ Ср. на сей счет наблюдение А. Спасского: «Но сколько книг числом оставил Василий против Евномия, об этом молчат все свидетельства, и этот вопрос стал спорным со времени первого издания творений св. Василия и даже ранее. По свидетельству заметки, находящейся перед началом 4-й книги в Cod. Reg. V, уже в средневековой греческой Церкви мнения об этом предмете разделились: „...об этой книге, – гласит заметка, – у многих господствует различное мнение, так как одни приписывают ее св. Василию, другие же отвергают это, хотя и не осуждают [книгу] как бы содержащую в себе что-либо абсурдное“» (Спасский А. А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. СПб., 2005. С. 340–341).

дробностями своего труда»¹⁰⁴. Приговор суровый и, казалось бы, обжалованию не подлежащий. Дело оставалось за малым – определить, по мере возможности, имя настоящего автора. Назывались в качестве наиболее вероятного создателя четвертой и пятой книг Аполлинарий Лаодикийский, св. Амфилохий Иконийский и, наконец, Дидим Слепец¹⁰⁵. Но даже последнее имя, к которому склонялся целый ряд исследователей¹⁰⁶, вызывает определенные сомнения, и едва ли можно утверждать (на уровне более или менее вероятной гипотезы), что Дидим является автором этих книг¹⁰⁷. Более того, один из крупнейших знатоков творчества св. Василия Великого, Б. Пруше, указал, что авторство Каппадокийского святителя относительно четвертой и пятой книг признавалось уже в конце V – начале VI века. Поэтому ученый предположил, что данные книги составляли особое сочинение святителя, которое было в древности присоединено к первым трем книгам «Против Евномия». Таким образом, Б. Пруше признает авторство св. Василия¹⁰⁸. В связи с чем указанные две последние книги «Против Евномия» вряд ли

¹⁰⁴ Снацкий А. Начальная стадия арианского движения. С. 232.

¹⁰⁵ См.: *Basile de Cesaree. Contre Eunome*. Т. 1. Р. 61–64.

¹⁰⁶ С предельной категоричностью (совсем ненужной) высказывается это и в «Православной энциклопедии» (М., 2004. Т. VII. С. 141).

¹⁰⁷ См.: *Bienert W.* «Allegoria» und «anagoge» bei Didymos dem Blinden von Alexandria. Berlin; New York, 1972. S. 10–12.

¹⁰⁸ *Pruche B.* Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des Livres *Contre Eunome IV* et *V* attribués à saint Basile de Cesaree // *Studia Patristica*. 1970. Т. 10. Р. 151–155.

стоит однозначно относить к разряду *spuria*; они скорее принадлежат к *dubia*, то есть к тем сочинениям святого отца, вопрос о подлинном авторстве которых еще не решен.

Обращаясь к самому произведению, следует обратить внимание на зачин его, где говорится: «Если бы все, на кого призвано имя Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа (подразумеваются принявшие святое крещение. – А. С.), пожелали ничего не искать (*παρερχεῖνται* – букв.: «превратно рассуждать»), кроме евангельской истины, довольствоваться же Апостольским Преданием и простотой веры, то и от нас в настоящее время не потребовалось бы слова, а напротив того, и теперь, конечно, возлюбили бы мы то же молчание, какое предпочитали сначала». Приступить же к написанию сочинения, по словам автора, его заставили еретики, которые пытались отрицать Божество Единородного и «этой мирской и суетной мудростью возмущали чистоту и простоту учения Духа Божия». Этими словами св. Василий ясно указывает на то, что собственно «ученое богословие», с его развитым понятийным аппаратом и изысканными умозаключениями, в Православии явление вторичное и, по сути дела, акцидентальное.¹⁰⁹ Подобное так называемое ученое богословие – ме-

¹⁰⁹ Как это верно изрекает один современный духовный писатель, «богословие рождается Церковью и возвращается к ней. Это – излияние духовной жизни и руководство на пути к полноте Царствия. По своей природе богословие, как таинство, находится вне всякой специализации. Оно относится ко всему „народу церковному“. Отцы Церкви – это те, кто „посреде Церкви“ воспел стройную „песнь богословия“. Богословие „воспевается“, произрастает в церковном пространстве

ра вынужденная, порождаемая полемикой с еретиками, а не представляет собою того, что исходит из «субстанции веры». Поэтому святитель, обращаясь к своему оппоненту, замечает (I, 5), что силлогизмы Аристотеля и Хрисиппа не нужны для нашего научения о Боге Слове. Впрочем, понуждаемый суемудрием Евномия, св. Василий четко структурирует свою полемику: он приводит основные тезисы евномиан, а затем последовательно и логично развенчивает их, используя в том числе и свое знание греческой философии. Другими словами, в православном веросознании, согласно св. Василию, *разум* (или «ученое богословие») иерархически ниже *веры*, которая в *простоте* своей предоставляет человеку все нужное для спасения; с другой стороны, этот *разум* дополняет *веру*, будучи с ней единым и созвучным, то есть избегая опасности трансформироваться в суемудрие – той опасности, которой обычно не видят еретики, уготовливая себе вечную гибель.

В данном случае Кесарийский архипастырь во многом следует пути, намеченному еще древнегреческими апологетами и Климентом Александрийским; единодушен он и со своим другом – св. Григорием Богословом. Последний, например, в одном из своих «Слов о богословии» (28, 28), говоря о познании вещей небесных, замечает: «Здесь да

живой общины верующих и приносит здесь плод сторицею. Каждый верующий призван стать „богословской душой“» (Архимандрит Василий. Игумен Иверской Обители на Афоне. Входное. Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева Пустынь, 2007. С. 277).

водит нас вера, нежели разум, если только уразумел ты свою немощь, когда рассматривал ближайшее к тебе и узнал смысл познать то, что превышает разум, а не остаться вовсе земным и преданным земле»¹¹⁰. В другом «Слове» (29, 21) он говорит: «Ибо когда, оставив веру, предпочитаем ей силу разума и надежность („авторитет“ – τὸ ἀξιόπιστον) Духа расторгаем [своими] исследованиями и когда разум [наш] бывает препообежден величием [рассматриваемых] вещей (а это необходимо последует, поскольку исходит из немощного орудия – нашей мысли), тогда что будет? – Немощь разума представляется [нам недостаточностью самого] таинства. И таким образом *истощение Креста* (κένωσις τοῦ σταυροῦ) провозглашается лепотой слова («изыщесством, изысканностью разума» – το τοῦ λόγου κομψόν), как это кажется [апостолу] Павлу (1 Кор. 1:17). Ибо вера есть полнота нашего учения («разума» – ἡ γὰρ πίστις τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου πληρωσις)»¹¹¹. В общем же можно сказать, что подобный иерархический приоритет веры по отношению к разуму характерен не только для Каппадокийских святых¹¹², но и

¹¹⁰ Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 348. Русский перевод несколько исправлен по изданию: Gregoire de Nazianze. Discourse 27–31 (Discourse theologiques) / Ed. par P. Gallay // Sources chretiennes. N 250. Paris, 1978. P. 164.

¹¹¹ Там же. С. 363; Ibid. P. 224.

¹¹² См.: Pelikan J. Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven; London, 1993. P. 215–217.

для всех отцов Церкви ¹¹³. Данную иерархию веры и разума св. Василий неукоснительно соблюдает на протяжении всего рассматриваемого сочинения, стержневая ось которого – православное учение о единосущии Сына и Святого Духа с Отцом.

Тема единосущия трех Лиц Святой Троицы является центральной и во втором догматическом произведении Кесарийского архипастыря – «О Святом Духе» (CPG 2839) ¹¹⁴. Начиная с Эразма Роттердамского принадлежность трактата перу св. Василия иногда подвергалась сомнению, но в настоящее время никто из серьезных патрологов не впадает в подобное сомнение. Сочинение было написано святителем в 374–375 годах и адресовано св. Амфилохию Иконийскому. Как видно из названия, трактат посвящен раскрытию учения

¹¹³ Ср., например, свт. Кирилла Александрийского, который часто «высказывает недоверие к силе разума, особенно если разум остается без поддержки благодати Божией. Предостерегая от преклонения перед разумом, он дает решительное предпочтение вере перед разумом. „Только верою, – говорит он, – должно быть принимаемо то, что выше разума“. „Вера есть как бы вход, ведущий к разумению и открывающий ум восприятию божественного“. „Она питательница разумения“. Поэтому-то св. Кирилл в самом начале несторианских споров подчеркивает, что вопросы, затронутые Несторием, выше сил человеческого разума и напрасно берутся за решение этих вопросов слабыми силами человеческого разума» (*Свящ. Тимофей Лященко*. Значение св. Кирилла Александрийского в истории христианского богословия // Труды Киевской Духовной Академии. 1913. № 5. С. 102).

¹¹⁴ Мы ориентируемся на издание, снабженное солидным предисловием и комментариями: *Basile de Cesaree. Sur le Saint-Esprit* / Ed. par B. Pruchet // *Sources chretiennes*. N 17 bis. Paris, 1968.

о Святом Духе, а это учение долго являлось как бы «темным пятном» в древнецерковном богословии. Что касается доникейской эпохи, то, по констатации русского исследователя XIX века иеромонаха Кирилла (Лопатина), «вера во Св. Духа и исповедание этой веры присущи всему этому времени, но учение о Св. Духе можно находить главным образом только у трех древнецерковных писателей – у Иринея, Тертуллиана и Оригена, причем этими писателями раскрыт был главным образом только вопрос о личном различии Св. Духа от Отца и Сына, и притом без уяснения существенной особенности Св. Духа по происхождению и без отличения ее от личной особенности по бытию Сына Божия; вопроса о единосущии Св. Духа с Отцом и Сыном в этот период только касались, но не раскрывали его; а вопрос об отношении Св. Духа к прочим Лицам Св. Троицы решался иногда субординатически. Неопределенность и неточность языка и неустановленность вопросов, по каким можно и нужно было излагать учение о Духе Святом, завершают собою то общее впечатление, какое выносится из анализа учения о Духе Святом за три первые века, именно – что эта часть христианской догматики за все это время не выходила еще из периода самого начального, так сказать – элементарного, раскрытия и обоснования»¹¹⁵ Правда, подобная «нераскрытость» учения о Святом Духе

¹¹⁵ *Иеромонах Кирилл (Лопатин)*. Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице (сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). Казань, 1894. С. 193. Ср. и наблюдение В. В. Болотова: «О Св. Духе писатели дооригеновского времени говорят вообще мало и в выражениях не всегда отчетливых;

характерна, как отмечается, и для современного православного богословия ¹¹⁶, но следует признать, что в древнецерковном богословии она выступает куда более рельефно. Вопрос о Святом Духе не занимал особо и отцов первого Вселенского Собора, ибо в Никейском символе веры о Нем лишь кратко говорится: «И в Духа Святаго» ¹¹⁷.

Ситуация изменилась лишь в середине IV века, и связано было это изменение с появлением различных форм ереси «духоборов» («духоборцев», «пневматомахов») ¹¹⁸. Помимо собственно ариан, которые, естественно, отрицали Божество Святого Духа, выступили еще так называемые «тропикки», которые были одни из первых «духоборов». Против них и написал свои знаменитые «Послания к Серапиону» свт. Афанасий Великий, где весьма обстоятельно доказал Божество Святого Духа и Его единосущие с Отцом и Сыном ¹¹⁹. К «духоборам» можно отнести и ту часть «омиусиан», кото-

но мысль, что он исходит от Отца *через Сына*, уже имеет в Тертуллиане своего представителя» (Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов: В 4 т. М., 1999. Т. 1. С. 123).

¹¹⁶ «Таинство Третьего Лица Святой Троицы не намного более раскрыто и в современном богословии – „Дух Святой остается Лицом неявленным, сокровенным, скрывающимся в самом Своем явлении“ (В. Н. Лосский). И эта общая сложность катафатического богословия о Святом Духе, присущая всему христианскому богословию, была отмечена уже очень рано» (Максимов Ю. В. Учение о Святом Духе в ранней Церкви. М., 2007. С. 172).

¹¹⁷ Текст символа см.: *Hefele Ch. J. Histoire des conciles*. Paris, 1907. Т. I. Р. 454.

¹¹⁸ См.: Ortiz de Urbina I. *Nicee et Constantinople*. Р. 152–156.

¹¹⁹ Подробнее см.: *Иеромонах Кирилл (Лопатин)*. Указ. соч. С. 194–233.

рые, принимая православную веру в Сына Божиего, не признавали Духа Богом и которые иногда именовались «македонианами»¹²⁰. Македоний, бывший епископом Константинопольским (341–360 годы) и принадлежавший к «омиусианам», после своего низложения «стал учить, – по словам Созомена, – что Сын есть Бог, подобный Отцу и по всему другому, и по существу, а Духа Святого не признавал причастным тех же преимуществ, называя Его *служителем, исполнителем* и другими именами, привычными Божиим Ангелам»¹²¹. У Македония было достаточно много последователей; к ним позднее присоединился и Евстафий Севастийский, который первоначально, вероятно, испытывал колебания в вопросе о Святом Духе¹²². Вообще, к моменту написания св. Василием рассматриваемого сочинения учение о Святом Духе в церковном сознании было определено еще очень зыбко¹²³. Об

¹²⁰ См.: *Бриллиантов А. И.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 217–223.

¹²¹ Церковная история Ермия Созомена Саламинского. С. 296.

¹²² Об этом говорит одна его фраза, передаваемая Сократом: «Я не могу признать Святого Духа Богом, но не смею называть Его и тварию» (*Сократ Схоластик*. Церковная история. С. 127).

¹²³ Ср. суждение на сей счет: «Молчал по поводу божественности Святого Духа не только Никейский собор. В самом Писании, надо согласиться, „Дух не весьма ясно именуется Богом и не так часто упоминается, как сначала Отец, а потом Сын“. Это молчание явилось источником немалых трудностей. Литургическая практика Церкви тоже не давала примеров поклонения Духу или молитвы к Нему» (*Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1: Возникновение кафолической традиции (100–600). М., 2007. С. 202). Правда, вряд ли можно столь категорично, как это делает немецкий исследова-

этом свидетельствует одно высказывание св. Григория Богослова, который, говоря о христианских богословах¹²⁴ замечает, что одни из них называют Святой Дух «Действованием», другие считают Его «тварью», третьи – «Богом», а «иные не решались сказать о Нем ни того, ни другого из уважения, как говорят они, к Писанию, которое будто бы ничего не выразило о сем ясно; почему они и не чтут, и не лишают чести, оставаясь к Нему в каком-то среднем, вернее же сказать, весьма жалком расположении. Даже из признавших Его Богом одни благочестивы только в сердце (*букв.*: «в мысли»), а другие осмеливаются благочествовать и устами»¹²⁵.

Именно эта зыбкость церковного сознания относительно учения о Святом Духе и побуждала, видимо, св. Василия быть предельно осторожным в своих высказываниях о Нем. Поэтому он избирает тактику «домостроительства», которую понимали и которую разделяли далеко не все православ-

тель Хаушильд, утверждать, что до середины IV века в христианском богословии не существовало «тринитарной проблемы» как таковой, поскольку это богословие развивалось в рамках одной «бинитарной схемы», то есть учения об Отце и Сыне, а Святой Дух исключался из богословской рефлексии (см.: *Hauschild W. D. Die Pneumatomachen: Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts. Hamburg, 1967. S. 7*).

¹²⁴ В старом русском переводе эта фраза передана некорректно: «что же касается до мудрецов нашего времени», тогда как речь здесь идет именно о «наших», т. е. христианских, мудрецах.

¹²⁵ *Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 377. Греческий текст: Gregoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours theologiques). P. 284.*

ные ¹²⁶. Слова одного из таких «сугубых ортодоксов» передает в письме к другу св. Григорий Богослов: «Слышал я, как великий Василий богословствовал: об Отце и Сыне превосходно и весьма совершенно и как не легко было бы сказать всякому другому; а в учении о Духе уклонился от прямого пути». Св. Григорию, по его собственным словам, пришлось возражать на подобное обвинение, сравнивая себя самого с другом: «Я стою не на виду, многим неизвестен; иные почти не знают, что мною бывает сказано и даже говорю ли я, поэтому и любомудрствую безопасно. О нем же много речей как о человеке, который известен и сам по себе, и по Церкви. Все сказанное им переходит в общую известность. Около него жестокая битва; еретики стараются ловить каждое голое речение из уст самого Василия, чтобы после того, как все уже вокруг захвачено, и этот муж, единственная почти оставшаяся у нас искра истины и жизненная сила, мог быть изгнан из Церкви, а зло укоренилось в городе и из этой Церкви, как бы из какой засады, разливалось по всей вселенной. Поэтому нам лучше быть бережливыми („домостроительными“) на истину, уступив несколько времени, которое омрачило нас, подобно облаку, нежели ясною проповедью привести истину в упадок. Ибо о том, что Дух есть Бог, нет нам вреда знать и из других речений, приводящих к тому же заключению; потому что истина заключается не столько в звуке, сколько в мысли. Но Церкви великий урон, если с одним

¹²⁶ См.: Kelly J. N. D. *Early Christian Doctrines*. London, 1977. P. 260–261.

человеком будет изгнана истина. Такой бережливости („домостроительства“) не одобрили присутствовавшие, называя ее неблагоприятностью и даже насмешкою над ними». Далее св. Григорий просит друга: «Но ты, божественная и священная глава, научи меня, до чего нам должно простира́ться в богословии о Духе, какие употреблять выражения и до чего доходить в своей бережливости („домостроительстве“), чтобы все это иметь в готовности для противников»¹²⁷.

Этимися причинами и объясняется тот факт, что в своем трактате «О Святом Духе» Кесарийский святитель нигде не называет третье Лицо Троицы Богом и не обозначает четко, что Оно единосущно первым двум Лицам¹²⁸. В этом плане св. Василия Великого иногда невыгодно сравнивают и со св. Афанасием Великим¹²⁹, и со св. Григорием Богословом¹³⁰.

¹²⁷ Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 456.

¹²⁸ Подробно об этом см. предисловие к изданию: *Basile de Cesaree. Sur le SaintEsprit*. P. 79–110.

¹²⁹ «С почина св. Афанасия начинается длинный ряд отдельных трактатов о Духе Святом, по своему характеру близко напоминающих свой первичный образец. Замечательно, что некоторые из этих трактатов не только не возвышаются по своему достоинству над посланиями св. Афанасия к Серапиону, но даже стоят ниже их. С опасением, правда, получить упрек в несправедливости, мы высказываем это даже относительно св. Василия Великого. По нашему мнению, в раскрытии учения о Духе Святом он сделал менее св. Афанасия» (*Иеромонах Кирилл (Лопатин)*). Указ. соч. С. 231).

¹³⁰ Впрочем, справедливо замечание Н. Виноградова: «Если св. Василий Великий некоторое время не мог свободно и открыто выражать свое чистое учение о Боге Духе Святом, в видах собственной и общецерковной безопасности, то св. Григорий Богослов, находясь вне всяких стеснительных условий, имел полную

Несправедливость подобных суждений осознавал как никто другой св. Григорий Богослов, который в защиту своего друга произносит следующие знаменательные слова: «А что Василий преимущественно пред всеми исповедовал Духа Богом, сие доказывается тем, что он многократно, если только представлялся случай, проповедовал сие всенародно, а также и наедине с ревностью свидетельствовал перед теми, которые спрашивали. Но еще яснее выразил сие в словах ко мне, перед которым в беседе о таких предметах у него не было ничего сокровенного. И не просто подтверждал он это, но, что редко делывал прежде, присовокуплял самые страшные на себя заклинания, что если не будет чтить Духа единосущным и равночестным Отцу и Сыну, то лишен будет Самого Духа. Если же кто хотя в этом признает меня участником его мыслей, то открою нечто, может быть, неизвестное многим. Когда, по тесноте времени, налагал он на себя осторожность, тогда предоставлял свободу мне, которого, как почтенного неизвестностью, никто не стал бы судить и изгонять из отечества, – предоставлял с тем, чтобы наше благовествование было твердо при его осторожности и моем дерзновении»¹³¹.

Рассматриваемый трактат состоит из 30 глав, разбивка на которые, вероятно, восходит к древнему времени, если не к самому святому автору его. В первой главе, представляющей

возможность смело выступать на защиту попираемого еретиками православного догмата и, представив его во всем свете, поставить его на высоте христианского богословия» (*Свящ. Николай Виноградов. Указ соч. С. 765*).

¹³¹ Там же. С. 546–547.

собой введение к сочинению, он указывает непосредственную причину написания его: произнося вместе с народом молитвенное славословие Святой Троице, святитель использовал две формулы – слава Богу и Отцу «с Сыном и со Святым Духом» и «через Сына во Святом Духе». В эпоху напряженных догматических споров подобные нюансы часто приобретали большое значение ¹³². Св. Василий прекрасно это понимал, и потому во введении он говорит: «Не мимоходом выслушивать богословские слова, но прилагать старание – в каждом речении и в каждом слоге открывать сокровенный смысл – есть дело не нерадивых в благочестии, но знающих цель нашего призвания, потому что мы обязаны уподобляться Богу, насколько это возможно для естества человеческого. Уподобление же невозможно без ведения; ведение же [приобретается] из наставлений. Слово есть начало научения, части же слова – слог и выражения, а поэтому рассматривать слог не значит удаляться от цели». Тесная связь уподобления Богу и ведения («гносиса»), подспудно предполагающая

¹³² Так, Созомен, описывая столкновение православных и арианствующих в Антиохийской церкви, замечает: «Ибо и теперь, несмотря на обладание их (ариан. – А. С.) тамошними церквами, не весь клир и народ совершенно следует их мнениям, но, по обычаю составляя хоры для прославления Бога, каждый из них в конце песней произносит собственное свое верование (*букв.*: «проявляет собственное свое произволение»): одни величают Отца и равночестного Ему Сына, другие Отца в Сыне, выражая этим предлогом ту мысль, будто Сын занимает вторую степень» (Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 218. Греческий текст: *Sozomene. Histoire ecclesiastique*. Т. 2 // *Sources chretiennes*. N 418. Paris. 1996. P. 172–174).

идею обожения, органично вписывает св. Василия в традицию православного «гносиса», восходящую к самым истокам христианского богомыслия. Так, любимый ученик Господа «не может представить себе, чтобы можно было знать Бога, иметь правильное воззрение на Него и в то же время не определяться всецело этим знанием. Где есть познание Бога, там оно должно открываться во всех делах человека, и видимым знаком этого является соблюдение Его заповедей. Они суть выражение Его святой воли; ими определяется течение жизни, согласной с понятием о Его существе. Единственный путь доказать, что мы знаем Бога, что мы – истинные гностики, состоит в том, чтобы Божественные заповеди признать безусловно обязательными для нас выражениями Божественной воли, которая должна быть осуществлена в нашей деятельности»¹³³. А подобное осуществление и ведет человека к богоподобию. Данные мысли св. Иоанна Богослова (и созвучные ему мысли св. апостола Павла) развил в конце II–III века Климент Александрийский¹³⁴. А затем они стали общим достоянием святоотеческого Предания, одним из выразителей которого и является св. Василий Великий

¹³³ Сагарда Н. И. Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова: Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903. С. 361.

¹³⁴ Подробно см.: Сидоров А. И. Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998. С. 104–112, 128–131.

¹³⁵. Этот православный «гносис» принципиально отличается от кардинально противоположного ему *еретического гностицизма*, который св. апостол Павел называет *лжеименным знанием* (1 Тим. 6:20) и представителей которого св. Ириней Лионский в своем сочинении «Против ересей» (II, 13, 10) определяет как «ложно называемых гностиками» (*falso cognominati gnostici*). Они извратили и узурпировали понятие *γνωσις* («знание», «познание»; мы предпочитаем переводить как «ведение»), оторвав его от *веры* и *любви*, а поэтому их учение является «гносисом не настоящим, не подлинным, а подложным, извращенным, совсем не заслуживающим даже этого имени» ¹³⁶. В отличие от такого «лжеведения», православный «гносис», объемлющий в себе познание Бога, вещей божественных и человеческих, немислим вне теснейшей сопряженности его с верой и любовью. Стержнем такого истинного познания является глубокое убеждение, что «истинный христианский „гносис“ неразрывно свя-

¹³⁵ Можно указать и более поздний пример преп. Максима Исповедника, который, говоря о созерцании и осуществлении добродетелей, рассуждает так: «Из них и божественное подобие показуется – из ведения, говорю, и добродетели – и посредством их хранится достойными непоколебимая любовь к одному лишь Богу, ради которой даруется им боголепно подаваемое достоинство сыноположения – непрестанно *ходатайствовать* к Богу и предстоять [Ему], подаваемое ко умолению [и] Исходатайствующего [им] само божественное подобие» (*Преподобный Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)* / Пер. архимандрита Нектария. М., 2006. С. 11).

¹³⁶ *Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению*. М., 1996. С. 387.

зан с нравственным усовершенствованием христианина – по существу обусловлен совершением „добрых дел“, „хождением во свете“»¹³⁷.

Именно такое *рачение* о православном «гносисе» (неотделимом, естественно, от духовного преуспевания) и заставляет святителя быть предельно внимательным к оттенкам и нюансам богословских высказываний. Различая тонкости употребления предлогов «с» и «в», он суммирует свою позицию в отношении двух упомянутых выше формул славословия Святой Троицы следующим образом (гл. 25): «Мы, в употреблении у верных находя оба речения, обоими пользуемся, будучи уверены, что тем и другим равно воздается слава Духу». Вообще, можно подчеркнуть, что идея равночестия Святого Духа с первыми двумя Лицами Святой Троицы является лейтмотивом всего трактата, причем для Кесарийского архипастыря определение «равночестный» служит эквивалентом и синонимом «единосущного». Примечательно то, что свою аргументацию св. Василий опять направляет против «технологии» ариан (аномеев): по его словам, опираясь на нее, аномееи приходят к выводу, что «иное естество – причины, иное – орудия (οργάνου) и иное – места (τόπου)». Следовательно, согласно их воззрению, «Сын по естеству чужд Отцу, как и орудие чуждо художнику („ремесленнику“), чужд и Дух, поскольку место или время отделены от естества орудий или от естества действующих орудия-

¹³⁷ Там же. С. 391.

ми» (гл. 4). Противостоя этим суждениям радикальных ариан, святитель основывается целиком на Священном Писании и Священном Предании. Помимо того, что здесь, как и в других его творениях, проявляется глубинное знание и понимание Писания, в трактате высказываются и некоторые общие экзегетические положения. Так, прообразовательное (типологическое) толкование является для него само собою разумеющимся и основополагающим принципом подхода к Ветхому Завету, и на сей счет он изрекает (гл. 14): «Прообразование есть выражение (проявление) ожидаемого через подражание, которым незнаменательно („доказательно“) предуказывается будущее. Так Адам – прообразование будущего Адама, а камень прообразовательно есть Христос, а вода из камня – прообразование живоносной силы Слова». Соответственно, подобное прообразовательное толкование для св. Василия неразрывно связано с духовным толкованием. В двадцать первой главе своего труда, изъясняя апостола Павла (2 Кор. 3:14–18), он замечает, что прилепляющийся к голому разумению буквы, что характерно для иудейского толкования, закрывает покровом свое сердце, не понимая, что с Пришествием Христовым прообразования перешли в действительность («истину»). Поэтому обращение к Господу есть духовное созерцание. Это типологическо-духовное толкование, восходя к Новому Завету, является фундаментом всей святоотеческой экзегезы, проявляясь, с различной

интенсивностью, в творениях святых отцов¹³⁸ Впрочем, поставляя столь высоко Священное Писание, святитель отнюдь не пренебрегает и Священным Преданием, считая их равнозначными и равно необходимыми для бытия христианства вообще, и для духовной жизни каждого христианина в частности, и также для всякого богословского рассуждения. Возражая своим оппонентам, он говорит (гл. 7): «Но не то удовлетворяет нас, что таково Предание отцов, ибо и отцы сле-

¹³⁸ Причем не только в творениях таких известных отцов, как свв. Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский и пр., но и в сочинениях менее известных представителей древнецерковной письменности. Например, для св. Астерия Амасийского переход к Новому Завету от Ветхого есть «переход из пустыни в землю богатую и плодородную. Там был тип, образ того, что явилось впоследствии. Но этих образов будущего евреи не поняли разумно. Весь закон Моисеев со всеми его религиозными учреждениями и жертвами был только типом Нового Завета и христианского культа. „Моисей всем, что он делал, назнаменовал образы имеющего совершиться впоследствии: и устройством скинии, и воспоминанием труб, также как обрезанием и опресноками, горькими травами. Все это были указания жизни во Христе, подобия, предначертанные для тех, которые постепенно тайноводствовались к совершенству“. Типология св. Астерия – ясна и определена. Исключительный и единственный образ Ветхого Завета, скрывающийся в гаданиях и сени, – это „тайны нашей религии, уже давно открытые, но получившие исполнение в определенное время, когда совершилось богоявление Спасителя Нашего во плоти“» (*Архимандрит Модест. Ов. Астерий Амасийский: Его жизнь и проповедническая деятельность. Сергиев Посад, 1911. С. 92–93*). Можно еще указать на преп. Исидора Пелусиота, согласно которому «Ветхий Завет носил тень Нового, имел по отношению к нему прообразовательное значение; Завет же Новый просиял истиною вещей и догматов. Догматы, которые в законе Моисеевом и у пророков были прикровенны в типах и символах, в Евангелии раскрыты полно и совершенно; в нем открыта истина, сокровенная в законе» (*Иеромонах Иоасаф. Преподобный Исидор Пелусиот как толкователь Священного Писания. Сергиев Посад, 1915. С. 24*).

довали намерению Писания, взяв за основание свидетельства, которые незадолго перед сим привели мы вам из Писания». Таким образом, ясно утверждается созвучие и единство Писания и Предания. Относительно последнего св. Василий подчеркивает значимость неписаного Предания. По его словам (гл. 27), «из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в письменном научении, а другие, дошедшие до нас от Апостольского Предания, приняли мы в тайне; но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия». В общем и целом, согласно св. Василию, «всякий заботящийся о служении должен твердо хранить Предание, которое Господь изрек, апостолы проповедовали, отцы соблюли, мученики утвердили»¹³⁹.

Таковы те основные моменты мирозерцания св. Василия, которые рельефно намечаются им в трактате «О Святом Духе». Конечно, в первую очередь его заботой, и в частности когда он рассуждает о различных вариантах слогов («доксологий»), является не допустить умаления (zu verkleinern) Святого Духа по сравнению с Отцом и Сыном¹⁴⁰, однако все богатство содержания этого произведения этим не ограничивается. В нем святитель касается также христологических проблем, учения о Домостроительстве спасения,

¹³⁹ Пономарев П. П. Святые отцы и писатели Церкви о Священном Предании // Преподобный Викентий Лиринский. О Священном Предании Церкви. СПб., 2000. С. 368.

¹⁴⁰ Luisl P. Spiritus vivificans. Grundzuge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea. Munster, 1981. S. 44–49.

нравственного богословия, аскетики и т. д. Можно констатировать, что данное сочинение представляет собой одно из самых серьезных, с точки зрения «вероучительной насыщенности», творений Каппадокийского архипастыря.

Экзегетические сочинения

В первую очередь к ним можно отнести знаменитые «Беседы на Шестоднев» (CPG 2835), хотя по формально-жанровому характеру своему они принадлежат к проповедям ¹⁴¹. Произведение содержит девять «Бесед» и посвящено толкованию начала Книги Бытия, вследствие чего «здесь является целый курс естествознания, изложенный применительно к целям христианского назидания» ¹⁴².

Раньше предполагалось ¹⁴³ что эти проповеди были произнесены еще до того, как св. Василий стал епископом, однако доверительность общения с паствой, а также сознание собственного авторитета и ответственности за стадо Христова перед Богом говорят вероятнее о более позднем происхождении, поэтому рассматриваемые «Беседы» следует относить, скорее всего, к периоду архипастырского служения

¹⁴¹ По характеристике Н. И. Барсова, «как гомилии, они представляют образец совершенства в своем роде» (*Барсов Н. И. Очерки из истории христианской проповеди. Вып. 3. Представители ораторски-практического типа проповеди в IV веке на Востоке. Харьков, 1895. С. 20*).

¹⁴² Там же.

¹⁴³ См.: *Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV веков. С. 636*.

святителя ¹⁴⁴.

Обращаясь к теме творения, св. Василий Великий имел за собою неоднозначную традицию толкования его не только в раннехристианском богословии, но и у Филона Александрийского, который посвятил этой теме трактат «О творении мира». В этом трактате Филон хотя и старается понимать повествование Моисея в буквальном смысле, но не может избежать присущего этому Александрийскому экзегету аллегоризма. Поэтому «в формы библейского повествования Филон старается втиснуть излюбленные им идеи греческих философов, вследствие чего библейское повествование много теряет в своей простоте и непосредственности, а философские идеи оказываются чисто внешним образом привязанными к нему» ¹⁴⁵. Что же касается древнецерковных писателей, то первым (из известных нам) затронул указанную тему греческий апологет II века св. Феофил Антиохийский ¹⁴⁶. Но он только затронул данную тему, не углубляясь в нее, поскольку преследовал апологетические цели ¹⁴⁷. В своем тру-

¹⁴⁴ См. предисловие к изданию, на которое мы опираемся: *Basile de Cesaree. Homilies sur l'Hexaemeron* / Ed. par S. Giet // Sources chretiennes. N 26 bis. Paris, 1968. P. 6–7.

¹⁴⁵ *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский: Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 248.

¹⁴⁶ О нем и его произведении см.: *Сидоров А. И.* Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 231–233.

¹⁴⁷ См.: «Творение мира он объясняет словами Библии и противопоставляет это баснословию языческих поэтов. Он не дает построчного толкования Моисеева рассказа о творении мира, как это впоследствии будут делать авторы *Ше-*

де «К Автолику» он противопоставляет повествование Книги Бытия языческим писателям таким образом: «Семидневного творения никто из людей не может надлежащим образом объяснить, ни изобразить всего домостроительства его, хотя бы имел тысячу уст и тысячу языков; даже хотя бы кто жил тысячу лет на этом свете, и тогда не будет в состоянии об этом сказать чтонибудь достойным образом, по причине превосходного величия и по богатству премудрости Божией, присущей в этом шестидневном творении. Многие писатели, подражая сему, пытались рассказать творение мира, и хотя они пользовались этим пособием к объяснению создания мира и природы человеческой, однако не сказали даже искры похожего на истину. Конечно, то, что сказано вашими (языческими. – А. С.) философами, историками и поэтами, по-видимому, достойно веры по изукрашенности их речи, но глупость и пустота их изложения обнаруживаются из того, что у них много бредней, а истины не находится ни малейшей частицы, ибо и то, что, по-видимому, сказано ими справедливого, смешано с заблуждением»¹⁴⁸. Можно еще отметить, что изъяснение творения мира кратко дается и в первой гомилии «Проповедей на Книгу Бытия» Оригена, но это изъяснение, помимо краткости, страдает еще и присущим всей экзегезе Оригена недостатком – чрезмерной превыспренности

стоднево, но ограничивается его пересказом» (Архимандрит Киприан (Керн). Патрология. Париж; Москва, 1996. Т. 1. С. 145).

¹⁴⁸ Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 148.

стью толкования и его произвольностью ¹⁴⁹. Таким образом, видно, что св. Василий был первым в истории древнецерковной письменности автором, обратившимся к цельному и систематическому толкованию начальных стихов первой книги Ветхого Завета. Впрочем, основная и фундаментальная идея этого толкования была очевидной и непререкаемой для всей традиции раннехристианского богословия, поскольку «уже в первые три века с совершенной ясностью и определенностью проповедовалась в Церкви та истина, что мир произошел не сам собою, а Творец его есть Бог, Который создал его не как художник из готовой материи, а как истинный Творец, сильный производить все одною силою Своего хотения и всемогущества, силою, свойственную Ему одному как Богу» ¹⁵⁰. Естественно, что и св. Василий полагает данную идею в основу всех своих рассуждений о творении мира.

Отмечается, что в своем «Шестоднев» святитель представляет прежде всего *«богословом и учителем благочестия, беседующим с народом с церковной кафедры»*, а уже затем *«естествоучителем, сообщающим нам немало и научных сведений о предметах видимого мира, так что он может служить для нас в некоторой степени как бы представителем со-*

¹⁴⁹ См.: Сидоров А. И. Экзегетические труды Оригена: Гомилии на Ветхий Завет // Альфа и Омега. 2004. № 2 (40). С. 108–110.

¹⁵⁰ Епископ Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов): В 5 т. Киев, 1898. Т. 3. С. 30.

временных ему ученых-естествоиспытателей»¹⁵¹. Можно добавить, что этот момент в «Шестодневе» хотя и присутствует, но все же отступает не только на второй, но даже и на третий план. Примечательно, что в девятой гомилии святитель противопоставляет «слова Духа» «объюродившей мудрости», то есть естественно-научным изысканиям, полагая эти «слова» несравненно выше таковой мудрости (IX, 1). Поэтому свою задачу он понимает не в том, чтобы созерцать и рассматривать устройство видимого мира исходя из мудрости мирской, а в том, чтобы руководствоваться высшей мудростью. А это предполагает определенный подвиг, *аскезу*, созерцателя, а также его внутреннюю готовность усмотреть в красоте зримого мира его незримого Художника и Устроителя (VI, 1). Таким образом, познание видимого бытия, согласно св. Василию, есть не только и не столько интеллектуальный и эстетический процесс, сколько *нравственное* усилие человека. Следствием этого является то, что наблюдение над природой дает человеку много поучительных примеров. Так, у бессловесных тварей есть «чувство будущего», а поэтому «и мы должны не к настоящей жизни прилепляться, но иметь всякое попечение о будущем веке». Пример животных, отыскивающих то, что для них спасительно, указывает на наличие в нас естественных добродетелей и т. д. (IX, 3). Поэтому тварный мир предстает во многом как *училище*

¹⁵¹ Протоиерей Николай Благоразумов. Св. Василий Великий как богослов-естествоучитель. М., 1891. С. 6–8.

благодетельства и нравственности, а не является мертвым объектом научных поисков и изысканий человека.

Уже в древности «Шестоднев» св. Василия критиковали за якобы отсутствие «научности» и философской глубины, вследствие чего св. Григорий Нисский вынужден был защищать брата. Правда, Нисский архипастырь отмечает, что читавшие сочинение св. Василия «дивятся» ему «не меньше, как и любомудренному сказанию самого Моисея», но в то же время указывает, что некоторые не уразумели «цели написанного им в "Шестодневе", а поэтому винят его в том, что не сообщил им ясного ведения о солнце» и т. д. При этом обвинители и порицатели св. Василия не понимали, что он, «беседуя в церкви многолюдной при таком стечении народа, по необходимости соображался с приемлющими слово. В таком числе слушателей хотя много было способных разуместь слова более возвышенные, однако же большая часть не могла следовать за более тонким разысканием мыслей; как люди простые, трудящиеся, занятые сидячими работами, как собрание жен, не учившихся таким наукам, и толпа детей, и престарелые по летам, – все они имели нужду в такой речи, которая удобопонятным наставлением посредством видимой твари и того, что в ней хорошего, руководила бы к познанию все Сотворившего». Поэтому, как считает св. Григорий Нисский, его брат имел преимущественное попечение о том, «чтобы предложить слово полезное для простоты слушающих и чтобы вместе толкование его, указуя на

многообразные учения внешнего любомудрия, удовлетворяло несколько и слушателей, способных

разуметь высшее; и таким образом и для простого народа было оно понятно, и в сведующих возбуждало удивление»¹⁵².

Подобное «оправдание» св. Григорием Нисским сочинения своего брата обычно используется и в новое время¹⁵³. Еще предполагается, что сам Нисский святитель исправил сей «недостаток» св. Василия¹⁵⁴. При этом как-то упускается из виду последняя фраза приведенного выше высказывания св. Григория Нисского, указывающая на широту аудитории Кесарийского архипастыря: ему внимал и простой народ, и люди образованные. Следуя как проповедник сред-

¹⁵² Творения святого Григория Нисского: В 8 ч. М., 1861. Ч. 1. С. 1–5.

¹⁵³ Так, отец Киприан Керн говорит о «Шестодневе» следующее: «Это – доступное для широких слоев простого народа объяснение I главы кн. Бытия, а не научно-апологетический труд» (*Архимандрит Киприан (Керн)*. Золотой век Свято-Отеческой письменности. М., 1995. С. 82). Ср. также: «Его „Шестоднев“ (как и у святителя Иоанна Златоуста) является, по сути, популярным, предназначенным для церковной проповеди богословием» (*Свящ. Леонид Цытин*. Так чем же являются Дни Творения. Центральная проблема экзегетики Шестоднева. Киев, 2005. С. 31).

¹⁵⁴ См.: «Так как св. Василий имел в виду не философское изложение творения, а простое церковное поучение, в котором по необходимости должен был сообразоваться со степенью развития своих слушателей, то св. Григорий взялся теперь восполнить этот пробел. Он назначил свое сочинение для людей образованных, а потому представил изложение христианской космогонии на новых, чисто философских началах» (*Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 52).

ним, или царским путем, он и не ставил целью *научное исследование* происхождение тварного бытия. Более того, св. Василий сознательно отстранялся от подобного подхода. Первая гомилия весьма показательна в этом плане. Здесь святитель прямо говорит о том, что исследование относительно сущности каждого из сущих бесполезно, поскольку не служит «к назиданию Церкви», а кроме того, подобное изыскание приводит к кружению мысли, так как рассудок не обретает предела. Поэтому следует ограничивать свою мысль, ясно осознавая, что простота веры крепче всяких логических доказательств (I, 9-11). Впрочем, это не означает отвержения всякого исследования – только оно должно направляться Святым Духом, быть благодатным и не уклоняться от «намерения Писания» (II, 1). Таковы принципы, намеченные св. Василием, которые, надо отметить, определили основы православного подхода к научному познанию, что, например, отчетливо проявляется у выдающегося русского святителя Феофана Затворника ¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Так, говоря о правильном отношении христианина к внешней мудрости и к научному образованию, он рассуждает: «Из предметов сей мудрости избирай нужнейшее по твоему состоянию, то особенно, к чему чувствуешь себя привязанным, равно как и то, в чем преимущественно надлежит нужда братьям твоим, христианам. А в образе исследования старайся начала каждой изучаемой тобою науки освятить светом небесной мудрости или даже внести их туда из сей области. Других же начал, неприязненных ей, не только не должно принимать, но надо гнать их и преследовать» (*Святитель Феофан Затворник. Православие и наука: Руководственная книга изречений и поучений* / Составил игумен Феофан (Крюков). М., 2005. С. 647–648).

Наконец, рассматриваемые «Беседы» Каппадокийского святителя оказали сильнейшее влияние на всю последующую христианскую традицию в плане богословского осмысления творения мира. В частности, св. Амвросий Медиоланский, создавая свой «Шестоднев», во многом опирался на почти одноименное произведение Кесарийского архиепископа, так что «иногда даже считали "Шестоднев" Амвросия простым переводом "Шестоднева" Василия», хотя это и не так, поскольку Медиоланский святитель внес немало новых, по сравнению со св. Василием, идей в трактовку творения мира¹⁵⁶. Сочинение св. Амвросия в значительной степени запечатлело западное средневековое видение мира, а через него влияние «Шестоднева» св. Василия проникло на христианский Запад. Еще более сильным было это влияние на православном Востоке, в том числе и в славянских странах: здесь воздействие девяти «Бесед» св. Василия было не только прямым, но и через «Шестоднев» Иоанна, экзарха Болгарского, который, кстати, активно читался и переписывался на Руси¹⁵⁷.

¹⁵⁶ См.: *Адамов И. И.* Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006. С. 112–113.

¹⁵⁷ Можно констатировать, что мирозерцание этого болгарского церковного писателя определялось не только св. Василием и вообще каппадокийской христианской традицией, но и Северианом Габальским, тяготеющим скорее к Антиохийской школе. По суждению двух светских исследователей, «его Шестоднев – это оригинальная, самостоятельная работа, в которой воспроизводятся влиятельные в христианском мире источники, но проводится и собственная точка зрения. Без сомнения, болгарский автор ориентировался на Шестодневы знаме-

В заключение «Шестоднева» св. Василий упоминает о сотворении человека, но здесь он предельно краток, обещая: «В чем же человек имеет образ Божий и как участвует в подобии, о сем, если даст Бог, будет сказано в следующих беседах». И две такие «Беседы» сохранились, хотя вопрос об авторстве их до сих пор остается нерешенным, ибо, начиная с Эразма Роттердамского, одни ученые приписывают их св. Василию Великому, другие его брату – св. Григорию Нисско-

нитых предшественников, и тем не менее его труд по популярности может поспорить с Шестодневами Василия Великого и Севериана Габальского. Создавая свой Шестоднев, Иоанн экзарх не проявил оригинальности с точки зрения богословской формы. В русле христианской традиции он развил на славянской почве зародившийся в Византии жанр богословской литературы, дававший трактовку библейской книге Бытия» (*Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна, экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 2001*). Сам Иоанн с истинно христианским смирением определяет задачу своего труда так: «Эти же шесть Слов, господин мой, мы не сами составили, в одном случае дословно брали [текст] из Шестоднева Василия Великого, в другом случае заимствовали у Иоанна, а иное от других, которых мы когда-либо прочитали. Так мы составили это [произведение], подобно тому как некто, мимо которого проходит властитель, захотел бы построить ему дворец. Так как он не имел ничего, чтобы это сделать, он был бы вынужден идти к богатым, чтобы попросить у них [необходимое], у одного мрамор, у другого – кирпич, и воздвиг бы [он] стены и выложил пол мрамором, [используя все], что выпросил у богатых. И желая покрыть [дворец] крышей и не имея кровли, достойной этих стен и мраморного пола, сплел бы он плетенку из прутьев [и создал стропила] и покрыл их соломой и сплел дверь из прутьев и так создал запор. Так следует [поступать] каждому, кто ничего не имеет в своем доме. Таков ведь и наш нищий ум, не имея в своем доме ничего, от чужого составил эти Слова. Прибавил и от своего бедного дома собственные слова, подобные соломе и прутьям. Если Владыка милостив к нему, то принимает все как его труды» (Там же. С. 658–659).

му¹⁵⁸ Во многом это объясняется сложностью и запутанностью рукописной традиции. Существуют три редакции этих двух «Бесед», составляющих единое произведение: краткая, пространная и подвергшаяся переработке. Из 33 манускриптов 19 представляют краткую редакцию, 3 – пространную и 11 – отредактированную. Первая обычно носит название «*О сотворении (происхождении) человека по образу [Божиему]*», а вторая – «*О человеке*». Весьма важно, что краткая редакция в рукописной традиции почти всегда приписывается св. Василию, а в некоторых манускриптах эта редакция примыкает непосредственно к его «Шестодневу». Сама структура двух «Бесед» и методы толкования в них Священного Писания сходны «Шестодневу». В целом указание на эти факты, а также ряд других аргументов А. Сметса и М. ван Эсбрука, глубоко и досконально изучивших рукописную традицию, представляются вполне убедительными. Обе «Беседы» (точнее, их краткая редакция) принадлежат, скорее всего, св. Василию Великому. Впрочем, даже если его брат, то есть св. Григорий Нисский, вероятно знакомый с этим произведением Кесарийского святителя, приложил руку к редактированию, это нисколько не изменяет сути дела. В любом случае перед нами одно из первых святоотеческих творений, целиком посвященное теме антропологии.

¹⁵⁸ Мы опираемся на издание, снабженное солидным предисловием: *Basile de Cesaree. Sur l'origine de l'homme (Hom. X et XI de l'Hexaemeron) / Ed. par A. Smets et M. Van Esbroeck // Sources chretiennes. N 160. Paris, 1970.*

Зачин первой «Беседы» сразу же констатирует преемственность сочинения от «Шестоднева». Здесь же св. Василий подчеркивает, что тема происхождения и устройства человека имеет важнейшее значение для нас, поскольку без самопознания, как предполагается, невозможно само спасение человека. А подобное самопознание наш ум обретает лишь посредством Священного Писания. Но это постижение Писаний и, соответственно, самопознание достижимо лишь в Церкви, поскольку только в ней возможно понимание и объяснение Писаний: она обладает верой, которая сильнее и основательнее всякого доказательства и объяснения (I, 3: *ορα ἱστορίαν μὲν σχηματι, θεολογίαν δὲ δυνάμει*). Подобное церковное восприятие Священного Писания, которое, по выражению священномученика Илариона, есть «одно из проявлений общей благодатной жизни Церкви»¹⁵⁹, предполагает, что следует обращать внимание как на внешнюю сторону повествования, так и на глубинный смысл богословия священных текстов (I, 4: *ορα ἱστορίαν μὲν σχηματι, θεολογίαν δὲ δυνάμει*). В отношении творения человека, описанного в Быт. 1:27, такой подход указывает на мысль, что человек есть произведение всех Лиц Святой Троицы¹⁶⁰,

¹⁵⁹ Священномученик Иларион (Троицкий). Творения: В 3 т. М., 2004. Т. 2. С. 154.

¹⁶⁰ Ср. у преп. Анастасия Синаита, который, объясняя Быт. 1:27, замечает: «"Богом" же здесь [Священное] Писание, конечно, называет Отца и Сына и Святого Духа» (Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 31–32).

хотя между тварью и Творцом наличествует, естественно, «онтологическое зияние». Однако наряду с этим «зиянием» между человеком и Богом существует и «иконологическое соответствие», которое ясно выражено в библейском повествовании об образе Божиим. Следуя александрийской традиции, намеченной еще Филоном, а затем воспринятой в христианском понимании Климентом Александрийским¹⁶¹, св. Василий мыслит этот образ как «внутреннего человека» или как разум, то есть он исключает из понятия образа Божия «внешнего человека» или тело. Впрочем, как замечает отец Киприан Керн, «не самое свойство разумности, не нечто заключенное в субстанции ума составляет этот образ, а способность и стремление его к Богу. В естестве человека заложен порыв, некая подвижность к духовному»¹⁶². Благодаря своему мыслящему и духовному началу человек и владычествует над всеми прочими тварями (I, 7–8). Если в понимании *образа* как разума или «внутреннего человека» св. Василий ориентируется преимущественно на предшествующую александрийскую традицию, то в своем проведении четкого различия между *образом* и *подобием* он вносит серьезный вклад в святоотеческую антропологию, ибо у позднейших отцов Церкви это различие стало обычным явлением¹⁶³

¹⁶¹ Священномученик Иларион (Троицкий). Творения: В 3 т. М., 2004. Т. 2. С. 154.

¹⁶² Там же. С. 146–147.

¹⁶³ См., например, у преп. Иоанна Дамаскина: «Выражение *по образу* обознача-

По его суждению, *образом* мы обладаем по творению, а *подобие* стяжаем своим произволением (I, 16: *ἐκ προαιρέσεως κατορθούμεν*); причем такое подобие невозможно стяжать вне Церкви и ее таинств, ибо только в Церкви мы одеваемся во Христа, без Которого нет никакого подобия Божия (I, 17). Если несколько раскрыть эту мысль святителя, то понятие подобия здесь следует понимать как нечто чрезвычайно близкое к идее обожения, а экклесиологическое измерение этой идеи было само собою разумеющимся постулатом для всего святоотеческого Предания¹⁶⁴. Еще одна мысль св. Василия заслуживает внимания: женщины, наряду с мужчинами, обладают честью быть по образу Божию (I, 18) – эту мысль разделяли не все представители древнецерковного богословия¹⁶⁵. Можно еще подчеркнуть, что для св. Василия

есть мыслящее и обладающее свободною волею; выражение же *по подобию* – подобие через добродетель, насколько это возможно» (Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 209).

¹⁶⁴ Ср. учение свт. Григория Паламы: «Церковь – „новая тварь“, созданная Христом посредством Его Воплощения и соединения всего под единой Главой – Им Самим (Еф. 1:10). Небо и земля соединились во Христе, и в Нем образовалась единая Церковь, имеющая небесную и в то же время земную природу, в которой собраны вместе Ангелы и верующие. Цель Церкви – обожение верующих, поэтому Григорий Палама называет ее „причастием обожения“» (*Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад, 2003. С. 52*).

¹⁶⁵ По крайней мере, у св. Дионисия Александрийского есть одно высказывание, которое позволяет думать, что данная мысль не разделялась им. Говоря о Еве, он замечает, что она «первая получила рану греха» и своими советами «обольстила того, кто почтен был образом Божиим и свободен от всякой порочно-

хотя образ Божий заключен в разумном начале человека, но это совсем не означает пренебрежения началом телесным, поскольку плоть «дана нам для служения» и она должна «наполняться» добрыми делами (II, 6). Сама телесная структура человека с ее устремленностью горё, а не долу, как у животных, а также то, что плоть «лепится» Божиими руками, входят в представление о высшем назначении этой любимой твари Божией (II, 15–16) ¹⁶⁶. Таким образом, человек, при всей своей ничтожности перед Богом, велик (II, 2: *οὐδέν ἄνθρωπος καὶ μέγα ἄνθρωπος*).

Эти основные идеи, лишь бегло намеченные в данных «сти» (Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского / Перевод, примечания и введение свящ. А. Дружинина под редакцией экстраординарного проф. Л. Писарева. СПб., 2007. С. 127).

¹⁶⁶ Схожая идея прослеживается и у св. Григория Нисского, согласно учению которого сама телесная природа человека «носит в себе ясные знаки его владычественного положения в здешнем мире» (*Мартынов А.* Антропология св. Григория Нисского: Опыт исследования в области христианской философии IV в. // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1886. № 37. С. 73). Ср. также одно рассуждение блаж. Феодорита, который, процитировав Пс. 118:73, говорит: «Под *руками* же Божиими разумею не какие-либо телесные части, но зиждительную Божию силу, потому что бесплотное и неописанное естество не сложно, но просто, не имеет вида и очертания и все объемлет. Посему, слыша сказание Моисеевой истории, что *взя Бог персть от земли* (Быт. 2:7), вникаем в буквальный смысл и уразумеем, какое особенное расположение имеет Бог всяческих к естеству человеческому. Ибо, сие давая разуметь, великий пророк сказал, что все прочее Бог всяческих сотворил словом, а человека создал руками. Как в рассуждении прочих тварей под велением разумею не словесное приказание, а изволение и хотение, так и в рассуждении человека в создании тела уразумеем не делание руками, но особенное рассуждение Божие к сей твари» (Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 2003. С. 33).

«Беседах» св. Василия, позволяют считать их одним из лучших произведений святоотеческой письменности, посвященных специально антропологической тематике.

Еще одним экзегетическим произведением св. Василия являются «*Беседы на псалмы*» (CPG 2836). Всего сохранилось 18 таких «Бесед», хотя некоторые патрологи подлинными из них признают только 13 (на псалмы 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59 и 114)¹⁶⁷ Правда, данный вердикт вряд ли стоит считать окончательным, ибо позднейшие исследования могут внести в него уточнения.

В начале первой «Беседы» святитель ярко характеризует духовное значение Псалтири и ее место среди прочих книг Ветхого Завета: «Иному учат пророки, иному бытописатели; в одном наставляет закон, а в другом – предложенное в виде приточного увещания; книга же Псалмов объемлет в себе полезное из всех книг. Она пророчествует о будущем, приводит на память события, дает законы для жизни, предлагает правила для деятельности. Вкратце сказать, она есть общая сокровищница добрых учений и тщательно отыскивает, что каждому на пользу. Она врачует и застарелые раны души, и недавно уязвленному подает скорое исцеление, и болезненное восставляет, и неповрежденное поддерживает; вообще же, сколько можно, истребляет страсти, какие в жизни человеческой под разными видами господствуют над душами. И при сем производит она в человеке какое-то тихое услаж-

¹⁶⁷ См.: Quasten J. Patrology. Vol. III. Amsterdam; Utrecht, 1975. P. 218.

дение и удовольствие, которое делает рассудок целомудренным». Трудно лучше и точнее охарактеризовать Псалтирь, чем это сделал св. Василий, и его определение этой ветхозаветной книги остается классическим во всей истории святоотеческой письменности¹⁶⁸.

Данное произведение проясняет и некоторые черты экзегезы св. Василия. Здесь явна тенденция сочетать буквальный смысл («историю») с духовным («анагоге»), что, например, проявляется в самом начале «Беседы на двадцать восьмой псалом». Обращает на себя внимание и филологическая культура автора: он старается учитывать, помимо «Септуагинты», также переводы Акилы и Симмаха («Беседа на тридцать седьмой псалом» – если, конечно, она принадлежит перу св. Василия). Но главное в рассматриваемом сочинении – это всецелая ориентированность на вопросы духовно-нравственной жизни христианина. Здесь, в частности, встречается учение о «двух путях» (в «Беседе на первый псалом»), восходящее к самым истокам христианской письменности¹⁶⁹; оно показывает глубинную связь нравственного богосло-

¹⁶⁸ Во многом эту характеристику повторяет позднее Евфимий Зигабен, который, в частности, говорит: «Книга псалмов – это общедоступная лечебница, где излечивается всякая болезнь, – это верное лечебное врачебное средство; и что весьма достойно удивления, так это то, что слова ее приличествуют всем людям – особенность, свойственная одной этой книге» (Толковая Псалтырь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха). Киев, 1882. С. 5).

¹⁶⁹ У св. Василия говорится: «Два есть пути, один другому противоположные, – путь широкий и пространный и путь тесный и скорбный. Два также путеводителя, и каждый из них старается обратить к себе. На пути гладком и покатом путе-

вия св. Василия с древнецерковным Преданием. В той же «Беседе» автор обращается к знаменитому образу лестницы, говоря: «Упражнение в добродетели уподобляется лестнице, той именно лестнице, которую некогда видел блаженный Иаков, которой одна часть была близка к земле и касалась ее, а другая простиралась даже выше самого неба. Посему вступающие в добродетельную жизнь должны сперва утвердить стопы на первых ступенях и с них непрестанно восходить выше и выше, пока, наконец, чрез постепенное преспеяние не взойдут на возможную для человеческого естества высоту»¹⁷⁰. В рассматриваемом творении встречается и похва-

водитель обманчив: это лукавый демон, и он посредством удовольствий увлекает следующих за ним в погибель, а на пути негладком и крутом путеводителем добрый Ангел, и он через многотрудность добродетели ведет следующих за ним к блаженному концу». Ср. в «Послании апостола Варнавы»: «Два пути учения и власти, один – света, другой тьмы. Но велико различие между этими двумя путями. На одном поставлены светоносные Ангелы Божии, на другом – ангелы сатаны. Бог есть Господь от веков и в века; сатана есть начальник времени беззакония» (Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 50).

¹⁷⁰ Образ этой Лестницы использовал св. Григорий Нисский (возможно, не без влияния старшего брата): «Горя желанием не потерять из-за уже достигнутого ту высь, которая еще осталась перед ней, душа делает свое вознесение непрерывным, находя в каждом достижении толчок к новому взлету. В одном только виде деятельности – труде ради добродетели – наша сила от работы увеличивается, начальный порыв не истощается от труда, а напротив, возрастает. Поэтому мы скажем, что и великий Моисей, постоянно возвышаясь, никогда не останавливался и не полагал никакого предела своему восхождению. И, однажды ступив на лестницу, которую, как говорит Иаков, установил Бог (Быт. 8:12–13), он постоянно восходил на следующую ступень и не переставал подниматься, поскольку каждый раз видел, что над ступенькой, которой он уже достиг, возвышается еще одна» (*Святитель Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя, или о*

ла бедности («Беседа на четырнадцатый псалом»), характерная особенно для древнего монашества: «Мы, бедные, отличаемся от богатых одним – свободой от забот; наслаждаясь сном, смеемся над их бессонными ночами; не зная беспокойств и будучи свободны, смеемся над тем, что они всегда связаны и озабочены». Здесь же («Беседа на сто пятнадцатый псалом») подчеркивается превосходство веры над всяким рассудочным доказательством и логическими методами, поскольку именно на вере зиждется все таинство богословия. Можно сказать, что «Беседы на псалмы» св. Василия представляют собой сочинение, написанное весьма искусно: полифоничность тем здесь гармонично сочетается в единое целое.

Что же касается *«Толкования на пророка Исаию»* (CPG 29110), в котором изъясняются первые шестнадцать глав этой ветхозаветной книги, то оно хотя и числится в русском переводе среди творений св. Василия Великого, но, по мнению большинства патрологов, принадлежит к числу творений сомнительных (*dubia*)¹⁷¹ И действительно, тяжеловесность мысли и стиля в этом произведении явно выбивается из общего настроя прочих творений святителя. А поэтому вряд ли его стоит считать за подлинное творение св. Василия, хотя оно представляет несомненный интерес для исто-

совершенстве в добродетели. С. 82–83). С преп. Иоанна Лествичника этот образ стал классическим в святоотеческой письменности.

¹⁷¹ См.: Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV веков. С. 638; Quasten J. Op. cit. P. 218–219.

рии древнецерковной экзегезы.

Проповеди (Беседы)

Рассмотренные выше экзегетические творения св. Василия написаны в жанре гомилий (проповедей, бесед), и можно сказать, что данный жанр является излюбленным в творчестве святителя. Прочие беседы обычно выделяют в особую группу, и среди них подлинными признаются 28 гомилий¹⁷² Иногда их подразделяют на различные типы (догматические, экзегетические, нравственные и т. д.), но такое подразделение, на наш взгляд, весьма и весьма условно. Так, «*Беседа 16*» (CPG 2860), посвященная изъяснению самого начала четвертого Евангелия, включает в себя и краткие полемические экскурсы против савеллианства и арианства, и философские сюжеты о смысле понятия «начало», вкупе с различием «слова внутреннего» и «слова произнесенного», восходящим к стоицизму, но осмысленным и преображенным уже в раннехристианском богословии. Если обратиться к блестящей как по содержанию, так и по форме проповеди «*О том, что Бог не виновник зла*» («*Беседа 9*»; CPG 2853), то в ней сразу бросается в глаза одно характерное свойство: вопросы христианской онтологии и учение о Домостроительстве спасения здесь искусно сочетаются с животрепещущи-

¹⁷² Краткий обзор этих гомилий приводится в уже цитированной статье о св. Василии в «Православной энциклопедии» (С. 144–146).

ми темами нравственного богословия – и все это прочно зиждется на незыблемом основании Священного Писания. Трактую в этой проповеди извечную проблему человеческого бытия, сформулированную в вопросе: «Откуда зло (*unde malum*)?» – св. Василий дает на него четкий ответ: «Зло есть лишение добра»; а так как Бог творит только благо, то «не от Бога зло»: оно, как и грех, «зависит от нашего произволения». Этот ответ остается классическим в православном богословии, и он доньше, в различных своих вариациях, повторяется православными мыслителями ¹⁷³.

¹⁷³ См., например: «Если добро есть нечто субстанциальное, существенное и необходимое, как явившееся в этом мире согласно Божественному плану мироздания или согласно идее истинного бытия; то зло, следовательно, есть нечто случайное, не субстанциальное, то, чему бы не следовало быть, что несогласно с волею Божией и что не входило как составная и необходимая часть в Божественный план мироздания, что не создано Богом и с чем человек может и должен вступить в борьбу» (*Протоиерей Тимофей Буткевич*. Зло, его сущность и происхождение: В 2 т. Киев, 2007. Т. 1. С. 36). И «виновником зла, по свидетельству Божественного Откровения, был не Бог, а созданный Им человек, как свободно-разумное существо, злоупотребившее дарованной ему свободой» (Там же. С. 62). Однако возникает вопрос: как же быть с падением Денницы, предполагающим существование зла и лукавого *до* человека? Думается, что ответ может быть следующий: без грехопадения человека падший Ангел ничего бы не мог изменить в мироздании. Его зло было лишь потенциальным и могло обрести свою действительность и актуальность только посредством человека – образа Божиего. По словам того же православного автора, Божественное Откровение представляет «факт грехопадения прародителей с психологической точки зрения совершенно ясным и вполне понятным. Дело в том, что, кроме свободы воли человеческой и разума, оно указывает еще как на особый фактор в процессе искушения на действие змея-искусителя, или дьявола, который, будучи злым существом и превосходя человека своими интеллектуальными силами, окончательно подавил

Конечно, среди этого достаточно обширного гомилетического наследия св. Василия имеются и «монофонические» произведения. В частности, *«Против савеллиан, Ария и аномеев»* (*«Беседа 24»*; CPG 2869) представляет собой опыт «популярного богословия», ибо здесь доступным для многих слушателей языком намечаются основные черты православного учения о Святой Троице. Тому же учению посвящено краткое, но чрезвычайно содержательное и строго выдержанное в духе православной «акривии» богословское эссе *«О вере»* (*«Беседа 15»*; CPG 2859). Св. Василий, понимая насущность затронутой им темы ведения Бога («ныне всякий слух отверст к слушанию богословия, и таковым слушанием не может насытиться Церковь»), четко расставляет акценты в тонком соотношении апофатики и катафатики: мы не можем высказываться о Боге, каков Он есть [Сам в Себе], но можем постичь Его только так, как это доступно нам. Переходя к описанию тайны Святой Троицы, Кесарийский архипастырь не только подчеркивает единство естества Отца и Сына, но и стремится, как это констатирует исследователь Дреколль, включить пневматологию в органичное целое триадологии¹⁷⁴. Столь же «монофоничны», хотя и в ином аспекте, и две первые *«Беседы о посте»* (CPG 2845, 2846), це-

своими доводами еще не окрепший рассудок прародителей, так что он не мог оказать, под таким давлением, надлежащего влияния на волю, с тем чтобы удержать ее от нарушения данной заповеди» (Там же. С. 72–73).

¹⁷⁴ См. об этом: Drecoll V. H. Die Entwicklung der Trinitatslehre des Basilios von Casarea: Sein Weg vom Homousianer zum Neoizaner. Gottingen, 1998. S. 162–165.

ликом посвященные теме воздержания. Кроме этой, классической для святоотеческой письменности темы они примечательны и содержащимися здесь образцами той «аскетической экзегезы», которая характерна и для самого св. Василия, и для многих отцов Церкви. Вообще же можно сказать, что в его гомилиях нравственно-аскетическая тенденция явно преобладает, сообщая им особую «подвижническую тональность». Даже в такой христианско-культурологической проповеди, как *«К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями»* (*«Беседа 22»*; CPG 2867), она определяет всю перспективу авторского видения античной культуры. Сам св. Василий выступает здесь как зрелый муж, умудренный жизнью: «И настоящий мой возраст, и упражнение во многих уже делах, и достаточное изведание всяких и всему научающих перемен сделали меня опытным в делах человеческих; почему едва вступившим в жизнь могу указать как бы самый безопасный путь». И этот путь он ясно обозначает: подготовка здесь, в этой брenneй

и скоропреходящей жизни, к жизни другой – вечной и нетленной, которая столь же превосходит первую, как душа превосходит тело. Такая эсхатологическая перспектива, неразрывно связанная с подвижничеством, молитвой и добродетелями, определяет и христианский подход к внешней мудрости и светскому образованию. Они являются только пропедевтикой или предварительной подготовкой к постижению высшей мудрости, содержащейся в Священных Пи-

саниях («священных словесах»), которые «образуют нас посредством [учений] таинственных». А подобная пропедевтика необходимо является аскетическим приуготовлением: «Нам предлежит подвиг, важнейший всех подвигов, – подвиг, для которого все должны сделать, для приготовления к которому надобно трудиться по мере сил, беседовать и со стихотворцами, и с историками, и с ораторами, и со всяким человеком, от кого только может быть какая-либо польза к попечению о душе». Постижение внешних наук, согласно святителю, должно служить главной цели: стяжанию добродетелей и очищению души. А это очищение предполагает такой императив: «Не должно служить телу, кроме крайней необходимости, а душе надобно доставлять все лучшее, любомудрием, как от темницы, освобождая ее от общения с телесными страстями, а вместе и тело соделывая неодолимым для страстей». Только в этом случае внешняя мудрость может иметь *raison d'être* и служить путем к истинному, то есть христианскому, любомудрию ¹⁷⁵

Указанная «подвижническая тональность» целиком определяет также экзегетическую проповедь «*На начало Книги Притчей 1,1–5*» («Беседа 12»; CPG 2856). Исходя из различия трилогии Соломона, как «этики», «физиологии» («естествословия») и «духовного преуспевания», – различия, наме-

¹⁷⁵ Подобный подход, естественно, нисколько не исключает и положительной оценки некоторых достижений античной словесности и философии. См. на сей счет предисловие к изданию рассматриваемой гомилии: *Saint Basile. The Letters. Vol. IV. London, 1934. P. 370–371.*

ченного еще Оригеном ¹⁷⁶, – св. Василий видит в первой книге трилогии «учение жизни». А это учение ведет к познанию премудрости, которую Кесарийский проповедник определяет классической формулировкой: она есть «знание вещей Божественных и человеческих, а также их причин» ¹⁷⁷. А такое знание опять же предполагает очищение от страстей, то есть аскезу, «ибо тайны спасения повергать пред всеми без разбора и принимать одинаково всех, даже не имеющих ни чистой жизни, ни разума испытанного и точного, походит на то же, что в нечистый сосуд вливать многоценное миро». Для св. Василия само собою разумеется, что богомыслие невозможно мыслить без доброделания, ибо «истинная мудрость есть распознавание того, что должно делать и чего не должно делать. Кто следует ей, тот никогда не отступит от дел добродетели и никогда не будет проникнут пагубою порока». Не менее аскетична по своему настрою и гомилия «*На слова: Внемли себе* (Втор. 15:9)» («*Беседа 3*»; CPG 2847). Она вся сосредоточена на той идее внутреннего делания, неразрывно связанного с постоянным бдением, молитвой и «иси-

¹⁷⁶ См.: Сидоров А. И. Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // Альфа и Омега. 2005. № 2 (43). С. 82–84.

¹⁷⁷ Такое определение мудрости восходит еще к философии стоиков; аналогичное определение дает и Филон Александрийский. В христианской письменности оно встречается у Климента Александрийского: истинная мудрость «есть знание вещей Божеских и человеческих с причинами их» (Строматы, творение учителя Церкви Климента Александрийского / Перевод Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 35).

хией», которая составляет сердцевину монашеского подвига. Сам святитель опытным путем постиг истину, что «большая часть греха совершается в стремлении произволения», а поэтому Господь «прежде всего повелел нам иметь чистоту во владычественном начале». Для св. Василия такая чистота особенно важна, ибо «телесные действия имеют много препятствий, а кто грешит произволением, у того грех совершён быстротою мыслей (или: совершается так же скоро, как бегут его мысли)». Вследствие чего главное внимание всякого христианина должно быть обращено на *внутреннего человека*: «Не радей о плоти, потому что преходит; заботься о душе, существе бессмертном». Естественно, что плоти следует уделять полезное ей – «пропитание и покровы», но нельзя выходить за пределы минимальных телесных потребностей, ибо это грозит порабощением души. Такая «аскетическая тональность» характерна и для многих других проповедей святителя. Неудивительно, что она становится преобладающей и доминирующей в собственно аскетических произведениях.

Аскетические творения

В эту группу произведений обычно включается 13 сочинений, но некоторые из них относятся к разряду *dubia* и *spuria* ¹⁷⁸ Рукописная традиция этих творений весьма запута-

¹⁷⁸ См.: Quasten J. Op. cit. P. 211. Греческий текст этих сочинений см.:

на, и констатируется, что сам корпус аскетических произведений св. Василия складывался постепенно на протяжении длительного времени¹⁷⁹. Из них хронологически первым (написанным, вероятно, в понтийском уединении в 360–361 годах) является сочинение под названием «*Нравственные правила*» (CPG 2877; иногда оно именуется *Moralia*). Сочинение включает в себя 80 «правил», многие из которых еще подразделяются на главы; каждое «правило» или каждая глава состоят из более или менее кратких сентенций, к которым присоединяются подборки цитат из Священного Писания. По жанру произведение напоминает «учительные книги», которые известны были уже в древнехристианской письменности¹⁸⁰. Определенное сходство наблюдается также и с жанрами, получившими расцвет в древней монашеской литературе: «Апофтегмами» («Древний патерик») и «Главами». Священное Писание становится центральной осью и основой всего сочинения не только потому, что выдержки из Библии составляют большую часть его, но и вследствие того, что Писание, по мысли автора, определяет всю жизнь христиан как учеников Господа. Поэтому «слушатели, наставленные

ΒΑΣΙΛΙΟΥΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ) // ΒΙΒΛΙΟΨΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΜΜΕΩΝ. Τ. 53. ΑΘΗΝΑΙ, 1976.

¹⁷⁹ В изучение рукописной традиции, которое выявило этапы становления корпуса, основной вклад внес Ж. Грибомон. Изложение результатов его исследований приведено в уже упоминавшейся статье о св. Василии в «Православной энциклопедии» (Т. VIII. С. 146–148). См. также: *Rousseau Ph.* Op. cit. P. 354–359.

¹⁸⁰ См.: Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 288–316.

в Писании, должны испытывать, что говорят учителя, и согласное с Писаниями принимать, а не согласное отметить и держащихся таковых учений еще более отвращаться» (Правило 72, 1). Или, как говорится в другом месте, «не должно просто и без исследования увлекаться людьми, которые носят на себе личину истины, но надобно узнавать каждого по признакам, какие даны нам в Писании» (Правило 28). Священное Писание служит не только путеводителем в вероучительных вопросах, но и позволяет нам ориентироваться в здешнем временном бытии: «По признакам, объявленным нам в Писании, узнавая о настоящем времени, каково оно, и соображаясь с сим, должно располагать свои дела» (Правило 17). Собственно говоря, все нормы поведения христиан и их внутреннее устройство души регламентируются Божиими глаголами. Вследствие чего они «как ученики Христовы, которые сообразуются с тем единственно, что во Христе видят или от Христа слышат» (Правило 80, 1), должны направлять жизнь свою к единственной цели – Царству Небесному. Исследователь Федвик назвал «*Moralia*» св. Василия «руководством (the manual) для подвижников, живущих в миру»¹⁸¹, но, на наш взгляд, стоит признать это произведение и руководством вообще для всех христиан.

Центральное место среди всех аскетических творений св. Василия занимают два рода «Правил» (CPG 2875–2876), которые в нынешней их форме называются «*Правила, про-*

¹⁸¹ Fedwick P.J. The Church and the Charisma... P. 22.

странно изложенные» (*Regulae fusius tractatae*) и «Правила, кратко изложенные» (*Regulae brevius tractatae*). Они написаны в жанре «вопросов и ответов» и содержат, соответственно, 55 и 313 «вопросов», которые претерпели две или три (согласно Й. Кастену, опирающемуся на исследования Ж. Грибомона) авторские редакции. Вряд ли их можно назвать в строгом смысле «правилами» или «уставами» иноческой жизни, написанными в духе, например, «Устава преп. Венедикта», но несомненно, что здесь св. Василий, суммировав как соборный опыт предшествующего и современного ему монашества, так и личный духовный опыт, определил ряд основных направлений развития подвижнического жития, — эти тенденции остались незыблемыми и после его кончины. Известный западный патролог Барденхеве́р называет рассматриваемые «Правила» «катехизисом учения о добродетелях и обязанностях» (*ein Katechismus der Tugend und Pflichtenlehre*)¹⁸² но вряд ли эти два произведения стоит ограничивать слишком узкими рамками «катехизиса». Если верить Созомену, то определенное влияние на св. Василия оказал в данном случае Евстафий Севастийский, которому даже приписывалась «Аскетическая книга» святителя¹⁸³. Однако, учитывая логику развития отношений св. Васи-

¹⁸² Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. III. S. 141.

¹⁸³ Этот церковный историк в своем очерке истории древнего монашества (*Созомен. Церк. ист.* III, 14) говорит: «У армян, пафлагонян и обитателей припонтийских начало монашеской жизни („монашеского любомудрия“ положил, говорят, предстоятель церкви Севастийской в Армении, Евстафий. Он ввел правила

лия с Евстафием, здесь можно говорить не только о влиянии, но и об определенном расхождении во взглядах между святителем и Севастийским архиереем вкупе с кругом его последователей, которые в своих аскетических воззрениях шли дальше самого Евстафия, тяготея к «аскетическому анархизму», сходному с мессалианством¹⁸⁴.

В обоих «Правилах» Каппадокийский архипастырь затрагивает самый широкий спектр проблем – как духовной жизни вообще, так и специальных вопросов, касающихся устройства и ритма монашеской жизни. Образцом этой иноческой жизни он поставляет первохристианскую общину, где все было общее (Деян. 2:44; 4:32; ср.: *Правила пространные*, 7). Это предполагает постоянное отречение от своего греховного «я», то есть от ветхого человека в себе, стержнем

касательно всех частей благоговейного поведения – какие, то есть, употреблять яства и от каких воздерживаться, какие носить одежды, какие соблюдать обычаи, и начертал весь образ строгой жизни, так что *Аскетическую книгу* (*Ἀσκητικὴν βιβλίον*), надписанную именем Василия Каппадокийского, некоторые приписывают Евстафию» (Церковная история Эвмия Созомена Саламинского. С. 199).

¹⁸⁴ Ср. мудрое рассуждение на сей счет свт. Феофана: «Преобразовать иночество имел в мысли Василий Великий не словом, а делом. То есть устроивши общежительный монастырь и в нем показавши порядки, как следует собираться воедино и жить сообща, опытом доказывая вместе, сколь это приспособительно к целям иночества. У них там (в Кесарии) было какое-то братство, собранное Евстафием, но порядки их, хотя не худые, не совсем удовлетворяли св. Василия, который сначала и прилагался было к ним, но потом отшатнулся, ради неправоверия Евстафия, а вероятно, и учеников его. Где же неправоверие, там не ищи ничего истинного: все одна личина» (Древние иноческие уставы, собранные свт. Феофаном Затворником. М., 1994. С. 219).

и как бы «энергичным началом» которого является самолюбие или себялюбие – тот грех, конец которого «есть погибель» (*Правила краткие*, 54)¹⁸⁵. Вследствие чего, как говорит св. Василий, «нам надлежит отречься от самих себя (то есть от своей «филаутии». – А. С.), а потом уже следовать Христу» (*Правила пространные*, 6). А отречение от ветхого человека с его грехами, страстями и похотями немислимо без стяжания добродетелей, в основе которых лежит любовь к Богу и к ближнему. Эти две грани единой любви нерасторжимы, поскольку «кто любит ближнего, тот исполняет свою любовь к Богу» (*Правила пространные*, 3). И не случайно современный православный патролог верно подметил на сей счет: «Основная заповедь для аскетов – любовь. И от напряженной, закаленной в подвиге любви ожидал св. Василий Великий мир для мира. Может быть, с особенной силой он настаивал на выполнении этой заповеди именно в противоположность тому раздору и распаду, который видел кругом и в среде христианской и о котором не раз говорил с болью и горечью»¹⁸⁶.

Стяжание любви и прочих добродетелей для святителя

¹⁸⁵ В святоотеческой аскетике грех себялюбия обычно рассматривается как почва, «на которой и из которой вырастают все страсти, заимствуя от нее питательные соки и всецело определяясь ею в своих характеристических особенностях» (*Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 301*).

¹⁸⁶ *Скурлат К. Е. Золотой век святоотеческой письменности (IV – первая половина V в.). Сергиев Посад, 2003. С. 73.*

немыслимо без обретения внутренней собранности духа или «нерассеянности (неразвлеченности) мысли» (*Правила странствующие*, 5). Подобная собранность необходима в любом ремесле и науке, а тем более такая собранность требуется в «подвижничестве согласно Евангелию Христову», целью которого является благоугождение Богу. Эта «нерассеянность» успешно достигается «в удалении от мирских попечений и в полном отчуждении от развлечений». К этой теме св. Василий возвращается неоднократно в своих «Правилах», высказываясь, например, об уме, «нерассеянно и с усиленным вожделением» подвижающемся в благоугождении Богу (*Правила краткие*, 197), или о способах достижения «нерассеянности в молитве» (*Правила краткие*, 201). В данном случае св. Василий органично вписывается в общую святоотеческую традицию¹⁸⁷. Практически речь идет у него о стяжании «исихии», а поэтому Каппадокийского святителя безуслов-

¹⁸⁷ Например, преп. Исидор Пелусиот, обращаясь к одному монаху, желает, чтобы Бог даровал ему «ум нерассеянный» (PG. Т. 78. Col. 269). Также и преп. Марк Подвижник говорит о том, что через благодать Бог «приводит нас не только к познанию (ведению — *εἰς γνῶσιν*), но и в навык священной добродетели, то есть неразвлекаемой молитвы», о которой речь идет у св. апостола Павла (1 Фес. 5:18); у этого же апостола есть указание (Рим. 12:2) на «нерассеянность ума». См.: Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника Нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад, 1911. С. 127. Греческий текст: *Marc le Moine. Traites*. Т. 2 / Ed. par G.-M. de Durand // *Sources chretiennes*. N 455. Paris, 2000. P. 36–38. Далее этот преподобный отец говорит: «Невозможно душе вновь явить себя по образу Божию, как только благодатью Божией и верой, если человек с великим смиренномудрием пребывает в нерассеянной молитве» (Там же. С. 50. Перевод исправлен по греческому тексту: Ibid. P. 50).

но можно считать одним из представителей раннего исихазма, если пользоваться термином «исихазм» для «обозначения того пути, что является духовным стержнем Православия»¹⁸⁸.

Подобная внутренняя «нерассеянность», во многом тождественная «исихии» (хотя сам этот термин св. Василий в «Правилах» не употребляет), предполагает отречение от мира, которое для святителя (*Правила пространные*, 8) есть прежде всего отвержение диавола и всех дел его, то есть плотских страстей и всех пристрастий к миру. Такое отречение приводит к разрешению (или расторжению) уз этой вещественной и временной жизни, что способствует легкому переходу в Царство Божие. Отмечается, что в святоотеческой аскетике это отречение от мира есть следствие глубокого и искреннего покаяния (*μετάνοια*)¹⁸⁹. Для св. Василия «образ покаяния» напрямую зависит от внутреннего душевного расположения человека, решившего изменить свою жизнь. А это внутреннее расположение зависит, в свою очередь, и от внешних условий; в конкретном случае подразумевается внешнее устройство монашеской жизни, которому св. Василий уделяет значительное место в своих «Правилах». Здесь он касается и одежды, «приличной христиа-

¹⁸⁸ Архимандрит Плакида (Дезей). «Добролюбие» и православная духовность. М., 2006. С. 146.

¹⁸⁹ См.: Miquel P. Lexique de desert. Etude de quelques mots-cles du vocabulaire monastique grec ancien. Abbaye de Bellefontaine, 1986. P. 138.

нину», то есть монаху (*Правила пространные*, 22), и трапезы, которую вкушают странники (*Правила пространные*, 20), и многих других деталей обыденной жизни иноков и инокинь. Как уже говорилось, устраивая малоазийское монашество, Каппадокийский архипастырь опирался на опыт предшествующих и современных ему подвижников, но при этом был вполне самостоятелен и творчески подходил к чужому духовному опыту. По суждению свт. Феофана, «общезительные порядки заводимы были самым делом. Указателями для них служили восточные образцы в применении их к местным условиям. Но св. Василий что ни вводил, вводил не потому только, что так видел или хотел, а потому, что так требовал дух жизни мироотречной. Почему все заводимое им старался осмыслить, чтобы исполняющие то исполняли разумно, с убеждением, что иначе нельзя»¹⁹⁰. Плодами такого осмысления и явились «Правила».

Относительно прочих аскетических творений св. Василия можно сказать кратко, Сюда относятся несколько «*Прологов*», из которых первый (*CPG* 2878) является в русском переводе вступлением в «Правила, кратко изложенные», а третий (*CPG* 2881) – таким же вступлением в «Правила, пространно изложенные». Еще одни «*Пролог*» (*Prologus V* — *CPG* 2883) в русском переводе значится как «*Слово о подвижничестве*»; он признается принадлежащим либо самому св. Василию, либо одному из его учеников. Помимо

¹⁹⁰ Древние иноческие уставы... С. 227–228.

этого один небольшой «Пролог» (Prologus VI — CPG 2884) был издан Ж. Грибомоном (перепечатан в указанном греческом издании, с. 11–12); он имеет чисто информативное значение. Небольшой аскетический трактат «*О суде Божиим*» (обозначаемый Prologus VII — CPG 2885) и сочинение «*О вере*» (обозначаемое Prologus VIII — CPG 2886) представляют несомненный интерес не только как аскетические произведения, но и как вероучительные сочинения, позволяющие нам полнее уяснить догматические воззрения святителя. Наконец, можно отметить, что к числу «Прологов» иногда относят также письмо 2 к св. Григорию Богослову (CPG 2879) и «Беседу 25» преп. Макария Египетского (CPG 2887). Другие аскетические произведения св. Василия обычно признаются либо сомнительными, либо неподлинными. Среди них достойны упоминания «*Предначертание подвижничества*» (CPG 2888), «*Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве*» (CPG 2889), «*Слово о подвижничестве. Чем должно украшаться монаху?*» (CPG 2890), «*Слово о подвижничестве*» (CPG 2891 — начало: «Человек сотворен по образу и подобию Божию»). Впрочем, следует подчеркнуть, что констатация сомнительности или неподлинности имеет довольно часто не абсолютный, а лишь относительный характер, ибо всегда (особенно в связи с находкой новых рукописей) вопрос о подлинности того или иного сочинения может быть пересмотрен. Кроме того, такая констатация нисколько не умаляет значимости

этих произведений (если, конечно, они не содержат еретических взглядов или положений): подобные «псевдоэпиграфы» могут принадлежать либо другим отцам Церкви, либо заслуживающим всяческого уважения церковным и православным авторам, имена которых начертаны на небесах.

Особое место занимает трактат в двух книгах «*О Крещении*» (CPG 2896), который тесно примыкает к аскетическим творениям св. Василия. Начиная с XVII века подлинность этого трактата оспаривалась некоторыми учеными, но в XX веке исследования, проведенные такими серьезными знатоками творчества св. Василия, как Ж. Грибомон, У. Нери и др., рассеяли эти сомнения, и в настоящее время вряд ли можно с достаточными основаниями отрицать авторство Кесарийского святителя¹⁹¹ Личное знакомство с этим сочинением также оставляет впечатление, что оно написано св. Василием и имеет многие черты сходства с «Нравственными правилами». Судя по всему, трактат представляет собою стенографическую запись (осуществленную «тахиграфами», то есть скорописцами) устных собеседований святителя с паствой, среди которой большинство составляли, вероятно, монахи; датируется он скорее всего 366 годом. Отмечается и характерная черта трактата: он более чем наполовину составлен из фраз и выражений, восходящих к Священному Писанию, причем доля новозаветных выражений значительно

¹⁹¹ См. предисловие к изданию, на которое мы опираемся: *Basile de Cesaree. Sur le baptême* / Ed. par J. Ducatillon // *Sources chretiennes*. N 357. Paris, 1989. P. 7–12.

превосходит ветхозаветные ¹⁹². Это также сближает данное произведение с «Нравственными правилами». Что же касается содержания его, то первая книга, состоящая из трех глав, начинается с увещания стать учениками Господа еще до принятия святого Крещения. А таким учеником Господа становится всякий человек, приходящий ко Христу, чтобы следовать Ему, то есть слушать слова Его, верить в Него и подчиняться Ему как Владыке, Царю, Врачу и Учителю истины в надежде на жизнь вечную, незыблемо пребывая в таком расположении. Это предполагает избавление от греха и угнетения или тирании диавола. Более того, быть учеником Господа, согласно святителю, значит не только презирать житейские блага и необходимые для жизни вещи, но и стать выше своих социальных и родственных связей, обусловливаемых законом и естеством. Об этом и говорит Господь в Мф. 10:38 (*кто не берет креста своего и не следует за Мною, тот не достоин Меня*), в Мф. 10:37 и других местах Евангелия. Таким образом, аскетическое мироощущение, пронизывающее все творения св. Василия, здесь выступает очень рельефно.

Во второй главе первой книги говорится непосредственно о таинстве Крещения, которое мыслится как *рождение свыше* (Ин. 3:3) и необходимое условие вхождения в Царство Небесное. Условием этого горнего рождения является «предваряющая благодать Божия», позволяющая нам дей-

¹⁹² Ibid. P. 33–45.

ствовать в духе любви Христовой и по вере, а также вступить на путь умерщвления грехов. Встать на такой путь было бы невозможно, если бы в Вочеловечивании Господа не осуществилось «Домостроительство отпущения наших грехов», явившее великое Человеколюбие Божие. Говоря о крещении во имя трех Лиц Святой Троицы, святитель начинает со Святого Духа, подчеркивая, что рожденные от Духа становятся Духом. Исходя из высказывания св. апостола Павла *наше жительство на небесах* (Флп. 3:20), св. Василий замечает, что тело свое мы влачим как тень на земле, а душу соблюдаем как сожительницу обитателей неба¹⁹³ После крещения во имя Святого Духа, когда мы во внутреннем человеке своем рождаемся свыше благодаря обновлению ума (Рим. 12:2), мы получаем крещение во имя Единородного Сына Божия, когда, сбросив ризу ветхого человека, облачаемся в нового человека по Христу. Заключительным этапом таинства служит крещение во имя Отца, когда мы становимся чадами Божиими.

В третьей же, самой короткой главе первой книги речь идет о Евхаристии, которая неразрывно сопряжена с таинством Крещения и которую св. Василий называет «пищей жизни вечной».

¹⁹³ Ср. «Изречения Секста», где говорится: «Одно тело твое пусть возвращается в землю, душа же пусть всегда пребывает с Богом» (*Небольсин А.* Изречения Секста – памятник древнецерковной письменности // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998. С. 219).

Вторая книга по структуре и по форме существенным образом отличается от первой. Она содержит 13 сравнительно небольших по объему глав и написана в жанре «вопросов и ответов». Например, в зачине книги стоит следующий вопрос: «Должны ли все крестившиеся во Евангелие Господа нашего Иисуса Христа быть мертвыми для греха и жить для Бога в Иисусе Христе?» Приведя многочисленные цитаты из Нового Завета, автор отвечает на вопрос, естественно, утвердительно: крестившийся в мертвость Христа (Рим. 6:6) умертвил себя для мира и, конечно же, для греха. Вторая глава касается чистоты сердца совести священников, приступающих к совершению таинств: для св. Василия, опять ссылающегося на св. апостола Павла (2 Кор. 7:1 и 6:3—4), внутренняя чистота является необходимым условием священнического служения. Продолжая эту тему, святитель в третьей главе указывает на необходимость той же чистоты для всех приобщающихся Святых Таин в Евхаристии. В четвертой главе он рассуждает о внутреннем созвучии различных Божиих глаголов и заповедей, которые внешне иногда кажутся противоречащими друг другу. По мнению автора, эти глаголы и заповеди взаимно дополняют и объясняют друг друга, а потому опасно следовать какой-либо одной заповеди, оставляя без внимания или пренебрегая прочими. В таком же духе выдержаны и остальные главы. В целом же рассматриваемое сочинение св. Василия дает сравнительно мало материала для понимания конкретных деталей таинства Крещения

и Евхаристии, как они совершались в IV веке, отличаясь в этом плане, например, от известных «Огласительных поучений» св. Кирилла Иерусалимского¹⁹⁴ или от «Огласительных гомилий св. Иоанна Златоуста»¹⁹⁵. Тракта́т св. Василия «О Крещении» посвящен преимущественно субъективной нравственно-аскетической подготовке человека к участию в церковных таинствах, поэтому он органично вписывается в общий контекст аскетических творений Кесарийского святителя.

Заклучая обзор этих творений, можно сказать, что все они пронизаны духом Священного Писания, прежде всего – Нового Завета. Естественно, что в органичный синтез аскетического богословия св. Василия включались и отдельные элементы античного мирозерцания (преимущественно греческой философии)¹⁹⁶, но они здесь занимали подчиненное место. Аскетические сочинения св. Василия, как и его деятельность по укреплению и организации малоазийского монашества, позволяют считать святителя одним из

¹⁹⁴ Ср. характеристику их: «В „Почениях“ св. Кирилла историк находит много ценных данных для картины богослужения IV века в церкви Палестинской, главным образом в отношении таинств» (*Архимандрит Киприан (Керн)*. Золотой век Свято-Отеческой письменности. С. 144).

¹⁹⁵ См. предисловие И. В. Пролыгиной к русскому переводу их: *Святитель Иоанн Златоуст*. Огласительные гомилии. Тверь, 2006. С. 27–61.

¹⁹⁶ См. характеристику св. Василия: «Ни один подвижник до него не обладал таким знанием Писания и мирской мудрости» (*Gribomont J. Saint Basile // Theologie de la vie monastique. Etudes sur la Tradition patristique*. Aubier, 1961. P. 103).

великих вдохновителей монашества ¹⁹⁷, но при этом следует всегда помнить, что для него жизнь подвижническая и жизнь христианская были тождественны ¹⁹⁸. Сущностное содержание аскетического богословия св. Василия в новое время ярко выразил свт. Игнатий Брянчанинов: *монашеское жительство есть жительство по евангельским заповедям*. По словам русского святителя, «изучая Евангелие, стараясь исполнять его веления делами, словами, помышлениями, ты будешь последовать завету Господа и нравственному преданию Православной Церкви. Евангелие в непродолжительное время возведет тебя от младенческого возраста к зрелому возрасту о Христе» ¹⁹⁹. И в данном случае, как и в других, единство двух святых отцов Церкви, разделенных огромным временным пространством в полтора тысячелетия, являет непреходящее единство и внутреннее созвучие православного духовного Предания.

Письма

Эпистолярное наследие составляет существенную часть всего литературного творчества св. Василия. По характеристике одного русского ученого, «письма св. Василия,

¹⁹⁷ См.: У истоков культуры святости. С. 43.

¹⁹⁸ См.: Deseille P. L'Evangile du desert. Des premiers moines a saint Bernard. Paris, 1965. P. 35.

¹⁹⁹ Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. М., 2003. Т. 5. С. 35.

величайший памятник древности церковной, отличаются необыкновенной чистотой стиля, величию и красноречием и содержат бесконечное разнообразие предметов. В них заключается вся история его времени, списанная с натуры, различные направления умов, взаимно-противоположные интересы каждой партии, побуждения, которые заставляли действовать ту или другую из них, и оружия, которыми они пользовались. Состояние церквей восточных и западных обрисовано здесь живыми и естественными чертами. Василий рассуждает в них о весьма многих вопросах, касающихся учения, церковного благочиния и нравственности, и решает их с таким же знанием, как и мудростью. Он пишет письма утешительные и увещательные, которые очень поучительны и очень сильны; и даже те письма, которые служили только изъявлением учтивости, написаны очень умно и исполнены глубоких мыслей»²⁰⁰. По мнению того же ученого, послания свв. Афанасия Великого и Иоанна Златоуста «не могут вынести сравнения с письмами Василия как со стороны легкости и необыкновенной приятности их изложения, так и по отношению к разнообразию и важности их предметов. О них можно сказать, что они изобилуют образцами всех родов стиля»²⁰¹.

В первом серьезном издании посланий св. Василия, по-

²⁰⁰ Чистович И. А. Письма святого Василия Великого // Христианское чтение. 1866. Ч. 1. С. 13–14.

²⁰¹ Там же. С. 4.

явившемся в XVIII веке (издание Марана-Гарнье), числилось 365 писем, из которых около 40, как установлено, не принадлежат святителю²⁰². Его переписка охватывает широкий круг лиц: хотя из 325 подлинных писем только 121 указывает на конкретные имена получателей, а 56 других позволяют установить род деятельности и должности их, тем не менее спектр социальных и церковных связей св. Василия представляется очень внушительным. В частности, среди его адресатов значится 38 епископов, 10 священников, 32 подвижника, подвижниц и диаконис (а также 12 аскетических общин) и 45 имперских и муниципальных чиновников²⁰³. Конечно, по широте охвата лиц переписка св. Василия уступает эпистолярному корпусу преп. Исидора Пелусиота, среди получателей писем которого значится 172 клирика (1239 писем), 63 монаха (150 писем), 138 мирян, в число которых входят и 24 язычника (549 писем)²⁰⁴. Однако следует учитывать то обстоятельство, что сборник посланий преп. Исидора, в который входит около 2000 писем, занимает вообще уникальное место в древнецерковной письменности по своей объемности и значимости. Но можно с несомненностью констатировать: эпистолярное наследие св. Василия имеет

²⁰² См. весьма компетентное предисловие А. Петрова к изданию русского перевода: *Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской*. Письма. М., 2007. С. 3–32.

²⁰³ См.: Pouchet R. Op. cit. P. 33–34.

²⁰⁴ См.: Evieux P. Isidore de PeUluse. Paris, 1995. P. 21.

большее значение, чем переписка св. Иоанна Златоуста, насчитывающая более 200 писем, большинство из которых достаточно кратки и написаны преимущественно за короткий срок в изгнании (404–407 годы) ²⁰⁵. В частности, послания св. Василия явно превосходят эту переписку богатством и разнообразием тем, ибо любимым предметом писем Златоустого отца «служит раскрытие мысли о пользе и значении для христианина постигающих его страданий» ²⁰⁶. Послания же св. Василия, в силу разнообразия содержания, подразделяются на несколько групп: дружеские, утешительные, рекомендательные, канонические, нравственно-аскетические, догматические и пр. письма ²⁰⁷. Группируют их еще и в хронологическом порядке – соответственно основным периодам жизни святителя.

Наибольший интерес, конечно, представляют нравственно-аскетические и догматические послания. Что же касается последних, то здесь опять не ясен вопрос об атрибуции того или иного послания. Например, нет ясности в отношении знаменитого письма 38, которое иногда приписывается св. Григорию Нисскому; однако тот факт, что уже на Халкидонском Соборе оно цитировалось как принадлежащее св.

²⁰⁵ См.: Богданевский Д. И. Святый Иоанн Златоуст по его письмам. Киев, 1908. С. 1–2.

²⁰⁶ Там же. С. 19.

²⁰⁷ См. уже указанное предисловие А. Петрова, с. 22–28; *Quasten J.* Op. cit. P. 222–226.

Василию, а также свидетельство рукописной традиции и характерные стилистические особенности указывают скорее на авторство Кесарийского святителя ²⁰⁸. Оно посвящено различию и взаимному соотношению понятий «сущность» и «ипостась», и «здесь, пожалуй, впервые прозвучала отчетливо формулировка ответа на вопрос о Божественном Триединстве» ²⁰⁹. Имея в виду прежде всего это послание, В. В. Болотов заявил достаточно ясно: «Василий Великий первый в истории построения учения (о Святой Троице. – А. С.) твердо высказывается за ту схему, которую мы привыкли встречать в нашей догматике; он утвердил ту богословскую почву, на которой мы стоим, и, так сказать, создал наш богословский язык» ²¹⁰. Несколько по-иному обстоит дело с письмом 8, представляющем собою, по сути, догматический трактат, где излагается православное учение о Святой Трои-

²⁰⁸ См. примечание к изданию: *Saint Basile. The Letters. Vol. I. P. 197*; а также: *Saint Basile. Lettres. T. 1. P. 81*.

²⁰⁹ Иванченко А. В., Михайловский А. В. К публикации 38 письма св. Василия Великого // Историко-философский ежегодник – 95. М., 1996. С. 268.

²¹⁰ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 89. Впрочем, можно несколько откорректировать это суждение нашего замечательного историка Церкви: предшественником св. Василия в этом плане был один из главных представителей «омиусианства» – Василий Анкирский. Именно ему «принадлежит честь первого провозвестника так называемой новоникейской тринитарной терминологии – точного разграничения понятий *οὐσία* и *υπόστασις*, в течение десятилетий смущавших христианский православный Восток и Запад и являвшихся огромным препятствием на пути их церковно-догматического единения» (Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историкодогматическое исследование. Сергиев Посад, 1908. С. 251).

це: ныне это послание практически единодушно рассматривается как произведение Евагрия Понтийского (обычно оно называется «Послание о вере»)²¹¹ бывшего в молодости учеником св. Василия Великого, а затем ставшего выдающимся подвижником и замечательным аскетическим писателем (ряд его творений вошел в наше «Добротолюбие») – к сожалению, в славе подвига ради Христа он не пребыл до конца, ибо в какой-то момент своей жизни отпал в ересь оригенизма²¹².

Весьма большое значение для понимания многих аспектов богословия св. Василия имеют письма 233–236, написанные к св. Амфилохию Иконийскому – менее известному, но очень благодатному «четвертому Каппадокийскому» отцу Церкви, который почитал Василия «как своего друга, отца и руководителя»²¹³. Первое из них посвящено преимущественно теме богопознания. Видя в уме средоточие человеческой личности или «то, что по образу Творца», св. Василий выделяет в нем две силы: лукавую (бесовскую) и благую (Божественную) – именно вторая сила возводит нас к подобию Божью; кстати, здесь святитель еще раз подчеркивает

²¹¹ См.: Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты / Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова. М., 1994. С. 23. Здесь же текст перевода этого послания и комментарии: с. 142–156, 328–360.

²¹² См.: Сидоров А. И. Жизненный путь Евагрия Понтийского // Труды Минской Духовной Академии. № 3. 2005. С. 35–49.

²¹³ Попов И. В. Труды по патрологии: В 2 т. Т. 1: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 241.

различие *образа* и *подобия Божия*. Такое возведение к *подобию* невозможно без благодатных даров Святого Духа и оно открывает путь к познанию Бога, ибо нашему уму дарована способность суждения для постижения истины, а Бог есть Сама Истина. Таким образом, если ум действует в соответствии со своим естеством, созданным Богом, то ему доступно (разумеется, в пределах тварного бытия) познание Божественного, а если ум «поврежден бесами», то он обращается к различного рода нечестию. Следует сказать, что в этом сравнительно небольшом послании св. Василий не только набрасывает некоторые важнейшие черты своей антропологии, но и намечает характерные интуиции всего святоотеческого учения о человеке. Прежде всего, здесь предполагается, что познание не может существовать вне нравственного состояния человека, то есть гносеология, по учению самого святителя и вообще всех отцов Церкви, немыслима без нравственного богословия ²¹⁴. И в контексте всего православного

вероучения это естественно, ибо в грехопадении «ум потускнел, помрачился, сделался больным. Он утратил свое со-

²¹⁴ Ибо нравственное богословие нельзя представить без воли – одного из стержневых начал личности человека, вследствие чего воля в святоотеческой антропологии обычно не отделяется от разума и ума. Ср., например: «С разумно-словесной способностью, по учению Дамаскина, высказанному, впрочем, очень рано – уже у Иустина и Иринея, неразрывно связана у человека свобода воли, потому что „все разумное самовластно“. Разум был бы излишним, если бы он не дан был человеку для обсуждения и свободного выбора» (*Иеромонах Пантелеимон (Успенский)*). Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина // Святоотеческая христология и антропология: Вып. 1. Пермь, 2002. С. 85).

вершенство. То же самое происходит всякий раз, когда человек совершает грех»²¹⁵. Во-вторых, ум является энергийным началом в человеке, и действие его всегда должно быть направлено к соединению с Богом, а «единство ума с Богом есть состояние, но в то же время и движение, поскольку совершенству нет предела»²¹⁶. Отсюда следует, что «ум, как образ Божий, обладает жизнью только тогда, когда соединяется с Богом, становясь мудрым и благим. Такова жизнь ума. Апостол Павел пишет: *Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его?* (1 Кор. 2:16). Естественное состояние ума заключается в соединении с умом Христовым. Тогда он озаряется и просвещается»²¹⁷. Эти размышления современного православного богослова выдержаны в духе св. Василия, воззрения которого были развиты в последующей святоотеческой антропологии вплоть до завершения поздневизантийской эпохи святоотеческого богословия²¹⁸.

²¹⁵ Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: Святоотеческий курс врачевания души. Сергиев Посад, 2004. С. 132.

²¹⁶ Там же. С. 126.

²¹⁷ Там же. С. 130.

²¹⁸ См., например, учение о человеке св. Григория Паламы: «Антропология Паламы меньше всего напоминает собой нечто застывшее. Человек в изображении святителя – весь в динамике, в движении, в пути. Ему надлежит полагаться на волю Божию, совершить окончательный выбор между добром, которое вечно, и злом, которое несубстанциально, и, неуклонно следуя этому выбору, прокладывая свой путь в мире. Для того чтобы верно определить, что есть добро, а что есть зло, у человека есть врожденный советник – *разум* (*ο νοῦς*). А чтобы следовать добру на практике, реализуя его в своей жизнедеятельности, следует долж-

Следующее письмо (234) замечательно своим различением сущности и действий (энергий) Божиих, благодаря которому св. Василий ниспровергает всю аргументацию аномеев. Ключевым тезисом святителя здесь является положение, что сущность Божия – проста, а действия Его – разнообразны. «Но мы утверждаем, что познаем Бога из Его действий, но не обещаем приблизиться к самой сущности. Ибо действия Его нисходят к нам, а сущность Его остается неприступной». Важность данного тезиса хорошо характеризует владыка Василий (Кривошеин): «Дело не идет здесь только об интеллектуальном акте с нашей стороны, посредством которого мы различаем в Боге Его сущность и Его действия, но скорее о движении Бога, в котором Он, оставаясь недоступным и единым в Своей сущности, умножает Себя и

ным образом распорядиться *свободой воли* (το' αὐτεξούσιον), которая, наряду с разумом, относится к сущностным чертам душевно-духовной природы человека, созданной по образу Божию» (Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 203). Хотелось бы добавить, что «динамика» учения о человеке св. Григория Паламы, как и всей святоотеческой антропологии, есть частный момент «статики», ибо «путь» человека в этом мире должен завершиться покоем Царства Божия. Впрочем, и этот покой представляется в определенной степени некоей «динамичной статикой», ибо в Царстве Божиим также есть движение: человек постоянно приближается к Богу, но не может никогда до конца (как тварь) соединиться с Ним как Творцом. Однако такая «динамичная статика» Царства Божия не является дурной бесконечностью, ибо представляет собой *движение в покое* («исихии»), как бы непрерывное духовное преуспеяние по восходящей. Ср. учение св. Григория Нисского: *Митрополит Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 344–351.

нисходит к нам в Своих энергиях, без того чтобы простота Его сущности нарушалась бы этим»²¹⁹. В поздней Византии указанное различие сыграло фундаментальную роль в исихастских спорах, и великий столп Православия св. Григорий Палама опирался на него, полемизируя с еретиками Варлаамом и Акиндином²²⁰.

Та же тема продолжается и в письме 235, только здесь святитель делает акцент на вопросе познания проявлений (энергий) Божественной сущности. Особое внимание он уделяет понятию «ведение», в котором он оттеняет многозначность данного термина. Подобная многозначность предполагает, что можем одновременно и знать, и не знать что-либо. Так, мы можем знать какого-либо человека, например Тимофея, по его характеру и прочим своеобразным свойствам, но не знать его сущности. Также, зная самого себя, то есть зная, каков я есть, я не постигаю, тем не менее, своей сущности. Тем более это относится к познанию сущности Божией: хотя

²¹⁹ *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Богословские труды 1952–1983 гг.: Статьи, доклады, переводы. Нижний Новгород, 1996. С. 240.

²²⁰ Используя названное различие, св. Григорий Палама подчеркивает, среди прочего, *реальное присутствие* Бога в мире. «Каков модус этого таинственного Божественного присутствия, возможного несмотря на абсолютную трансцендентность Божества, нельзя понять человеческим рассудком. Но от этого оно не становится менее достоверным. Свт. Григорий Палама в этом вопросе придерживается древней традиции. Недостижимый Бог таинственным образом приближается к человеку в Своих энергиях» (*Протоиерей Георгий Флоровский*. Догмат и история. М., 1998. С. 389). Среди нескольких святоотеческих свидетельств отец Георгий отмечает и указанную цитату из письма 234 св. Василия.

мы обладаем постижением Бога как Творца, разумеем чудеса Его, соблюдаем заповеди и имеем «сродство» с Ним, но знать Его сущность нам не дано ²²¹

Наконец, последнее из указанных писем к Амфилохию (236) касается нескольких тем. Из них следует обратить внимание на первую по важности – проблему неведения Христа, связанную с толкованием Мк. 13:32, – именно это место Евангелия «аномеи» использовали для доказательства неподобия сущности Сына и Отца. Вообще в арианских спорах данная проблема приобрела особую актуальность ²²², ибо уже «ариане первого поколения» соотносили неведение Сына, как и прочие Его человеческие немощи, с единым Лицом Слова, Который, как считали они, был тварью и, соответственно, ограничен в Своем ведении; эту же проблему подняли и позднейшие «неоариане», то есть «аномеи». Возражая им, св. Василий решительно отрицает наличие неве-

²²¹ Ср. в данном плане верное наблюдение А. Лосского: «Не следует полагать, что Василий Великий, отрицающий возможность сущностного познания вещей, проповедовал гносеологический пессимизм. Наоборот, он противопоставляет интеллектуализированному и обедненному миру Евномия мир чрезвычайно богатый и для мысли неистощимый: пассивному сущностному откровению, запечатленному Богом в душах, он противопоставляет всю действенность и активность человеческого познания и одновременно всю его объективность. Потому что воспринимая мы именно реальные свойства объектов, даже если имена, которыми мы их определяем, не выражают того, чем они являются по своей сущности» (Лосский В. Н. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 181).

²²² См. на сей счет наше исследование: Сидоров А. И. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого Предания // Богословский вестник. № 56. 2005–2006. С. 233–238.

дения по Божеству у Господа, хотя и допускает «домостроительное неведение» Его по человеческому естеству. Кроме того, в рассматриваемом послании имеется и небольшой экскурс в область богословской терминологии: различие между понятиями «сущность» и «ипостась» святитель соотносит с различием *общего и отдельного*. Отсюда им делаются выводы и относительно соотношения Лиц Святой Троицы. Данный экскурс позволяет еще раз утверждать о принадлежности письма 38 перу св. Василия.

Если обратиться к нравственно-аскетическим посланиям святителя, то здесь, помимо уже указанного письма 2, являющегося одним из первых исихастских сочинений, обращают не себя внимание еще несколько писем. Так, весьма важным представляется письмо 22, имеющее заголовок «О совершенстве в монашеской жизни». Хотя этот заголовок принадлежит, скорее всего, более позднему времени, он отражает ряд сущностных черт содержания послания, которое заключает в себе некий эскиз жизни братьев в киновии. Поэтому во многих моментах рассматриваемое послание сближается с «Правилами» св. Василия, отличаясь от них, правда, отсутствием тщательно подобранных цитат из Священного Писания²²³ Впрочем, как говорит сам святитель в начале послания, Богодухновенное Писание служит источником норм иноческого жития – здесь он опять полностью единодушен с древнеегипетскими отцами-подвижниками, в центре

²²³ См.: Pouchet R. Op. cit. P. 179.

духовной и даже обыденной жизни которых всегда находилось Священное Писание, хотя многие из них, будучи неграмотными, воспринимали Писание только на слух ²²⁴. Кроме того, в письме 22 отражается еще одна характерная черта аскетических взглядов св. Василия: он мыслит иноческое житие как идеал вообще христианской жизни, говоря не о *монахах*, а просто о *христианах*. Поэтому он, в частности, заявляет: «христианин должен иметь образ мыслей, достойный небесного звания (см.: Евр. 3:1), и жить достойно Евангелия Христова (Флп. 1:27)». Вследствие чего указанное послание скорее следовало бы назвать «О совершенстве жизни христианской» ²²⁵. Это совершенство, согласно св. Василию, немислимо без молитвы, а потому он говорит в одном из своих писем (174): «Молитва будет нам и добрым помощником в сей жизни, пока мы живем в этой плоти, и отходящим отсюда послужит достаточным напутствием (*εφ'ὅδιον* – «дорожным припасом») к будущему веку». Можно еще констатировать, что в своих посланиях святитель часто утеша-

²²⁴ См.: Burton-Christie D. The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. Oxford, 1993. P. 107–108.

²²⁵ Можно отметить, что св. Григорий Нисский, развивая мысли старшего брата и высказываясь о значении и смысле имени «христианин», говорит, что «христианство есть подражание Божескому естеству». Соответственно, и христианин должен подражать благим действиям («энергиям») Божиим, а это означает, что следует «отчуждаться от всякого зла, стараясь быть чистыми от осквернения им, сколько возможно, делом, словом и помышлением. В этом состоит истинное подражание Божескому и окружающему Бога небесного совершенству» (*Святитель Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С. 209–210*).

ет скорбящих, напоминает им о бренности земного бытия, как это ясно видно из письма к Нектарию (5), потерявшему единственного сына.

Именно в нравственно-аскетических письмах особенно рельефно проступают те характерные черты личности св. Василия, которые верно подметил один русский ученый: «Строгий аскет, великий подвижник духа, он, разумеется, стоял целою головою выше того нравственного уровня, до которого достигала современная ему жизнь; обличаемые им пороки, которые составляли камень преткновения немощи человеческой, увлекшейся их минутною прелестью, были не страшны, не соблазнительны для него самого; для него это были как бы детские увлечения, которые он давно победил в себе, подчинил строгому голосу рассудка и закона Божия и всю пустоту, суетность и ничтожность которых он видит со всею ясностью. Для него только одна добродетель представляет нечто устойчивое и постоянное, чуждое превратности и мимолетности житейских интересов, – это единственное, истинное и вечное сокровище духа, неотъемлемое даже смертью; только она одна может и должна быть достойной задачей человеческой жизни и деятельности. Отсюда его речь никогда не унижается до потворства пороку, до смягчения его значения для человека; отсюда тон ее – всегда возвышенно-спокойный, уверенный, убедительный, невольно отвлекающий мысль от тленного, земного к вечному и небес-

ному»²²⁶.

Упомянем и канонические послания святителя, из которых наиболее важными представляются три послания к свт. Амфилохию Иконийскому (188, 199, 217). Они являются важнейшими каноническими документами и вкупе с некоторыми другими сочинениями св. Василия определяют существенные моменты нашего церковного права²²⁷. Имеются в письмах св. Василия и весьма ценные сведения относительно богослужебной жизни его времени. Так, в послании 93 речь идет о Евхаристии: по словам святителя, «мы приобщаемся четыре раза каждую седмицу». Еще он указывает на обычай, сложившийся во время гонений: принимать Причастие, за отсутствием священника, собственной рукой. Обычай этот при жизни св. Василия сохраняли монахи, жившие в пустынях. «А в Александрии и Египте каждый, даже из мирян, по большей части имеет Причастие у себя в доме и сам собою приобщается, когда хочет. Ибо когда иерей единожды совершил и преподал Жертву, принявший ее как всецелую, причащаясь ежедневно, справедливо должен веровать, что принимает и причащается от Самого преподавшего. Ибо и в церкви иерей преподает часть и приемлющий с полным правом держит ее и таким образом собственною рукою подно-

²²⁶ *Георгиевский В.* Св. Василий Великий как пастырь и учитель Церкви. (Преимущественно по его письмам) // Странник. 1896. Т. 1. С. 200.

²²⁷ См.: *Протоиерей В. Цыпин.* Церковное право. М., 1994. С. 61. См. также издание «Правил» св. Василия с комментариями: Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. М., 2000. С. 146–444.

сит к устам». Согласно мнению нашего выдающегося литургиста Н. Д. Успенского, «во время гонения многие христиане часто, если не ежедневно, причащались у себя на дому, для чего приносили Святое Тело из воскресного молитвенного собрания. Вряд ли они могли приносить и Святую Кровь, так как это было гораздо более сложным делом, чем принятие евхаристического хлеба». Эта практика, сохранившаяся до эпохи св. Василия, стала основой возникновения Литургии Преждеосвященных Даров. «Таким образом, причащение Преждеосвященными Дарами, прежде чем стать общественным богослужением, имело значение частного, домашнего самопричащения христиан»²²⁸.

Не менее интересны в этом плане и сведения св. Василия о ночных бдениях христиан IV века, содержащиеся в письме 207. Здесь говорится об утвердившихся «в церквях Божиих обычаях, которые согласны и созвучны [друг с другом]». Ибо «народ с ночи у нас бодрствует (*букв.*: «встает рано, когда еще ночь»)) в молитвенном доме, в труде, в скорби и в слезном сокрушении исповедуясь Богу, и, восстав напоследок от молитв, начинает псалмопения. И теперь, разделившись на две части, поют попеременно одни за другими, тем самым усиливая сообща поучение в Писаниях и храня сердце свое во [внутреннем] бдении и нерассеянности. Затем опять предоставляют одному начать пение, прочие подпевают, и,

²²⁸ Успенский Н. Д. Православная Литургия: историко-литургические исследования. Праздники, тексты, устав. М., 2007. С. 181–182.

таким образом проведя ночь в разнообразном псалмопении, прерываемом молитвами, уже на рассвете все вместе, как бы едиными устами и единым сердцем, возносят ко Господу псалом исповедания, каждый собственными своими словами творя покаяние». В этом описании святителя поражает аскетическая напряженность молитвенного делания, характерная для большинства христиан его времени: такое усиленное делание и молитвенное покаяние (то есть внутреннее преобразование), а также исповедание своих грехов творят не только иноки, но и весь православный народ ²²⁹.

Возможно констатировать, что эпистолярное наследие св. Василия, будучи весьма обширным по объему и разнообразным по содержанию, отражает в себе как «макрокосм» бытия Церкви в IV веке, так и «микрокосм» великой и благодатной личности самого святителя. В своей переписке он проявляется и как глубокий богослов, и как изысканный стилист, и как ученейший муж своего времени, и как энергичный церковный и общественный деятель. Но прежде всего он предстает перед нами в своих письмах как мудрый архипастырь.

²²⁹ Комментируя это описание, Н. Д. Успенский замечает: «Ночные богослужения, которые Василий Великий называет агрипниями, то есть бессонными, и которые, по его словам, имели повсеместное распространение на Востоке, надо полагать, совершались под воскресные дни всего года, в пасхальную ночь, на праздник Богоявления и на дни памяти мучеников» (*Успенский Н. Д.* Православная вечерня: историко-литургический очерк. Чин всенощного бдения на православном Востоке и в русской Церкви. М., 2004. С. 89). По мнению же М. Скабаллановича, здесь речь идет о чине ежедневных служб или будничной утрени (см.: *Скабалланович М.* Толковый Типикон. М., 2004. С. 147–148).

В личности св. Василия пастырское служение приблизилось к идеалу своего осуществления. Ибо «служение пастырское полно трудов, лишений и скорбей, но, благодаря этим трудам и лишениям, для пастыря открываются и высшие духовные радости. Право совершающий свое служение пастырь возрождает своих пасомых в духовную благодатную жизнь, делает их участниками вечного блаженства и сам, как скорбно подвизающийся добрым подвигом (2 Тим. 4:6), оканчивает дело своего служения с дерзновенною, радостною надеждою – стать в последний день одесную Судии со своими духовными чадами (Евр. 2:13) и получить от Пастыреначальника неувядающий венец славы (1 Пет. 5:4)»²³⁰. Такой венец от Пастыреначальника св. Василий, несомненно, получил.

В заключение стоит сказать несколько слов и о *Литургии св. Василия Великого*. Обычно констатируется, что «чин нашей современной Литургии, известной нам по сегодняшним храмовым службам, складывался постепенно»; и самому святителю, как указывается, в этой Литургии принадлежит Евхаристический канон или молитва Анафоры ²³¹. Ха-

²³⁰ Гладкий В. Учение святого Иоанна Златоустаго о пастырском служении по его беседам и письмам. Казань, 1898. С. 60.

²³¹ См.: Малков П. Ю. Введение в Литургическое Предание. Таинства Православной Церкви. М., 2006. С. 167. См. также: Quasten J. Op. cit. P. 226–227. Архимандрит Киприан Керн, сопоставляя в этом плане св. Василия со св. Иоанном Златоустом, подчеркивает, что полностью Литургий они не составляли, а составили «по типу древних, новые молитвы Евхаристического Канона. Бесспорно,

рактально, что «Василий Великий, будучи ревностным благоустроителем богослужения вообще, вносил благолепие и в совершаемую им Евхаристию»²³². Но не только: в Анафоре святителя ярко проявился и его богословский талант. Здесь кратко раскрываются свойства Святой Троицы, а также жажда представлено Домостроительство спасения как совместное деяние всех трех Лиц

Троицы. Кроме того, Анафора «выигрывает благодаря своей слаженной литературной форме и плавному течению мыслей св. Василия. Этим он обязан был своему учителю – знаменитому ритору Ливанию. Но Ливаний привил своему ученику "замечательный тип культуры и подготовил литературные, поразительно богатые формы", а Василий влил в эти формы новые, подлинно жизнеутверждающие идеи, которых не хватало его учителю-язычнику. Анафора Василия Великого – это и сконцентрированная система христианского богословия, и гимн, провозглашающий бесконечное милосердие Бога к людям, и теплая молитва праведника»²³³.

Итак, св. Василий Великий в своих многообразных, хотя сравнительно и не очень многочисленных творениях, являет яркий литературный талант, дарованный ему Богом. Не случайно владыка Филарет Гумилевский характеризует его так:

и в этом сходятся все ученые, что центральные части Литургий – дело их рук» (*Архимандрит Киприан (Керн)*. Евхаристия. М., 2006. С. 108).

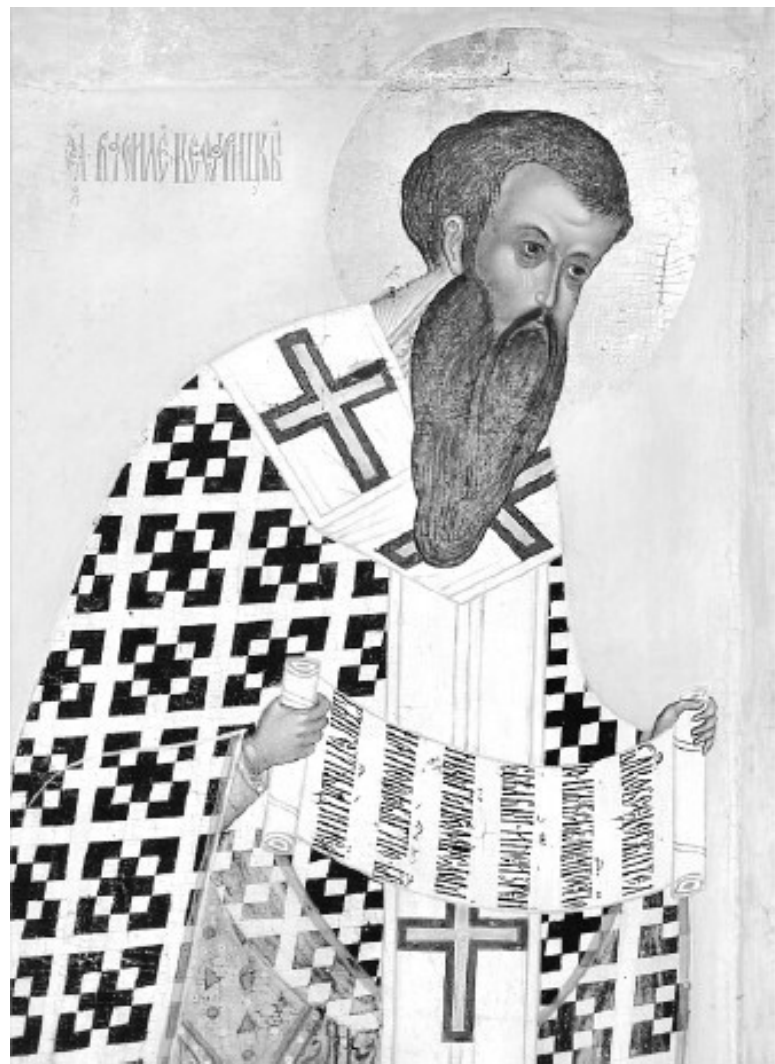
²³² Успенский Н. Д. Византийская Литургия: историко-литургическое исследование. Анафора: опыт историко-литургического анализа. М., 2006. С. 27.

²³³ Там же. С. 368–369.

«Великий пастырь Кесарийский является в своих сочинениях весьма многосторонним: он *вития*-проповедник, *догматико*-полемик, *толкователь* Писания, учитель *нравственности и благочестия*, наконец – устроитель церковного *богослужения*. Но как все действия св. Василия отличались необыкновенным величием и важностью, так и все сочинения его запечатлены тем же характером высоты и величия христианского; это их общее отличительное свойство, которое принадлежит им более, нежели сочинениям кого-либо другого, даже из близких по духу к духу Василия; имя *великого* есть собственное имя Василия»²³⁴. Единство личности и богословского мирозерцания, характерное для всех отцов Церкви, выступает в творениях святителя с необычайной четкостью. Пастырь по призванию, «человек воли» и «человек долга»²³⁵, св. Василий Великий явил всему христианскому миру непреходящий образец для подражания в стремлении к почести высшего звания, пренебрегая преходящими сокровищами дольного мира и стяжая одно нетленное богатство Духа, прежде всего – великий дар смиренно-мудрия.

²³⁴ Архиепископ Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви: В 3 т. М., 1996. Т. 2. С. 132–133.

²³⁵ Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. М., 2005. С. 100.



Святитель Василий Великий Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения беседы

Догматико-полемические творения

**О Святом Духе. ²³⁶К святому
Амфилохию, епископу Иконийскому²³⁷**

Глава 1

**Предисловие, в котором рассуждается,
что исследования необходимы и в
наименее важных частях богословия ²³⁸**

1. Похвалил я твой навык к боговедению и трудолюбию и

²³⁶ Научная редакция сочинения «О Святом Духе» и примечания выполнены П. К. Доброцветовым. – *Ред.*

²³⁷ В некоторых кодексах также добавлено: «обратившемуся с вопросом» и «по поводу Евномия». – *Ред.*

чрезвычайно поразился [твоему] проницательному и трезвенному рассуждению, по которому ты полагаешь, что ни одного высказывания, произносимого о Боге, где бы ни потребовалось о Нем слово, не должно оставлять без исследования, о любезная и для меня всех досточестнейшая глава, брат Амфилохий! Ибо, прекрасно вняв Господню наставлению, что *всяк просяй приемлет, и ищай обретает* (Лк. 11:10), благоискусным прошением, кажется, и самого ленивого можешь ты возбудить к участию [в обсуждении предмета]. А более дивлюсь в тебе тому, что ты предлагаешь вопросы не для испытания других, как делают ныне многие, но чтобы доискаться самой истины. Правда, что много ныне людей, которые слушают и выспрашивают нас; однако же очень трудно встретить душу любознательную, которая ищет истины для исцеления от неведения.

У многих вопросы, как охотничья сеть и неприятельская засада, заключают в себе скрытый и хитро составленный обман. Они заводят речи не с намерением приобрести из них что-нибудь полезное, но чтобы, как скоро найдут ответы несовпадающими со своим желанием, признать себя имеющими в этом справедливый предлог к нападению.

2. Но если *несмысленному вопросившему мудрость вменится* (ср. Притч. 17:28), то какую цену назначим *разумному по-*

²³⁸ Здесь автор собирается более точно изъяснить способ, с помощью которого можно говорить о Святой Троице. Термин *θεολογία* в лексиконе отцов Церкви IV века означал раздел богословского учения о Святой Троице. – *Ред.*

слушателю, который у пророка поставлен наряду с дивным советником (Ис. 3:3)? Конечно, справедливость требует как почтить всяким одобрением, так вести его далее, соединившись с ним в ревности и разделяя все труды с поспешающим к совершенству. Ибо не мимоходом выслушивать богословские слова, но прилагать старание в каждом речении и в *каждом* слоге открывать сокровенный смысл есть дело не нерадивых в благочестии, но знающих цель нашего призвания, потому что мы обязаны уподобляться Богу, насколько это возможно для естества человеческого; уподобление же невозможно без ведения и ведение приобретается не без наставлений²³⁹ начало же учения²⁴⁰ – слово и части слова – слоги и выражения, а поэтому исследование и самих слогов не находится вне [нашей] цели²⁴¹. И если вопросы, как показалось бы иному, маловажны, то они поэтому не достойны

²³⁹ В некоторых вариантах чтения – «из наставлений». – *Ред.*

²⁴⁰ Здесь свт. Василий вкратце выражает цель и основные характеристики христианской жизни и пути спасения в понимании восточнохристианской православной традиции как обожения и уподобления Богу в меру человеческого естества. Как на важное свойство этого процесса в духе Александрийской богословской традиции (Климент и Ориген) свт. Василий указывает на понятие ведения, обозначая им высоты церковного учения, в том числе – богословия и практической духовной жизни. Впрочем, свт. Василий Великий указывает на «приобретенность», а не на «прирожденность» такого знания, как неверно полагали представители лжеименного «гнозиса». Такое обучение приобретается посредством обучения – «из уроков» (SC. Т. 17. Р. 107). – *Ред.*

²⁴¹ Данные «мелочи языка» – такие выражения как: «в»(ἐν) или «вместе»(σύν) в эпоху борьбы с пневматомахию становились предлогом для беспощадной полемики (SC. Т. 17. Р. 107). – *Ред.*

еще презрения, напротив того, поскольку истина уловляется с трудом, повсюду должны мы следить за ней. Ибо ежели как искусства, так и уразумение благочестия усовершенствуются через постепенные приращения, то вводимым ²⁴² в познание [истины] ничем не следует пренебрегать. А кто проходит без внимания первые начатки как нечто маловажное, тот никогда не достигнет мудрости совершенных. *Ей* и *ни* (Мф. 5:37) – два слога; однако же в сих кратких речениях нередко заключаются лучшее из благ – истина и крайний предел лукавства – ложь. И что еще говорю о сем? Иной за одно мановение головой при свидетельстве о Христе признан уже исполнителем всего благочестия. А если это справедливо, то какое же богословское выражение так маловажно, что оно, будет ли хорошо или нет, в обоих случаях не составит большого веса? Если *от закона иота едина, или едина черта не прейдет* (ср. Мф. 5:18), то безопасно ли будет для нас преступить и в малости? А то, о чем требовал ты нашего рассуждения, одновременно и мало, и велико – мало по краткости произносимого (почему оно, может быть, и легко оставляется без внимания), но велико по силе означаемого, наподобие горчичного семени, которое менее всякого другого семени, произрастающего кустарник, но, когда приложено о нем надлежащее попечение, с развитием сокрытой в нем силы возрастает до значительной высоты (см. Мф. 13:31; Мк. 4:31;

²⁴² Под словом «вводимые» (*εἰσαγόμενοι*) в древнецерковной лексике нередко обозначались оглашенные (SC. Т. 17. Р. 107). – Ред.

Лк. 13:19). Если же кто, видя наше (употреблю выражение Псалмопевца, Пс. 118:85) *глумление* ²⁴³ о слогах, посмеется сему, то, пожав плод своего смеха, сам пусть узнает его бесполезность. Но мы не оставим исследования, уступая людским укоризнам и признав себя побежденными насмешкой. Я не только не стыжусь таких предметов как маловажных, но если хотя в малой мере приближусь к их достоинству, то сам себя почту счастливым, как удостоившийся великого, да и о потрудившемся со мной в исследовании брате скажу, что для него в этом немалое приобретение. Посему хотя вижу, что за [столе] малые выражения надобно выдержать весьма великую борьбу, однако же, в надежде наград, не уклоняюсь от труда, рассуждая, что слово и для меня самого будет плодотворно и слушающим принесет достаточную пользу. По сейто причине, с Самим, скажу так, Святым Духом, приступаю к изложению. И если угодно тебе, чтобы утвердился я на пути слова, обращусь несколько к началу предлагаемого вопроса.

3. В недавнем времени, когда молился я с народом и словословие Богу и Отцу заключал двояко, то словами «с Сыном и со Святым Духом», то словами «через Сына во Святом Духе», некоторые из присутствовавших восстали против сего, говоря, что мной употреблены выражения странные и притом противоречащие одно другому. Ты же, всего более для пользы этих самых людей, а если они совершенно неисцелимы, то для безопасности встречающихся с ними, просил

²⁴³ Т. е. размышление. – Ред.

меня изложить ясное учение о силе, заключающейся в сих слогах. Посему, конечно, должен я говорить кратко, по возможности дав слову какое-нибудь всеми допускаемое начало.

Глава 2

Какое начало тому, что еретики обращают внимание на слоги?

4. Мелочная внимательность сих людей к слогам и предложениям не без хитрости, как подумал бы иной, и ведет не к малому злу, но заключает в себе глубокий и прикровенный замысел против благочестия ²⁴⁴ Они стараются показать несходство выражений, употребляемых об Отце, и Сыне, и Святом Духе, чтобы иметь в этом удобное доказательство различия Их по естеству. Ибо у них есть давнее лжеумствование, изобретенное начальником сей ереси ²⁴⁵, Аэцием, который в одном из своих писем выразился так: «Неодинаковое по естеству выражается неодинаково; и наоборот, неодинаково выражаемое неодинаково по естеству». И в засвидетельствование сего положения вовлек он апостола, который говорит: *Един Бог Отец, из Негоже вся, и един Господь Иисус*

²⁴⁴ Под словом «благочестие» в святоотеческой письменности довольно часто (εὐσέβεια) понималось Православие, в то время как под противоположным ему по смыслу словом «нечестие» (εὐσέβεια) понималась ересь. – *Ред.*

²⁴⁵ Имеется в виду ересь аномейства и ее родоначальник Аэций. Данная ересь учила о неподобии Отцу Сына и Святого Духа. – *Ред.*

Христос, Имже вся (1 Кор. 8:6) ²⁴⁶. «Посему, – утверждает Аэций, – как относятся между собой сии выражения, так должны относиться и означаемые ими естества. Но выражение *Имже* ²⁴⁷ не одинаково с выражением *из Негоже* ²⁴⁸; следовательно, и Сын не одинаков с Отцом». От сего-то недуга произошло и глумление этих людей о предложенных мной высказываниях. От сего-то Богу и Отцу, как исключительное некое наследие, присвояют речение *из Него*, а Сыну и Богу отделяют речение *Им*, Духу же Святому речение *в Нем* и говорят, что сие употребление слогов никогда не перемениется, чтобы, как сказано, из разности выражений явствовала разность и естества. Но нельзя было им утаить, что сей тонкостью в различении выражений они стараются подкрепить нечестивое учение. Ибо требуют, чтобы выражение *из Него* означало Зиждителя, выражение же *Им* – служителя или орудие ²⁴⁹, а выражение *в Нем* показывало время или место и чтобы

Зиждитель всяческих ²⁵⁰ представляем был ничем не до-

²⁴⁶ Приводим русский и греческий переводы этого фрагмента: *но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им. Εἰς θεός και Πατήρ, ἐξ οὗ τα πάντα και εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τά πάντα.* – Ред.

²⁴⁷ Которым. – Ред.

²⁴⁸ Из Которого. – Ред.

²⁴⁹ Еретик Евномий называл Сына «Совершеннейшим Служителем» (см.: Свт. Василий Великий. Против Евномия II, 21 – с. 237 наст. изд.)

²⁵⁰ «Зиждителем всяческих», т. е. Творцом (Устроителем) всего свт. Василий

сточестнее орудия и Дух Святой оказался подающим от Себя к бытию существ не более того, что привносит место или время.

Глава 3

О том, что сие тонкое различие слогов заимствовано у внешней мудрости

5. В этот обман ввела их разборчивость писателей внешних²⁵¹, у которых выражения *из Него* и *Им* усваивались предметам, различным по естеству. Ибо сии писатели думают, что выражением *из Него* обозначается вещество, а выражением *Им* выражается орудие или вообще служебное действие. Лучше же сказать (ибо что препятствует, повторив все учение внешних, кратко обличить несообразность с истиной и несогласие с самими собой сих еретиков?), упражнявшиеся в тщетной философии²⁵², различно объясняя природу

называет Сына, в то время как ариане-аномеи Творцом возвышенно именовали только Бога Отца, а Сына, Которого считали тварным, называли лишь «орудием» или «инструментом» Бога для сотворения мира (SC. Т. 17. Р. 112). – *Ред.*

²⁵¹ В часто используемых выражениях со словом «внешний» (внешняя мудрость, внешние писатели и т. п.) оно несет в себе указание на все внешнее по отношению к христианству, т. е. языческое (философия, культура, нравы и т. д.). – *Ред.*

²⁵² Говоря о «тщетной философии», свт. Василий не отвергает тем саму идею философии как любомудрия – любви к мудрости, ибо немало отцов Церкви считало само христианство и христианскую аскезу истинной философией, истинным любомудрием – по Христу. – *Ред.*

причины и общее ее понятие деля на частные значения, говорят, что одни из причин суть непосредственные, другие – содейственные или сопричинные ²⁵³, а иные имеют такое отношение к произведению, что оно не бывает без них. Для каждой из сих причин определяют они собственное свое выражение, так что иначе обозначается создатель, а иначе орудие. Создателю, по их мнению, прилично выражение *от него* (*ὑφ' οὗ*), ибо в собственном смысле говорится, что скамья произошла от плотника. Орудию же прилично выражение *им* (*δὲ οὗ*), ибо говорят, что она сделана топором, буравом и прочее. А подобным образом выражение *из него* (*ἐξ οὗ*) полагают они собственно означающим вещество, ибо произведение плотника из дерева. Выражение же *по нем* (*καθ' οὗ*) означает или мысленный, или предложенный художнику образец. Потому что или, предначертав в уме то, что предстоит построить, он это представление приводит в исполнение, или, смотря на предложенный ему образец, по его подобию выполняет свою работу ²⁵⁴. Но выражение *для него* (*δι' οὗ*) почитают приличным концу, потому что скамья делается для употребления людям. И выражение *в нем* (*ἐν φ'*) указывает на время или место, ибо когда скамья сделана – в такое-то время; и где – в таком-то месте. А время и место хо-

²⁵³ Т. е. вторичные или посредующие причины. Здесь свт. Василий Великий демонстрирует свою философскую осведомленность в учении стоиков, которые учили о двух различных видах причинности. – *Ред.*

²⁵⁴ *Ἐργασίαν*; по другому чтению: *ἐνέργειαν* (деятельность).

тя не участвуют в произведении, однако же таковы, что без них ничто произведено быть не может, потому что действующим нужны и место, и время. Сим-то измышлениям суетовия и пустого обмана научась и дивясь, еретики переносят их в простое и чуждое словесных хитросплетений учение Духа, к уничижению Бога Слова и к отрицанию Святого ²⁵⁵ Духа. И выражение, которое у внешних писателей предназначено для обозначения неодушевленных орудий или служения подчиненного и совершенно низкого, разумею выражение *им*, они не затруднились приложить к Владыке всяческих и, будучи христианами, не постыдились Создателю твари усвоить речение, употребляемое о пиле или молоте.

Глава 4

О том, что в Писании употребление этих слогов не выдерживается строго

6. А мы признаемся, что и слово истины нередко употребляет сии высказывания; впрочем, утверждаем, что свобода Духа нимало не поработается мелочности внешних, но, сообразуясь с каждым новым случаем, изменяет выражения соответственно потребности. Ибо высказывание *из него* не означает непременно вещества, как думают внешние; напротив того, Писанию обычнее употреблять это выражение применительно к высочайшей Причине, как [сказано] в следую-

²⁵⁵ В некоторых вариантах чтения – Божиего. – *Ред.*

щем месте: *един Бог, из Негоже вся* (1 Кор. 8:6). И еще: *вся же от Бога* (1 Кор. 11:12). Однако же слово истины употребляет сие выражение нередко и о веществе, например, когда говорит: *сотвори ковчег от древ негниющих* (Быт. 6:14). И: *да сотвориши светильник от злата чиста* (Исх. 25:31). И: *первый человек от земли перстен* (1 Кор. 15:47). И: *от брения сотворен еси ты, якоже и аз* (Иов. 33:6). Но эти [еретики], как заметили мы, чтобы показать разность естества, узаконили, что речение сие прилично одному Отцу. Напротив того, хотя критерий для различения они заимствовали у внешних, однако же, не во всем с точностью им раболепствуя, Сыну, по законоположению внешних, присвоили наименование орудия, Духу же – места (ибо говорят: *в Духе*, и также говорят: *Сыном*). Богу же усвоили выражение *из Него*, последуя в этом не чуждым, но перейдя, как сами говорят, к апостольскому словоупотреблению, потому что сказано: *из Негоже вы есте о Христе Иисусе* (1 Кор. 1:30). И: *вся же от Бога* (1 Кор. 11:12). Посему какое заключение выводится из сего тонкого различения? То, что иное естество причины, иное – орудия и иное – места; следовательно, Сын по естеству чужд Отцу, как и орудие чуждо художнику; чужд и Дух, поскольку время или место отдельны от естества орудий или от естества действующих орудиями.

Глава 5

О том, что и об Отце говорится Им, и о Сыне из Него, а также и о Духе

7. Таковы их (еретиков) рассуждения; мы же докажем сказанное выше, именно же, что несправедливо, будто бы Отец, взяв для Себя выражение *из Него*, оставил Сыну выражение *Им*; и опять, будто бы Сын, по узаконению еретиков, не приемлет Духа Святого в общение из-за [разности смысла] выражений *из Него* или *Им*, как ими заново распределено по [их] жребию. *Един Бог и Отец, из Негоже вся, и един Господь Иисус Христос, Имже вся* (1 Кор. 8: 6). Это – слова не закон дающего, но различающего Ипостаси. Апостол произнес сие не для того, чтобы ввести мысль о различии естества, но чтобы понятие об Отце и Сыне представить неслитным. А то, что эти высказывания не противоположны одно другому и, подобно поставленным друг напротив друга в ряды для битвы, не вводят с собой в противоборство и самых естеств, к которым принадлежат, сие видно из следующего. Блаженный Павел соединил два выражения об одном и том же подлежащем, сказав: *яко из Того и Тем и в Нем всяческая* (Рим. 11:36²⁵⁶). И что сие место очевидным образом относится к Господу, скажет всякий, хоть несколько вникнувший в смысл сего изречения. Ибо апостол, предположив (см. Рим.

²⁵⁶ *Οτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτόν τα πάντα.* – *Ред.*

11:34) слова из Исаии пророка: *Кто боразуме ум Господень? Или кто советник Ему бысть?* (Ис. 40:13) – присовокупил: *яко из Того и Тем и в Нем всяческая.* У пророка же сказано сие о Боге Слове, Создателе всей твари. Это можешь узнать из предыдущих его слов: *Кто измери горстию воду и небо пядию и всю землю горстию; кто постави горы в мериле и холмы в весе; кто уразуме ум Господень, и кто советник Ему бысть?* (Ис. 40:12–13). Слово *кто* означает здесь не вовсе невозможное, но редкое, как в изречении: *кто возстанет ми на лукавнующыя?* (Пс. 93:16). И: *кто взыдет на гору Господню?* (Пс. 23:3). Так, конечно, сказано и здесь: «Кто уведавший ум Господень и кто сообщник Его совета?» — *Отец бо любит Сына и вся показывает Ему* (Ин. 5:20). Тот содержит землю и объят ее горстью, Кто все привел в порядок и благоустройство, Кто дал горам равновесие, назначил водам меру, каждой вещи, находящейся в мире, определил собственный ее чин, Кто целое небо объемлет малой частью всецелой Своей силы, что пророческое слово и наименовало иносказательно *пядию*. Посему кстати присовокупил апостол: *из Того и Тем и в Нем всяческая.* Ибо *из Него*, по воле Бога и Отца, происходит причина бытия существ. *Им* все существа пребывают и составляются, поскольку Творец каждой твари уделяет все нужное и к ее сохранению [в бытии]. А посему, конечно, все возвращается к Нему, с каким-то неудержимым желанием и с какой-то неизреченной любовью стремясь к Начальнику и Устроителю жизни, по написанному:

очи всех на Тя уповают (Пс. 144:15). И еще: вся к Тебе чают (Пс. 103:27). И: отверзаеши Ты руку Твою и исполняеши всякое животное благоволения (Пс. 144:16).

8. Если же еретики противятся сему нашему изъяснению, то спасет ли их какое умствование от явного противоречия себе самим? Ибо если не согласятся, что сии три выражения — *из Того, Тем и в Нем* — сказаны о Господе, то по всей необходимости должны присвоить их Богу и Отцу. А вследствие сего явным образом подорвется их различие. Ибо открывается, что не только выражение *из Него*, но и выражение *Им* прилагается к Отцу. Если же последнее из сих речений не означает ничего унижительного, то почему присваивают его Сыну как нечто низшее? А если оно непременно выражает служебность, то пусть отвечают, у какого князя является служителем Бог славы и Отец Иисуса Христа. Так они сами себя низлагают, а наша крепость будет сохранена в том и другом случае. Ибо если превозможет мысль, что слово идет о Сыне, то найдется, что выражение *из Того* приличествует Сыну. А если кто пророческое сие изречение упорно будет относить к Богу²⁵⁷ то опять согласится, что выражение *Тем* прилично Богу, и оба речения будут иметь равное достоинство, потому что в равной силе употреблены о Боге. И в том и в другом случае выражения эти окажутся одно с другим равночестными как употребляемые об одном и том же Лице.

²⁵⁷ Здесь вслед за апостолом Павлом свт. Василий Богом называет Бога Отца. — Ред.

Но возвратимся к своему предмету.

9. Апостол, когда пишет к ефесянам, говорит: *истинствующе же в любви да возрастим в Него всяческая, иже есть глава Христос, из Негоже все тело составляемо и счиновоемо приличие всяцем осязанием подаяния, по действию в мере единыя коеяждо части, возвращение тела творит* (Еф. 4:15–16). И еще, им в Послании к Колоссянам сказано не имеющим познания о Единородном ²⁵⁸ *не держа главы* (то есть Христа), *из неяже все тело, составы и соузы подаемо, растит возвращение Божие* (Кол. 2:19). А что глава Церкви – Христос, знаем из другого места у апостола, который говорит: *и Того даде главу выше всех Церкви* (Еф. 1:22). И: *от исполнения Его мы вси прияхом* (Ин. 1:16). И Сам Господь говорит: *яко от Моего примет и возвестит вам* (Ин. 16:14). И вообще, внимательно читающему откроются различные употребления выражения *из Него*. Ибо и Господь говорит: *чух силу изшедшую из Мене* (Лк. 8:46). Но подобно сему и о Духе, как примечаем, во многих местах употреблено речение *из Него*. Ибо сказано: *сеяй в Духе, от Духа пожнет живот вечный* (Гал. 6:8). И Иоанн говорит: *о сем разумеем, яко пребывает в нас, от Духа, Егоже дал есть нам* (1 Ин. 3:24). И Ангел говорит: *Рождшеебоя в ней от Духа есть Свята* (Мф. 1:20). И Господь сказал: *рожденное от Духа дух есть* (Ин. 3:6). Таково употребление сего выражения.

10. Но остается показать, что Писание и речение *Им*

²⁵⁸ Т. е. Сыне, как говорит о Нем и Новый Завет. – *Ред.*

(δι'ου) одинаково употребляет об Отце, и Сыне, и Святом Духе. Конечно, приводить на сие свидетельства о Сыне было бы излишним делом, потому что сие известно, да и противники то же самое доказывают. Но покажем, что и об Отце употреблено речение *Им*. Сказано: *верен Бог, Имже звание бысте в общение Сына Его* (1 Кор. 1:9). И: *Павел, посланник Иисус Христов волею Божию* (2 Кор. 1:1). И еще: *темже уже неси раб, но сын: аще ли же сын, и наследник Богом*²⁵⁹ (Гал. 4:7). И: *якоже воста Христос от мертвых славою Отчею* (Рим. 6:4). И Исаия говорит: *горе творящим глубоко совет, а не Господем* (Ис. 29:15). Можно представить многие свидетельства, что сие высказывание употребляется и о Духе. Сказано: *нам же Бог открыл есть Духом*²⁶⁰ (1 Кор. 2:10). И в другом месте: *доброе заветание соблюди Духом Святым* (2 Тим. 1:14). И еще: *овому бо Духом дается слово премудрости* (1 Кор. 12:8).

11. А то же самое можем сказать и о слоге *в* (ἐν), а именно, что Писание допускает употребление сего слова и о Боге Отце. Так, в Ветхом Завете сказано: *о (ἐν) Бозе сотворим силу* (Пс. 107:14). И: *о Тебе пение мое выну* (Пс. 70:6). И еще: *о (ἐν) имени Твоем возрадуются* (Пс. 88:17). И у Павла сказано: *о Бозе, создавшем всяческая* (Еф. 3:9). И: *Павел и Силуан и Тимофей, церкви солунстей о (ἐν) Бозе Отце* (2 Фес. 1:1).

²⁵⁹ Δια θεοῦ. В нынешних изданиях читается: κληρονόμος θεοῦ δια Χριστοῦ, наследник Божий Христом.

²⁶⁰ Δια του Πνεύματος. — Ред.

И: *аще убо когда поспешен буду волею Божиею прийти к вам* (Рим. 1:10). И: *хвалишиися, говорит, о (ἐν) Бозе* (Рим. 2:17). Много и других мест, которые нелегко перечислить. Но для нас важно показать не множество свидетельств, а изобличить, что еретики неосновательно делают такие различения. И что употребление сего слога принято в Писании о Господе или о Святом Духе, сего, как известного, не стану доказывать. Нужно же сказать то, что для разумного слушателя достаточным будет опровержение еретического положения, взятое от противного. Ибо если по рассуждению еретиков разность выражения доказывает различие естества, то пусть теперь тождество выражений заставит их со стыдом исповедать неразличную сущность.

12. Но не только в богословии разнообразно употребление сих выражений; они нередко меняются даже между собой и значением, когда одно принимает значение другого. Например: *стяжах человека Богом* (Быт. 4:1), – говорит Адам, вместо того чтобы сказать «от Бога». И в другом месте: *Изавоведа Моисей Израилю по повелению Господню* (ср.: Чис. 36:5). И еще: *еда не Богом изъявление их есть?* (Быт. 40:8), – говорит Иосиф, рассуждая о снах с заключенными в темнице; и, очевидно, вместо того чтобы сказать «от Бога», сказал он *Богом*. А, наоборот, Павел употребляет речение *от Него* вместо речения *Им*, когда говорит так: *раждаемый от жены* (Гал. 4:4), вместо «женою». Ибо в другом месте ясно различил сие, сказав, что жене свойственно рождаться от му-

жа, а мужу – женою. *Якоже бо жена от мужа, сице муж женою* (1 Кор. 11:12). Впрочем, здесь, как показывая различие употребления, так вместе исправляя мимоходом погрешительное мнение думавших, что тело Господне духовно, в доказательство того, что богоносная Плоть ²⁶¹ составила́сь из нашего смешения, апостол предпочел речение более выразительное (ибо слово *женою* выражало бы переходное понятие рождения, а слова *от жены* достаточно [ясно] показывают общение естества у рожденного с рождающей). И в этом не противоречит он сам себе, а дает только видеть, что эти высказывания легко могут уступать место одно другому. А если о чем определено говорить в собственном смысле *им*, о том самом употребляется *от него*, то какое основание, к клевете на благочестие, решительно разделять между собой выражения?

Глава 6

Ответ утверждающим, что Сын не с Отцом, но после Отца, где рассуждается и о равночестии славы

13. И конечно, нельзя прибегнуть к извинению себя невежеством, когда приступают к слову с такой хитростью и зло-

²⁶¹ Данное выражение «богоносная Плоть» у свт. Василия также встречается в «Толковании на пророка Исаию» 2, 72 (с. 812 наст. изд.) и в «Беседах на псалмы» 59, 4 (с. 592 наст. изд.). (SC. Т. 17. Р. 124.) – *Ред.*

намеренностью явно негодующие на нас за то, что вместе с Отцом совершаем славословие Единородному и Святого Духа не отделяем от Сына ²⁶² И за сие как они не называют нас! Новоделами, нововводителями, изобретателями слов и другими укоризненными именами! Но не только не огорчаюсь я их злословием, а, напротив того, если бы собственный их вред не причинял мне скорби и непрестающей болезни, готов бы сказать, что благодарен им за хулы, которыми спешествуют моему блаженству. Ибо сказано: *блажени есте, егда поносят вам Мене ради* (ср. Мф. 5:11). Но вот за что они гnevаются. «Сын, – говорят, – не с Отцом, но после Отца²⁶³, поэтому *Им*, а не *с Ним* должно возносить славу Отцу. Ибо речение *с Ним* выражает равночестие, а речение *Им* показывает служебное действие. Но и Духа, – говорят, – должно ставить не наряду с Отцом и Сыном, а ниже Сына и Отца, как не равночинного, но подчиненного ²⁶⁴, не исчисляемого наравне но причисляемого [по уступке]». И подобными таковым тонкостями в составлении выражений они искажают простоту и безыскусственность веры. Поэтому могут ли извиняться неопытностью такие люди, которые своей пытливостью не позволяют и другим оставаться в неопытности?

²⁶² В одном из вариантов: Сына Бога. – *Ред.*

²⁶³ Так выражались ариане-евсевиане. – *Ред.*

²⁶⁴ Слово *υποταταμενον*, упоминаемое здесь, в несколько измененном виде встречалось в 1 Кор. 15:27–28 и отсюда было использовано арианами в вероопределении на соборе в Сирмии 351 г. по отношению к Сыну; полуариане применяли его по отношению к Святому Духу (SC. Т. 17. Р. 126). – *Ред.*

14. Но мы прежде всего спросим их о том, на каком основании говорят, что Сын после Отца. Как младший ли по времени, или по чину, или по достоинству? Но никто не будет столько бессмыслен, чтобы стал утверждать, что Творец веков есть второй по времени, когда нет никакого расстояния, посредствующего в естественном единении Сына с Отцом. Да и с человеческим понятием несообразно утверждать, что Сын моложе Отца, не только потому, что Отец и Сын умопредставляются во взаимном между Собой отношении, но и потому, что вторым по времени называется то, что имеет меньшее расстояние от настоящего времени, а первым, опять, то, что далее отстоит от настоящего времени. Например: бывшее при Ное раньше случившегося с содомлянами, потому что более удалено от нынешнего времени, и последнее позднее первого, потому что кажется как бы более близким к настоящему. Но бытие Жизни²⁶⁵ превосходящей всякое время и все веки, измерять расстоянием от настоящего не будет ли не только нечестиво, но и сверх всякой меры неразумно, если только представить, что каким образом говорится о вещах, имеющих начало бытия и тленных, что они [во времени] одна прежде другой, таким же образом Бог и Отец, сравниваемый с Сыном и Богом, сущим прежде веков, превосходит Его? Напротив того, такое превосходство Отца в отношении к старшинству [в отношении времени] неудобомыслимо, потому что ни размышление, ни понятие

²⁶⁵ Т. е. Бога как Жизни самой по себе и Источника всякой жизни. – *Ред.*

никак не простираются далее рождения Господа, после того как Иоанн прекрасно двумя словами заключил разумение в описанных пределах, сказав: *В начале бе Слово* (Ин. 1:1). Ибо сие *бе* неисходно для мышления и начало непреступно для представлений. Сколько ни углубляйся мыслью в давнее, не выйдешь из сего *бе*; и сколько ни усиливайся увидеть, что первоначальнее Сына, не сможешь стать выше Начала. А на сем основании благочестиво представлять себе Сына вместе с Отцом.

15. Если же представляют они какое-то понижение Сына пред Отцом в отношении к месту, так что Отец восседает выше, а Сын по порядку занимает низшее место, то пусть признаются в этом, и мы умолкнем, потому что несообразность видна сама собой. Ибо не соблюдают последовательности в суждениях те, которые не приписывают Отцу вездесущия, когда здравый разум верит, что Бог все наполняет. И сказанного пророком: *аще възыду на небо, Ты тамо еси: аще сниду во ад, тамо еси* (Пс. 138:8), не помнят те, которые между Отцом и Сыном делят верх и низ. Но не буду ничего говорить в обличение невежества приписывающих место Бесплотному. Их бесстыдству, с каким восстают против Писания и противятся ему, поможет ли сколько-нибудь сказанное: *седи одесную Мене* (Пс. 109:1) и: *седе одесную престола величества Божия* (Евр. 1:3)? Слово *одесную* означает не низшее место (как понимают они), но отношение к равному, потому что понятие десного берется не чувственно (иначе у Бога было

бы и шуюе), а, напротив того, Писание почетным именован-
нием восседания возле выражает великолепие чести Сына.
Итак, остается им сказать, что данным выражением означа-
ется низшая степень достоинства. Посему да знают, что Хри-
стос есть *Божия сила и Божия премудрость* (1 Кор. 1:24),
что Он *есть образ Бога невидимаго* (Кол. 1:15) и *сияние сла-
вы* (Евр. 1:3) и что Его напечатлел Бог Отец, всецело изобра-
зив в Нем Себя. Ужели же скажем, что уничижительны сии
и другие сродные с ними свидетельства, какие только есть в
целом Писании? Или сознаемся, что это суть как бы некие
провозглашения, которыми возвещается великолепие Еди-
нородного и равенство славы Его с Отцом? Да услышат же,
как Сам Господь ясно изображает равночестную славу Сына
с Отцом, когда говорит: *видевый Мене виде Отца* (Ин. 14:9).
И еще: *егда приидет Сын во славе Отца* (Мк. 8:38). И: *да вси
чтут Сына, якоже чтут Отца* (Ин. 5:23). И: *видехом славу
Его, славу яко Единороднаго от Отца* (Ин. 1:14). И: *Едино-
родный Бог*²⁶⁶, *сый в лоне Отчи* (Ин. 1:18). Еретики, нима-
ло не рассуждая об этом, назначают Сыну место, определен-
ное врагам. Ибо Отчее лоно – вот седение, приличное Сы-
ну; а подножие – место для тех, кого нужно унижить²⁶⁷. Мы
коснулись этих свидетельств мимоходом, потому что имеем

²⁶⁶ По обыкновенному чтению сего места: *Единородный Сын*.

²⁶⁷ У свт. Василия здесь скрытая аллюзия на Пс. 109:1: *Рече Господь Господе-
ви моему: сиди одесную Мене, додеже положу враги Твоя в подножие ног Моих*,
когда он четко разделяет понятия «одесную» и «подножие». – Ред.

в виду другую цель; но ты, собрав на досуге доказательства, сам можешь видеть высоту славы и превосходство силы Единородного. Впрочем, для благомыслящего слушателя немаловажны и приведенные свидетельства, если только не разумеет кто плотским и низким образом слов *одесную* и *лоно*, не ограничивает Бога местом, не вымышляет для Него телесного очертания, образа и положения, что весьма несходно с понятием простого, беспредельного и бесплотного. Не говорю уже о том, что такое понятие равно низко и для Отца, и для Сына. Посему рассуждающий подобным образом не только унижает достоинство Сына, но впадает в грех богохульства. Ибо что осмелится сказать он против Сына, то же самое необходимо ему приложить и к Отцу. Кто дает Отцу для председательства высшее место, о Единородном же Сыне говорит, что Он сидит ниже, у того следствием такого умопостроения будут все телесные принадлежности. А если такие представления свойственны людям, у которых ум помутился от вина и расстроен помешательством, то благочестиво ли будет, чтобы и по естеству, и по славе, и по достоинству [Сына] Соединенного с Отцом не вместе с Отцом чувствовали поклонением и славословили те, которые научены Им Самим, что *иже не чтит Сына, не чтит Отца* (Ин. 5:23)? Ибо что скажем? Какое справедливое оправдание будем иметь для себя на страшном и общем для всей твари Суде, если после того как Господь ясно возвестил, что придет *во славе Отца* (Мф. 16:27), и Стефан видел *Иисуса сто-*

яща одесную Бога (Деян. 7:55), и Павел Духом засвидетельствовал о Христе, что Он *есть одесную Бога* (Рим. 8:34), и Отец говорит: *седи одесную Мене* (Пс. 109:1), и Святой Дух свидетельствует, что *сede одесную престола величества* Божия (Евр. 8:1), мы Сопрестольного и Равночестного низведем на низшую степень из состояния равенства? Ибо думаю, что стоянием и сидением выражается неизменность и совершенное постоянство естества, как и Варух, показывая неподвижность и непреложность Божия бытия, сказал: *Ты пребывай во век, мы же погибающие во век* (Вар. 3:3). А десной стороной означает равенчестность достоинства. Как же не дерзко – лишать Сына общения в славословии, как будто Он достоин быть поставленным на низшей степени чести?

Глава 7

Ответ утверждающим, что о Сыне прилично говорить не с Ним, а Им

16. Но они утверждают, что «говорить *с Ним* совершенно странно и необычайно, а выражение *Им* и языку Писания есть самое свойственное, и в употреблении у братии привычное». Что же скажем им на это? Блаженны уши, которые не слушали вас, и блаженны сердца, которые спаслись неуязвленными от ваших учений! А вам, христолюбцам, скажу, что Церкви известно и то, и другое словоупотребление и что она ни одного из них не отвергает как исключającego другое.

Ибо когда берем в рассмотрение величие естества в Едином и превосходство Его достоинства, тогда свидетельствуем, что Он имеет славу *со Отцем*. А когда помышляем, что Он подает нам блага и нас самих приводит к Богу и делает Ему Своими, тогда исповедуем, что благодать сия совершается *Им и в Нем*. Посему выражение *с Ним* свойственно славословящим, а выражение *Им* по преимуществу прилично благодарящим.

Но ложно и то, чтобы высказывание *с Ним* устранено было из употребления богобоязненных. Ибо такое слововыражение употребляют и в селах, и в городах все те, которые, твердо держась своих обычаев, почтенную древность предпочли нововведениям и предание отцов соблюли неповрежденным. А те, которым наскучило обыкновенное и которые восстали против древнего, как против устаревшего, те ухватились за нововведения, как и любители нарядов всегда предпочитают одежду нового покроя общеупотребительной. У сельских жителей и доселе найдешь издревле употребительное выражение, а у этих искусников, привыкших к словопрениям, слова выкованы по новой мудрости. Посему что говорили отцы наши, то говорим и мы, то есть общая слава у Отца и Сына, поэтому мы вместе с Сыном приносим славословие Отцу. Но не то удовлетворяет нас, что таково предание отцов, ибо и отцы следовали намерению Писания, взяв за основание свидетельства, которые незадолго перед этим привели мы вам из Писания. Ибо сияние представляется в мыс-

лях вместе со славой²⁶⁸, и образ – вместе с Первообразом, и Сын – необходимо с Отцом, потому что ни последовательная связь имен, ни естество именуемых не допускают никакого разлучения.

Глава 8

В каких случаях имеет место выражение Им и в каком смысле оно предпочтительнее выражения с Ним; а вместе с этим толкование того, как Сын приемлет заповедь и как Он посылается

17. Посему апостол, когда *благодарит Бога Иисусом Христом* (ср. Рим. 1:8) и также говорит, что *Им приял благодать и апостольство в послушание веры во всех языцех* (Рим. 1:5) или что *Им приведение обретохом во благодать сию, в нейже стоим и хвалимся* (Рим. 5:2), тогда изображает нам Христовы благодеяния, поскольку Христос то Сам изливает на нас от Отца благодать даров, то приводит нас Собой к Отцу. Ибо словами *Им приняли мы благодать и апостольство* выражает даяние благ от Него, а словами *приведение обретохом* изображает наше восприятие и усвоение Богу, совершенное Христом.

²⁶⁸ Подобные доказательства в антиарианской полемике свойственны были также свт. Афанасию Великому (см.: Послание к Серапиону, епископу Тмуискому II, 2 и Слово второе, на ариан, 4). – *Ред.*

Посему неужели исповедание благодати, Им в нас совершаемой, служит к умалению славы? Или справедливее будет сказать, что описание благодетей есть приличное содержание славословия? Поэтому находим, что Писание, говоря нам о Господе, дает Ему не одно имя и не те одни имена, которыми означает только Его Божество и величие, но иногда употребляет наименования, показывающие отличительные признаки естества²⁶⁹ ибо знает имя Сына, *еже паче всякаго имене* (Флп. 2:9), именует Его *истинным Сыном* (1 Ин. 5:20), *Единородным Богом* (Ин. 1:18), *силою Божиею и премудростию* (1 Кор. 1:24) и *Словом* (Ин. 1:1). И опять, по причине многообразной нам благодати, которую по богатству благодати, по многообразной Своей премудрости, подает просящим, Писание обозначает Его тысячами других именований, называя то Пастырем, то Царем, и также Врачом, и Его же именуя Женихом, Путем, Дверью, Источником, Хлебом, Секирой, Камнем. Ибо они означают не естество, но, как сказал я, различные образы действия, которые, по милосердию к собственному Своему созданию, являет просящим по свойству их нужды. Ибо тех, которые прибегли к Его заступничеству и через терпение преуспели в благой изменчивости²⁷⁰, называет Он овцами, а Себя призна-

²⁶⁹ Т. е. отличительные ипостасные свойства Лица. – *Ред.*

²⁷⁰ Различные списки дают разные варианты чтения: *εὐμετάβολον* – склонность к изменениям (благим), имея в виду, по-видимому, покаяние, и наоборот – *ἀμετάβολον* – неизменность (в добре); перевод ТСО МДА – «любообщительности». – *Ред.*

ет Пастырем таковых овец, слушающих Его голоса и не внимающих учениям странным, ибо говорит: *овцы гласа Моего слушают* (Ин. 10:27). А Царем называется для тех, которые взошли уже высоко и имеют нужду в законном управлении. Называется Дверью, потому что правотой Своих заповедей приводит к делам достославным, а также безопасно вводит во двор Свой тех, которые через веру в Него прибегли ко благу ведения. Почему и сказано: *Мною аще кто внидет, спасется, и внидет и изыдет, и пажить обрящет* (Ин. 10:9). Называется Камнем, как защита для верных крепкая, незыблемая и непоколебимейшая всякого оплота.

И в сих случаях, когда, например, называется Дверью или Путем, самое приличное и благознаменательное употребление дают речению *Им*. Впрочем, как Бог и Сын, имеет Он славу вместе с Отцом; потому что *о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних: и всяк язык исповестъ, яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца* (Флп. 2:10–11). По поэтому мы и пользуемся обоими выражениями, одним [из них] возвещая собственную Его славу, а другим – даруемую нам благодать.

18. Ибо Им подается всякая помощь душам и соответственно каждому роду попечения создано какое-нибудь отличительное наименование. Ибо, когда неукоризненную душу, *не имущу скверны или порока, представит Себе* (ср. Еф. 5:27), как чистую деву, именуется Женихом; а когда приемлет душу, изъязвленную жестокими ранами от диавола, и

исцеляет ее от тяжкого греховного недуга, тогда называется Врачом. Ужели же таковые попечения о нас приводят наше помышление к чему-либо низкому? Или, напротив того, производят в нас удивление великому могуществу и вместе к человеколюбию Спасающего, потому что Он и благоволил *спострадати немощем нашим* (см. Тит. 3:4; Евр. 4:15), и смог снизойти до самой нашей немощи? Ибо превосходство крепости [Божией] доказывают не столько небо, и земля, и обширность морей, и животные, живущие в водах и на суше, и растения, и звезды, и воздух, и времена года, и разнообразное украшение вселенной, сколько то, что невместимый Бог мог через плоть бесстрастно сочетаться со смертью²⁷¹ чтобы собственным Своим страданием даровать нам бесстрашие²⁷². А если апостол говорит, что *во всех сих препобеждаем за Возлюбльшаго ны* (Рим. 8:37), то сим выражением дает разуметь не низкое какое-нибудь служение, а помощь, подава-

²⁷¹ В ТСО *συμπλακῆναι τῇ θανάτῳ* переводится как «вступить в борьбу со смертью». – *Ред.*

²⁷² Ср.: *Свт. Василий Великий. Беседы на псалмы 44, 5. С. 561* наст. изд. Господь Иисус Христос, будучи по природе нетленен, поскольку Он – Бог, как человек воспринял на Себя страдания и смерть, хотя и не понес изменения и ущерба для Своей Божественной природы. Вот почему посредством этого спасительного страдания, подверженной страданию человеческой природы Христа, мы вступаем в общение с бесстрастностью и нестрадательностью Божественной природы и наконец – обоживаемся. Лучшей иллюстрацией к данным словам свт. Василия может служить знаменитое изречение свт. Афанасия Великого: «Слово Божие стало человеком, чтобы человек смог стать богом» («Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти», 54). (SC. Т. 17. Р. 137.) – *Ред.*

емую в державе крепости. Ибо Сам, *связав крепкаго, расхитил его сосуды* (ср. Мф. 12:29), то есть нас, которых крепкий употреблял на всякое лукавое действие, и Сам соделал нас сосудами *благопотребными Владыце*, через уготовление того, что зависит от нас, на *всякое дело благое* (ср. 2 Тим. 2:21). Так *Им приведение обретохом* ко Отцу мы, представленные *от власти темныя в причастие наследия святых во свете* (ср. Кол. 1:12–13). Посему Домостроительство, совершенное Сыном, будем мыслить не вынужденным служением рабского уничижения, а добровольным попечением, которое Сын, по благодати и человеколюбию, согласно с волей Бога и Отца, приложил о собственном Своем создании. А в таком случае соблюдем благочестие касательно всего, что соделано Сыном, свидетельствуя о совершенном Его могуществе и нимало не отделяя Его от воли Отца. Так, когда Господь именуется *Путем* (Ин. 14:6), то да возводимся к более высокому понятию, а не останавливаемся на том, какое представляется с первого взгляда. Ибо под словом *путь* разуме-ем преспеяние в совершенстве, последовательно и в порядке достигаемое делами правды и просвещением разума, когда непрестанно желаем *преднего* и простираемся к тому, чего еще недостает у нас (см. Флп. 3:13), пока не достигнем блаженного конца, то есть познания Божия, которое Господь дарует Собой уверовавшим в Него. Ибо Господь наш действительно есть Путь благой, неуклонный и непогрешительный, ведущий к действительному благу – к Отцу. Ибо говорит:

никтоже придет ко Отцу, токмо Мною (Ин. 14:6). И таково наше восхождение к Богу через Сына.

19. Но теперь следует сказать еще и как от Отца Им²⁷³ подаются нам блага. Поскольку всякое сотворенное естество – и видимое, и умопостигаемое – для поддержания себя имеет нужду в Божием попечении, то Создатель Слово, Единородный Бог, по мере нужды каждого [нуждающегося], оказывая ему помощь Свою, по требованию необходимости увеличивает даяния, сколько разнообразные и на все благопотребные по причине разнovidности благодетельствуемых, столько соразмерные с [природой] каждой [твари]. Он просвещает содержимых во тьме неведения и потому есть Свет истинный. Он судит, соразмеряя воздаяние по достоинству дел, и потому есть Судия праведный. *Отец бо не судит ни комуже, но суд весь даде Сынови* (Ин. 5:22). Он восставляет от падения тех, которые с высоты жизни поскользнулись в грех, и потому есть *воскрешение* (Ин. 11:25). Все же сие производит, действуя прикосновением могущества и изволением благодати. Пасет, просвещает, питает, путеводит, врачует, воскрешает, не сущее осуществляет, сотворенное поддерживает. Так от Бога доходят до нас блага через Сына, Который в каждом действует с большей скоростью, нежели с какой могло бы сие выговорить слово. С сим не сравнятся ни молнии, ни скорое течение света в воздухе, ни быстрое мгновение ока, ни движения самой нашей мысли, но все это в

²⁷³ Т. е. Сыном, через Сына. – *Ред.*

сравнении со скоростью Божия действия имеет недостаток в большей мере, нежели в какой неповоротливейшие из наших животных уступают в подвижности... не скажу — птицам, или ветрам, или стремительности небес, но парению самого нашего ума. Ибо какое временное протяжение нужно Тому, Кто носит *всяческая глаголом силы Своя* (Евр. 1:3), и не телесно действует, не требует пособия рук к созиданию, а имеет естество тварей во всем покорным свободному Своему хотению? Так говорит Иудифь: *помыслил, и собышася, яже мыслил еси* (ср. Иудифь. 9:5). Впрочем, чтобы величие производимого не увлекло нас к представлению, что Господь безначален, что говорит самоисточная Жизнь? *Аз живу Отца ради* (Ин. 6:57). И что говорит Божия Сила? *Не может Сын творити о Себе ничесоже* (Ин. 5:19). И что говорит самосовершенная Премудрость? *Заповедь приях, что реку, и что возглаголю* (ср. Ин. 12:49). Всем этим возводит Он нас к уразумению Отца и к Отцу обращает удивление твари, чтобы мы познали Им Отца. Ибо не из различия дел умосозерцается Отец, когда указывается на отдельное и собственно Отцу принадлежащее действие: *еже видит Отца творяща, сия и Сын такожде творит* (ср. Ин. 5:19). Но поскольку Единородный воссылает Ему славу, то Он собирает удивление тварей, при величии Своих произведений прославляемый Самим Творцом и превозносимый познающими в Нем Отца Господа нашего Иисуса Христа, *Имже всяческая и Егоже ради всяческая* (ср. Евр. 2:10). Посему-то говорит Господь:

Моя вся Твоя суть, потому что к Отцу возводится начало созданий, и *Твоя Моя* (Ин. 17:10), потому что от Отца приемлет Он (Ин. 16:15) и то, чтобы [Самому] стать причиной созидания, не в том смысле, что Он пользуется помощью для действия и что Ему особыми частными приказаниями вверяется служение [совершения] каждого дела – это было бы служебно и чрезмерно ниже Божеского достоинства, но в том смысле, что Слово, исполнившись Отчими благами, от Отца воссияв, все творит по подобию Родившего. Ибо если не имеет с Ним [никакой] разности по сущности²⁷⁴ то не будет иметь разности и по могуществу. А у кого сила равная, у тех непременно и действие равное. Христос же *Божия сила и Божия премудрость* (1 Кор. 1:24). Посему *вся Тем быша* (Ин. 1:3) и *всяческая Тем и о Нем создашася* (Кол. 1:16), не в том смысле, что Он исполняет какое-то свойственное орудю²⁷⁵ и рабское служение, но в том, что Он созидательно осуществляет Отчую волю.

20. Итак, когда говорит: *Аз от Себе не глаголах* (Ин. 12:49), и еще: *яко же рече Мне Отец, тако глаголю* (Ин. 12:50), и: *слово, еже слышасте, несть Мое, но Пославшаго Мя* (Ин. 14:24), и в другом месте: *якоже заповеда Мне Отец, тако творю* (Ин. 14:31), не как лишенный свободной воли, или несамодвижный, или ожидающий повеления в условленных заранее знаках употребляет подобные этим высказы-

²⁷⁴ Данное выражение является эквивалентом термина «единосущный». – *Ред.*

²⁷⁵ В издании ТСО: «орудное». – *Ред.*

ния, но показывает ими, что собственная Его воля соединена и неразлучна с волей Отца. Посему и так называемую заповедь будем принимать не за повелительное слово, произносимое словесными органами, как подчиненному, и назначающее, что делать Сыну, но будем разуметь ее боголепно, как сообщение воли, подобно отражению какого-нибудь образа в зеркале, не во времени переходящее от Отца к Сыну. *Отец бо любит Сына и вся показывает Ему* (Ин. 5:20). Посему все, что имеет Отец, принадлежит Сыну, не как что-либо постепенно [мало-помалу] в Нем прибавляющееся, но как всецело в Нем существующее. И у людей обучившийся искусству и долговременным размышлением укоренивший в себе непоколебимый к нему навык может уже действовать сам собой по составившимся в нем законам знания. Ужели же Божия Премудрость, Зиждитель всей твари, всегда совершенный, без научения премудрый, Божия Сила, Тот, в Ком *вся сокровища премудрости и разума сокровенна* (Кол. 2:3), имеет нужду в частном указании, которым бы определялись и образ, и мера Его действий? Разве мы, в суете своих помыслов, откроем училище и Одного сделаем предвосседающим в чине учителя, а Другого стоящим пред Ним с неопытностью ученика, потом, при постепенном умножении уроков, обучающимся мудрости и преуспевающим в совершенстве? А в таком случае, если умеешь соблюсти последовательность суждений, заключишь из этого, что Сын всегда учится и никогда не может достичь совершенства, пото-

му что премудрость Отчая беспредельна, а в беспредельном невозможно достигнуть конца. Посему кто не соглашается, что Сын от начала имеет все, тот не может согласиться, что Он когда-либо дойдет до совершенства. Но стыжусь низости понятия, к которому приведен я последовательностью речи. Посему возвратимся опять на высоту слова.

21. *Видевый Мене виде Отца* (Ин. 14:9); видел не впечатление, не образ, потому что Божие естество не допускает в себе сложности, но благодать воли, которая созерцается во Отце и в Сыне как нечто сопутственное сущности, подобное и равное ей, лучше же сказать, тождественное с ней. Что же значат выражения *послушив бив* (Флп. 2:8) и *за нас всех предал есть Его* (Рим. 8:32)? Значат, что от Отца дано Сыну и то, чтобы по благодати действовать за людей. Но ты выслушай и следующие места: *Христос ны искупил есть от клятвы законныя* (Гал. 3:13), и: *яко еще грешником сущим нам, Христос за ны умре* (Рим. 5:8). Обрати также тщательное внимание и на слова Господа. Когда научил Он нас об Отце, тогда и Сам употребляет уже выражения полновластные и владычественные, говоря: *хощу, очистися* (Мф. 8:3); и: *молчи, престани* (Мк. 4:39); и: *Аз же глаголю вам* (Мф. 5:22, 28, 32); и: *душе немый и глухий, Аз ти повелеваю* (Мк. 9:25) и тому подобные, чтобы из сих выражений познали мы своего Владыку и Творца, а из предыдущих научились познавать Отца нашего Владыки и Творца. Таким образом, из всего доказывается истинное учение, что если Отец созида-

ет через Сына, то сим ни зиждительная сила в Отце не представляется несовершенной, ни действие Сына не признается бессильным, но изображается единение воли. Посему выражение *Им* заключает в себе признание первоначальной причины и берется не к осуждению причины производящей.

Глава 9

Отличительные понятия о Духе, сообразные с учением Писания

22. Исследуем теперь, каковы наши общие понятия и о Духе, как собранные нами о Нем из Писания, так и позаимствованные из неписанного предания отцов. И, во-первых, кто, услышав наименование Духа, не воспрянет душой и не вознесется мыслью к Естеству Высочайшему? Ибо Он называется *Духом Божиим* (Мф. 3:16) и *Духом истины, Иже от Отца исходит* (Ин. 15:26), *Духом правым, Духом Владычным* (Пс. 50:12, 14). Дух Святой есть главное и собственное Его имя. И оно преимущественно пред всяким другим есть именование чего-то бесплотного, чисто невещественного и несложного. Посему и Господь в беседе с женой, которая думала, что Богу должно поклоняться в известном месте, научая ее, что бестелесное беспредельно, говорит: *Дух есть Бог* (Ин. 4:24). Поэтому, слыша слово *Дух*, невозможно вообразить в мысли естества ограниченного, или подлежащего изменению и переименованию, или вообще подобного тва-

ри, но, простираясь мыслями к Высочайшему, необходимо мыслить себе сущность умную, бесконечную по силе, беспредельную по великости, не измеримую временами или веками, не оскудевающую обладаемыми благами. К Духу Святому обращено все имеющее нужду в освящении; Его желает все живущее добродетельно, вдохновением Его как бы орошаемое и вспомоеществуемое к достижению свойственного себе и естественного конца. Он усовершенствует других, а Сам ни в чем не имеет нужды; Он живет без возобновления сил, но есть Податель жизни; Он не через прибавления возрастает, но полон сразу, Сам в Себе утверждён и вездесущ. Он есть начало освящения, мысленный свет, доставляющий Собой всякой разумной силе при искании истины как бы некоторую очевидность. Он непрístupен по естеству и удобовместим по благодати; хотя все исполняет Своей силой²⁷⁶ однако же сообщается одним достойным и не в одной мере приемлется ими, но разделяет действие по мере веры. Он прост по сущности, многообразен в силах (ср. Евр. 2:4), весь присутствует в каждом и весь повсюду. Он, разделяемый, не страждет и, когда приобщаются Его, не перестает быть всецелым, наподобие солнечного сияния, наслаждающийся приятностью которого как бы один им наслаждается, между тем как сияние сие озаряет землю и море и срастворяется с воздухом. Так и Дух в каждом из удобоприемлющих Его пребывает, как ему одному присущий, и всем достаточно изливает все-

²⁷⁶ Ср.: *Свт. Василий Великий. Беседа 15, 3. О вере. С. 1012 наст. изд. – Ред.*

целую благодать, которой наслаждаются причащающиеся по мере собственной своей приемлемости, а не по мере возможного для Духа.

23. Тесное единение Духа с душой есть сближение, не в соответствии с местом происходящее (ибо бестелесное может ли приближаться телесным образом?), но устранение страстей, которые привзошли в душу впоследствии от привязанности ее к телу и отдалили ее от сродства с Богом. Посему кто очистился от срамоты, которую произвел в себе грехом, возвратился к естественной красоте, через очищение как бы возвратил прежний вид царскому образу, тот единственно может приблизиться к Утешителю. И Он, как солнце, встречая чистое око, в Себе Самом покажет тебе Образ Невидимого. А в блаженном созерцании Образа увидишь неизреченную красоту Первообраза ²⁷⁷. Через Духа – восхождение сердец, руководство немощных, усовершенствование преуспевающих. Дух, воссиявая очищенным от всякой скверны, через общение с Собой делает их духовными. И как блестящие и прозрачные тела, когда упадет на них луч света, сами делают светящимися и отбрасывают от себя новый луч, так духоносные души, будучи озарены Духом, сами делают духовными и на других изливают благодать. Отсюда – предведение будущего, разумение таинств, постижение сокровенного, раздаяния дарований, небесное жительство, ликостояние с Ангелами, нескончаемое веселье, пребывание в Боге,

²⁷⁷ Ср.: *Свт. Василий Великий. Письмо 236, 3. — Ред.*

уподобление Богу и крайний предел желаемого – обожение. Таковы-то (если из многого достаточно предложить немного) наши понятия о Святом Духе, которые из самих слов Духа научились мы составлять себе о Его величии, достоинстве и действиях. Теперь же должно обратиться к препирающимся с нами и попытаться отразить возражения, какие предлагают они нам от лжеименного ведения ²⁷⁸

Глава 10

Ответ утверждающим, что Святого Духа не должно ставить наряду с Отцом и Сыном

24. Говорят: «Не надо наряду с Отцом и Сыном ставить Святого Духа, потому что Он и по естеству Им чужд, и по достоинству Их ниже». Справедливо можно отвечать им апостольским словом: *повиноватися подобает Богови паче, нежели человеком* (Деян. 5:29). Ибо если Господь, давая заповедь о спасительном крещении, ясно повелел ученикам крестить *вся языки во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф. 28:19), не гнушаясь общения с Духом; они же говорят, что не надо ставить Духа наряду с Отцом и Сыном, то не явно ли противятся они Божью повелению? Если утверждают, что такое сочетание у Господа не означает какого-либо обще-

²⁷⁸ Ср.: 1 Тим. 6:20, а также «Против ересей» св. Ириней Лионского. Для свт. Василия ариане также подпадают под разряд лжеименного знания, к которому относятся не только гностики II века, но и все прочие еретики. – *Ред.*

ния и единения ²⁷⁹, то пусть скажут, как приличнее разуместь оное и какой найдется у них другой, более свойственный, образ единения. Впрочем, если Господь, заповедуя о крещении, не соединял с Собой и с Отцом Духа, то да не обвиняют и нас в этом соединении, потому что мы не придумываем и не говорим ничего отличающегося от [сказанного] Господом. А если там Дух соединен с Отцом и Сыном и никто не дойдет до такого бесстыдства, чтобы утверждать что-нибудь иное, то и в этом случае да не обвиняют нас, что следуем написанному.

25. Но на нас обращено уготовление брани, на нас устремлена всякая мысль, и языки хулителей мечут здесь стрелы с большим напряжением, нежели христубийцы метали камни на Стефана. Да не скроется же то, что нападения их имеют на нас только видимый предлог, в действительности же устремлены в высоту. Посему хотя на нас видимо готовят боевые снаряды и засады, против нас призывают друг друга на помощь, чтобы всякому показать свою опытность или силу, однако же целью их нападений служит вера; и у всех противников и врагов здравого учения одно общее намерение – поколебать твердыню веры во Христа, ниспровергнув и истребив апостольское Предание. По сей-то причине, как наружно честные должники, громко требуют доказательств из Пи-

²⁷⁹ Свт. Василий использует греческое слово «синафия» – сочетание (*συνάφεια*) – единство в смысле тесного соприкосновения, употребляемое в триадологическом смысле, например, свт. Афанасием Великим («О Дионисии, епископе Александрийском», 17). (SC. Т. 17. Р. 149.) – *Ред.*

саний и отвергают не подтвержденное Писанием свидетельство отцов как не имеющее никакой силы. Но мы не отступимся от истины, не предадим ее из робости. Ибо если Господь сочетание Святого Духа с Отцом предал как необходимый и спасительный догмат, они же рассуждают иначе, отделяют, отторгают Духа ²⁸⁰ и низводят Его в природу служебную ²⁸¹, то не правда ли, что они хулу свою ставят выше Владычней заповеди? Поэтому, оставив все споры, рассмотрим сообща с ними, что есть у нас под руками.

26. Почему мы христиане? Всякий скажет: «По вере». А каким образом спасаемся? Таким, что возрождаемся, именно же – благодатью [подаваемой] в Крещении. Ибо чем иначе спастись? Ужели, познав сие это спасение, утвержденное Отцом и Сыном и Святым Духом, отступимся от принятого нами образа учения? Великого сокрушения было бы достойно, если бы теперь оказались мы более далекими от своего спасения, нежели когда уверовали, если бы теперь отреклись от того, что тогда приняли. Равна потеря – умереть ли, не сподобившись Крещения, или принять такое крещение, в котором недостает чего-либо одного из заповеданного. А кто не сохраняет раз и навсегда того исповедания, какое произнесли мы при первом нашем введении ²⁸², когда, освободив-

²⁸⁰ От Отца. – *Ред.*

²⁸¹ Духоборцы полагали, что Святой Дух есть служебный дух наряду с Ангелами. – *Ред.*

²⁸² Имеется в виду введение в общение верных в Церкви. – *Ред.*

шись от идолов, приступили к живому Богу (ср. 1 Фес. 1:9), и кто не содержит его в продолжение всей своей жизни, как надежной защиты, тот сам себя делает чуждым обетований Божиих (ср. Еф. 2:12), поступая вопреки собственному своему рукописанию, какое дал в исповедании веры. Ибо если Крещение для меня – начало жизни и этот день, день пакибытия, первый из дней, то очевидно, что всего драгоценнее и то слово, которое произнес я в благодати сыноположения. Итак, неужели, обольстившись убеждениями таких людей, изменю тому Преданию, которое вводит меня в свет, даровало мне познание о Боге и через которое стал чадом Божиим я, бывший дотоле врагом Божиим по причине греха? Напротив того, и себе желаю отойти ко Господу с сим исповеданием, и им советую соблюсти неповрежденную веру до дня Христова, сохранить Духа неотлучным от Отца и Сына, учение о Крещении соблюдая и в исповедании веры, и в исполнении славы.

Глава 11

О том, что отрицающие Духа суть изменники

27. Кому горе, кому скорбь, кому смятение и тьма, кому вечное осуждение (ср. Притч. 23: 29)? Не изменникам ли, не отрeksiмся ли от веры? Где же доказательство отречения? Не в том ли, что отринули собственные свои исповедания?

Что ж они исповедовали? Или когда это исповедовали? Исповедовали, что веруют в Отца и Сына и Святого Духа. Исповедовали, когда, отрекшись диавола и ангелов его, произнесли это спасительное слово²⁸³ Посему какое же приличное наименование найдено для них чадами света (ср. Еф. 5:8)? Не изменниками ли именуются они как нарушившие завет своего спасения? Как назову отрекшегося от Бога? Как назову отрекшегося от Христа? Как иначе, как не изменником? Какое же угодно дать наименование отрекшемуся от Духа? Не то же ли самое, какое даем человеку, который изменил своему завету с Богом? Посему когда исповедание веры в Духа предуготовляет нам ублажение за благочестие, а отречение от Духа подвергает осуждению за безбожие, то не страшно ли отречься от Него ныне, не огня, не меча, не креста, не бичей, не колеса, не орудий пытки убоявшись, но обольстившись одними лжеумствованиями и доводами духоборцев? Уверяю всякого человека, который исповедует Христа и отрицает Бога, что ему не поможет Христос, как и тому, кто призывает Бога, но отвергает Сына, потому что суетна вера его. Уверяю и того, кто отметаает Духа, что вера в Отца и Сына обратится для него в тщету и что он не может иметь сей веры, если не соприсутствует Дух. Ибо не верующий в Духа не верует в Сына, а не уверовавший в Сына не верует в Отца. *Никтоже может реици Господа Иисуса, точию Духом Святым* (1 Кор. 12:3). И: *Бога никтоже виде нигдеже*: но

²⁸³ Имеется в виду исповедание веры при Крещении. — *Ред.*

Единокродный Сын, сый в лоне Отчи, Той нам исповеда (Ин. 1:18). Не верующий в Духа не имеет части и в истинном поклонении. Ибо не иначе можно поклоняться Сыну, как только во Святом Духе, и не иначе можно призывать Отца, как только в Духе сыноположения.

Глава 12

Ответ утверждающим, что достаточно крещения только в Господа

28. Никого да не вводит в обман у апостола то, что, упоминая о Крещении, нередко умалчивает он об имени Отца и Святого Духа, и никто не должен заключать из сего, что не надобно соблюдать призывания имен. Сказано: *елицы во Христа крестистесь, во Христа облекостесь* (Гал. 3:27). И еще: *елицы во Христа крестистесь, в смерть Его крестистесь* (ср. Рим. 6:3). Это потому, что наименование Христа есть исповедание всего; оно указывает и на помазующего Бога, и на помазанного Сына, и на помазание – Духа, как учат нас Петр в Деяниях: *Иисуса, Иже от Назарета, яко помаза Его Бог Духом Святым* (Деян. 10:38)²⁸⁴ и Исаия: *Дух Гос-*

²⁸⁴ Само имя «Христос» означает «помазанник» и в устах отцов Церкви указывает на помазание Святым Духом. Об этом писал и св. Иринеи Лионский в сочинении «Против ересей» III, 18, 3: «В имени Христа подразумевается помазавший, помазанный и само помазание, которым Он помазан. Помазал Отец, помазан же Сын через посредство Духа, Который есть помазание, как через Исаию говорит Слово: *Дух Господень на Мне, Егоже ради помаза Мя* (Ис. 61:1), обозначая

подень на Мне, Егоже ради помаза Мя (Ис. 61:1), и Псалмопевец: сего ради помаза Тя, Боже, Бог Твой елеем радости паче причастник Твоих (Пс. 44:8). Притом видим, что апостол, говоря о Крещении, упоминал иногда и об одном Духе. Ибо говорит: *вси во едино тело едином Духом крестимся* (ср. 1 Кор. 12:13). А с сим согласно и следующее: *вы же имате креститися Духом Святым* (Деян. 1:5) и: *Той вы крестит Духом Святым* (Лк. 3:16). Но на сем основании никто не назовет совершенным крещения, в котором призвано только имя Духа. Ибо надобно, чтобы предание, сообщенное в животворящей благодати, всегда пребывало ненарушимо. Избавивший жизнь нашу от тления дал нам силу обновления, которая хотя имеет причину неизъяснимую и заключающуюся в таинстве, однако же приносит душам великое спасение; посему прибавить или убавить что-нибудь значит явным образом отпасть от вечной жизни. А поэтому если отлучение Духа от Отца и Сына в крещении опасно крещающему и бесполезно приемлющему крещение, то как же мы безнаказанно можем отторгать Духа от Отца и Сына? Вера и крещение суть два способа спасения, между собой сродные и нераздельные. Ибо вера совершается крещением, а крещение основополагается верой, а та и другое исполняются одними и теми же Именами. Как веруем в Отца и Сына и Святого Духа, так и крестимся во имя Отца и Сына и Святого Духа. И как предшествует исповедание, вводящее во спасе-

ние, так за ним следует Крещение, запечатлевающее собой наше согласие на исповедание ²⁸⁵

Глава 13

Изложение причины, по которой Павел наряду с Отцом и Сыном упоминает и Ангелов

29. Говорят: «Но к Отцу и Сыну сопричисляется нечто и иное; между тем оно, конечно, не прославляется с Ними. Так, апостол включил Ангелов в свидетельство, какое дает Тимофею, говоря: *засвидетельствую тебе пред Богом, и Господом Иисусом Христом, и избранными Его Ангелы* (1 Тим. 5:21). Но Ангелов не отделяем от прочей твари и не согласны причислить их к Отцу и Сыну». А я, хотя рассуждение сие не стоит никакого ответа (так с первого взгляда заметна в нем несообразность!), однако ж скажу, что иной и подобного себе раба может представить во свидетели пред таким судьей, который кроток и снисходителен и по особенной благосклонности к подсудимым доказывает непрерываемость правдивости своего суда. Но из раба стать свободным, наименоваться сыном Божиим и от смерти перейти в жизнь не через иного кого можно, а только через Того, Кто по естеству Свой Богу и свободен от рабского состояния ²⁸⁶. Ибо как сделает своим

²⁸⁵ Ср.: *Свт. Василий Великий. Против Евномия III, 5. С. 264 наст. изд. – Ред.*

²⁸⁶ Ср.: *Свт. Василий Великий. Против Евномия II, 31. С. 251 наст. изд. – Ред.*

Богу тот, кто чужд ему? Как освободит тот, кто сам подлежит игу рабства?²⁸⁷ Поэтому не одинаково упоминаются и Дух, и Ангелы; но Дух именуется как Господь жизни, Ангелы присовокупляются как помощники подобных им рабов и как верные свидетели истины. Ибо у святых в обыкновении давать заповеди Божии при свидетелях, как сей же самый Павел говорит Тимофею: *яже приял еси от мене многими свидетели, сия предаждь верным человеком* (2 Тим. 2:2). Теперь свидетельствуется Ангелами, ибо знает, что и Ангелы будут с Судиею, когда приидет Он во славе Отчей судить вселенную в правде. Ибо сказано: *иже аще исповесть Мя пред человеки, и Сын Человеческий исповесть его пред Ангелы Божиими: а отвергийся Мене пред человеки, отвержен будет пред Ангелы Божиими* (Лк. 12:8–9). И Павел в другом месте говорит: *во откровении Господа Иисуса с небесе со Ангелы* (2 Фес. 1:7). По сей причине еще здесь свидетельствует пред Ангелами, чтобы приуготовить себе годные доказательства для будущего судилища.

30. И не один Павел, но и все вообще, кому вверено было служение слова, никогда не перестают свидетельствоваться и призывают во свидетели даже небо и землю, потому что и теперь пред ними совершается всякое дело, и при будущем

²⁸⁷ Подобная аргументация развивалась как в Александрийской школе христианского богословия, так и у Каппадокийцев: поскольку Святой Дух обоживает, Он есть Бог (см.: *Свт. Афанасий Великий. Послание к Серапиону, епископу Тмуисскому I; Свт. Григорий Богослов. Слово 31, 4; Слово 34, 12 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 377, 420).* (SC. Т. 17. Р. 149.) – *Ред.*

испытании жизни они вместе будут с судимыми. Ибо сказано: *призовет небо свыше, и землю, разсудити люди Своя* (Пс. 49:4). Посему Моисей, намереваясь предложить людям словеса Божии, говорит: *Засвидетельствую вам днесь небесем и землю* (Втор. 4:26). И опять, произнося песнь, говорит: *Вонми, небо, и возглаголю, и да слышит земля глаголы уст моих* (32:1). И Исаия: *Слыши, небо, и внуши земле* (Ис. 1:2). А Иеремия описывает какое-то исступление неба, в которое приходит оно, слыша непотребные дела народа: *Ужасеся небо о сем и вострепета попремногу зело, два бо зла сотвориша людие Мои* (ср. Иер. 2:12–13). Посему и апостол, зная, что Ангелы приставлены к людям как бы детоводителями и воспитателями, призывал их во свидетели. Иисус же Навин и камень поставил свидетелем слов своих, а Иаковом даже и *холм* прозван *свидетелем* (Быт. 31:47). Иисус сказал: *будет камень днесь в свидение в последния дни, егда солжете Господеви Богу вашему* (ср. Нав. 24:27). Может быть, он верил, что силой Божией и камни издадут глас в обличение преступников, а если нет, то по крайней мере совесть каждого будет уязвляться действием напоминания. Так те, кому вверено домостроительство ²⁸⁸ душ, предуготовляют как-ких бы то ни было свидетелей, чтобы представить их впоследствии. Но Дух не по требованию времени, а по общности естества поставляется рядом с Богом, не нами на сие привлекаемый, но приобщаемый Господом.

²⁸⁸ В смысле заботы, духовного окормления. – Ред.

Глава 14

Возражение, что и в Моисея иные крестились и веровали в него, и ответ на сие возражение, а вместе [с тем] и о прообразах²⁸⁹

31. Но говорят: «Если и крестимся в Духа, то и в таком случае несправедливо ставить Его наравне с Богом. Ибо иные и в *Моисея крестилися во облаце и в мори* (1 Кор. 10:2). А подобным образом известно, что вера бывала и в людей. Ибо *вероваша людие Богу и Моисею угоднику Его* (Исх. 14:31). Для чего же, говорят, вследствие веры и крещения столько возвышаешь и возвеличиваешь Святого Духа над тварью, когда то же самое засвидетельствовано и о людях»? Что скажем на сие? То, что вера в Духа, а подобно и крещение, таковы же, как в Отца и в Сына. А если была вера и крещение в Моисея и в облако, то как в тень и прообразование. Но из того, что Божественное предызображается вещами малыми и человеческими, конечно, не следует, что и самое естество Божественного, которое неред-

²⁸⁹ Преобразования, «типы», образы и «тени» – символы Ветхого Завета, прообразующие собой события и реалии Нового Завета. Среди таких образов особенно выделяется, например, Моисей как образ Христа, а переход через Черное море служит прообразованием христианского Крещения. – *Ред.*

ко прознаменовалось тенеписанием²⁹⁰ прообразований, есть что-либо малое. Ибо прообразование есть выражение ожидаемого в уподоблении, которым назнаменательно предугадывается будущее. Так Адам – прообразование будущего Адама, и камень прообразовательно есть Христос (1 Кор. 10:4), а вода из камня – прообразование живоносной силы Слова (Исх. 17:6). Ибо сказано: *еще кто жаждет, да придет ко Мне и пьет* (Ин. 7:37). И манна – прообразование животворящего хлеба, сшедшего с небеси, а змия, поставленная *на знамени* (Чис. 21:9; Ин. 3:14), – спасительного страдания, совершенного крестом, почему и взирающие на нее спасались. Так, конечно, и повествуемое об изведении Израиля (Исх. 12:1-13) служит указанием на спасаемых крещением. Ибо первородные у израильтян, как и тела крещаемых, спаслись по благодати, данной запечатлевшимся кровью, потому что кровь агнца есть образ крови Христовой, а первородные – образ первозданного²⁹¹. И поскольку он необходимо в нас, передаваемый от одного к другому до конца, по непрерывному преемству, то посему *о Адаме вси умираем* (ср. 1 Кор. 15:22) и царствовала смерть до исполнения Закона и до пришествия Христова. Соблюдены же Богом первородные, и их не коснулся Погубляющий – в изображение того, что и мы,

²⁹⁰ Слово *σκιγραφή* – в переводе ТСО «сеннописание» есть аллюзия на слова апостола Павла о ветхозаветном Законе как всего лишь «тени» *будущих благ* (Евр. 10:1); см. также: Евр. 8:5; Кол. 2:17. — *Ред.*

²⁹¹ Т. е. Адама. — *Ред.*

оживотворенные во Христе, не умираем уже в Адаме. А море и облако в настоящем приводили к вере изумительностью события, относительно же к будущему, как прообразования, прознаменовали будущую благодать. *Кто премудр и уразумевает сия* (Пс. 106:43; Ос. 14:10), каким образом море прообразовательно служит крещением, отлучая от фараона, как и сия купель отлучает от мучительства диавольского? Море умертвило в себе врага; и здесь умирает вражда наша против Бога. Народ вышел из моря, не потерпев вреда; и мы восходим от воды как бы из мертвых ожившие, будучи спасены благодатью Призвавшего нас. А облако есть тень дара, подаваемого Духом и через умерщвление членов угашающего пламень страстей.

32. Итак, что же? Ужели потому, что прообразовательно крестились в Моисея, и благодать Крещения маловажна? В таком случае и иное что-нибудь в наших таинствах не будет велико, если досточестное в каждом будем унижать по его прообразованиям. В таком случае не будет чем-то великим и чрезвычайным и любовь Божия к людям, по которой Бог за грехи наши отдал Единородного Сына, потому что и Авраам не пощадил собственного сына (Быт. 22:1–4). И страдание Господне не славно, потому что вместо Исаака прообразованием приношения послужил овен. И сошествие во ад не страшно, потому что Иона тремя днями и столькими же ночами предисполнил прообразование смерти (Иона. 2:1; Мф. 12:40). То же делает и тот, кто в Крещении сравнивает

действительность с тенью, кто наравне с прообразами ставит знаменуемое ими, кто Моисеем и морем думает вдруг подорвать все евангельское Домостроительство. Ибо какое отпущение прегрешений, какое обновление жизни в море? Какое духовное дарование через Моисея? Какое там умерщвление греха? Они не умерли со Христом, а потому и не восстали с Ним. Они не облеклись в образ небесного, не носили в теле мертвости Иисусовой (2 Кор. 4: 10), не совлеклись ветхого человека, не облеклись в человека нового, обновляемого в познании, по образу Создавшего его. Для чего же сравниваешь два крещения, у которых одно [только] наименование общее, а на деле столько же разности, сколько может быть между сновидением и действительностью, между тенью или изображением и тем, что самостоятельно существует?

33. Но и вера в Моисея не то доказывает, чтобы вера в Духа была маловажна, а, напротив того, по рассуждению сих людей, она умаляет более исповедание Бога всяческих. Ибо сказано, что верили люди Богу и Моисею, угоднику Его. Итак, Моисей поставлен вместе с Богом, а не с Духом, и был проображением не Духа, но Христа, ибо в законном служении предызображал тогда собой Ходатая Бога и человеков (1 Тим. 2:5). Не проображением Духа служил Моисей, ходатайствующий о народе пред Богом, потому что Закон дан, будучи *вчинен Ангелы, рукою* Ходатая (Гал. 3:19), по предложению народа, который говорил: *глаголи ты к нам, и да не глаголет к нам Бог* (Исх. 20:19). Посему вера в Мои-

сея возводится к Господу, Ходатаю Бога и человеков, сказавшему: *аще бысте веровали Моисеови, веровали бысте Мне* (Ин. 5:46). Ужели же маловажна вера в Господа потому, что прознаменована Моисеем? Так и благодать Духа в крещении не маловажна потому, что иной крестился в Моисея. При том могу сказать, что Писанию обычно называть Моисеем и Закон, как в следующих словах: *имут Моисея и пророки* (Лк. 16:29). Посему апостол, разумея подзаконное крещение, сказал: *крестящихся в Моисея* (1 Кор. 10:2). Итак, почему же похваление упования нашего (Евр. 3:6) и преизобильный дар Бога и Спасителя нашего, который обновляет пакибытием юность нашу, *яко орлюю* (Пс. 102:5), стараются представить чем-то презренным сии люди, которые действительности приписывают то, что принадлежит тени и прообразованиям? Конечно, младенческому разуму и какому-нибудь отроку, который действительно имеет еще нужду в молоке (1 Кор. 3:2; Евр. 5:12–13), свойственно не знать того великого таинства нашего спасения, что, сообразно с предуготовительным способом учения, и мы, в упражнении благочестием возводимые до совершенства, начинаем сперва с начатков знания, удобопонятных для нас и соразмерных с нашими силами, потому что Домостроитель нашего спасения, подобно глазу человека, выросшего во тьме, вводит нас в великий свет истины после постепенного к нему приобщения, потому что щадит нашу немощь. В глубине богатства Своей премудрости и в не исследованных судах разумения предна-

чертал Он для нас это легкое и к нам применимое руководство, приучая сперва видеть тени предметов и в воде смотреть на солнце, чтобы, приступив вдруг к зрению чистого света, мы не ослепли²⁹² На таком же основании измышлены Закон, *имый сень грядущих* (ср. Евр. 10:1), и предызображения у пророков – эти гадания истины, для обучения очей сердечных, чтобы удобным для нас сделался переход от них к премудрости в тайне сокровенной (Евр. 10:1). [Впрочем,] этого достаточно о прообразах; да и невозможно дольше останавливаться на сем предмете. Иначе о постороннем было бы сказано больше, нежели о главном.

Глава 15

Ответ на новое возражение, что крестимся и в воду, а вместе [с тем] и о крещении

34. Что же сверх сего говорят еще? Ибо они обильны на решения. «Мы крестимся ²⁹³ и в воду; но, конечно, воды не предпочитаем всей в совокупности твари или не воздаем ей такой же чести, как Отцу и Сыну». Их рассуждения похожи на рассуждения людей рассерженных, которые, по причине омрачения рассудка страстью, не щадят ничего для отмщения оскорбившему. Но мы не поленимся дать ответ и

²⁹² Ср.: Платон. Государство VI, 507–508; VII, 515. — Ред.

²⁹³ Ἐν ὕδατι βαπτίζομεθα. Глагол βαπτίζειν означает «погружать», «окупать», «крестить через погружение». — Ред.

на сие; или научим незнающих, или не уступим злонамеренным. Начнем же несколько выше ²⁹⁴.

35. Домостроительство Бога и Спасителя нашего о человеке есть воззвание из состояния падения и возвращение в общение с Богом из состояния отчуждения, произведенного преслушанием. Для того пришествие Христово во плоти, предначертания евангельских правил жизни, для того страдания, крест, погребение, воскресение, чтобы человек, спасаемый через подражание Христу, воспринял это древнее сыноположение ²⁹⁵ Посему для совершенства жизни необходимо подражание Христу (см. 1 Кор. 11:1; Флп. 3:17),

²⁹⁴ Свт. Василий Великий предлагает вернуться немного назад и тем самым поместить рассуждение о Крещении в более широкий контекст учения о Спасении. – *Ред.*

²⁹⁵ Термин «сыноположение» или усыновление, сыновство является весьма важным в лексиконе восточнохристианского учения о спасении наряду с понятиями обожения, аскезы, ведения и другими. Он имеет немало смысловых оттенков в своем значении, например, как восстановление Христом человеческой природы в Воплощении в ее прежнее (до грехопадения) состояние; возвращение человеку состояния Божиего сыновства (см.: *так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей* — Еф. 1:4–5). Усыновление, будучи совершено Христом в Воплощении, усваивается верующими по подражанию Единородному Сыну Божию, посредством благодати Святого Духа, и особенно – в Крещении, так что иногда у святых отцов выступает как синоним Св. Крещения; несет в себе указание на бессмертие, и предполагается, что оно полностью совершится только в будущем веке. См. также у других отцов Церкви: *Св. Ипполит Римский*. О Христе и антихристе, 41; *Св. Мефодий Олимпитийский*. Пир I, 14; *Свт. Афанасий Великий*. Слово третье, на ариан, 19 и 24–25 (см.: Lampe, 1425–1426). (SC. T. 17. P. 169.) – *Ред.*

то есть не только показанным в жизни Христовой примерам негневливости, смиренномудрия и долготерпения, но и смерти Христовой, как говорит подражатель Христов Павел: *сообразуясь смерти Его, аще како достигну в воскресение мертвых* (Флп. 3:10–11). Как же бываем мы в подобии смерти Его? – *Спогребшись Ему крещением* (ср. Рим. 6:4, 5). В чем же образ погребения? И почему полезно такое подражание? Во-первых, нужно, чтобы порядок прежней жизни был пресечен. А сие, по слову Господню, невозможно для того, *кто не рождается свыше* (Ин. 3:3). Ибо пакибытие, как показывает и самое имя, есть начало новой ²⁹⁶ жизни. Посему прежде начатия новой жизни надобно положить конец жизни предшествовавшей. Как у тех, которые бегут на состязании туда и обратно, два противоположных движения разделяются некоторой остановкой и отдыхом, так и при перемене жизни оказалось необходимым, чтобы смерть служила посредствующим звеном между той и другой жизнью, оканчивая собою жизнь предыдущую и полагая начало жизни последующей. Как же совершаем сошествие во ад? Подражая в Крещении Христову погребению, потому что тела крещаемых в воде как бы погребаются. Посему Крещение символически означает отложение плотских дел, по слову апостола, который говорит: *обрезани бысте обрезанием нерукотворенным, в совлечении тела греховнаго плоти, во обрезании Христове, спогребшися Ему крещением* (Кол. 2:11–12). Оно

²⁹⁶ Букв.: «второй». – Ред.

есть как бы очищение души от скверны, произведенной в ней плотским мудрованием, по написанному: *омыеши мя, и паде снега убелюся* (Пс. 50:9). Посему не омываемся по-иудейски при каждом осквернении (см. Лев. 11:15), но знаем одно спасительное крещение, потому что одна есть смерть за мир и одно воскресение из мертвых, образом которых служит крещение. Посему-то Домостроитель жизни нашей Господь положил с нами завет крещения, имеющий в себе образ смерти и жизни; и изображением смерти служит вода, а залог жизни подается Духом. А таким образом делается из сего ясным и то, чего мы искали, то есть почему вместе с Духом и вода. Поскольку в Крещении предложены две цели – истребить тело греховное (см. Рим. 6:6), чтобы оно не приносило уже плодов смерти (см. Рим. 7:5), ожить же Духом и иметь плод во святине (см.: Рим. 6:22), то вода изображает собой смерть, принимая тело как бы во гроб, а Дух сообщает животворящую силу, обновляя души наши из греховной мертвенности в первоначальную жизнь. Сие-то значит *родиться свыше водою и Духом* (Ин. 3:5), потому что умерщвление наше производится водой, а жизнь творится в нас Духом. Посему великое таинство Крещения совершается тремя погружениями и равночисленными им призываниями, чтобы и образ смерти отпечатлелся в нас, и просветились души крещаемых через предание им боговедения. Поэтому ежели есть какая благодать в воде, то она не из естества воды, но от присутствия Духа. Ибо *крещение есть не плотския отло-*

жение скверны, но совести благи вопрошение у Бога (1 Пет. 3:21). Посему Господь, уготовляя нас к жизни по воскресении, излагает уставы всей евангельской жизни, узаконивая нрав негневливый, терпеливый, не оскверняемый сластолюбием, несребролюбивый, чтобы мы по произволению исполняли предварительно то, что принадлежит будущему веку по его природе. Почему если кто, определяя Евангелие, скажет, что оно есть предображение жизни по воскресении, то он, по моему мнению, не погрешит в верности понятия. Возвратимся же к своей цели.

36. Духом Святым – восстановление ²⁹⁷ наше в рай, вступление в Небесное Царство, возвращение в синоположение, дерзновение именовать Отцом своим Бога, соделываться общниками благодати ²⁹⁸ Христовой, именоваться чадами света, приобщиться вечной славы, одним словом, приобрести всю полноту благословения и в сем, и в будущем веке, когда в себе, как в зеркале, отражаем благодать тех благ, ка-

²⁹⁷ Здесь свт. Василий использует нередкий для отцов Церкви и церковных писателей термин «восстановление» или «апокатастасис» (*αποκατάστασις*), ставший особенно известным в истории в связи с именем Оригена и его учением о «всеобщем восстановлении». Впрочем, свт. Василий, как и почти все остальные отцы Церкви и церковные писатели, не разделял оригеновское понимание этого термина и вкладывал в него «безобидный» и православный смысл восстановления человеческой природы в смысле спасения праведных. Для свт. Василия «восстановление» означает обожение, усыновление Богу, пресекавшееся из-за грехопадения Адама и восстановленное вновь во Христе, обновляющее душу через Св. Крещение. – *Ред.*

²⁹⁸ В другом варианте – «радости». – *Ред.*

кие предназначены нам по обетованиям и которыми через веру наслаждаемся, как уже настоящими. Ибо если таков залог, то каково совершенное? И если таков начаток, то какова полнота целого? Но разность между благодатью Духа и крещением в воде ²⁹⁹видна еще и из того, что Иоанн крестил водой в покаяние, а Господь наш Иисус Христос крестит Духом Святым. Ибо Иоанн говорит: *Аз вы крещаю водою в покаяние: Грядый же по мне креплий мене есть, Ему же не смею достоин сапоги понести: Той вы крестит Духом Святым и огнем* (Мф. 3:11), под огненным крещением разумея испытание на Суде, по сказанному у апостола: *каждо дело, яково же есть, огонь искусит*; и еще: *день бо явит, зане огнем открывается* (1 Кор. 3:13). А иные, в подвигах за благочестие действительно, а не подражательно приняв смерть за Христа, не имели уже нужды для своего спасения в символе – воде, крестившись собственной кровью ³⁰⁰. И сие говорю, не крещение водой отменяя, но низлагая помышления поднимающихся против Духа, соединяющих несоединимое, сравнивающих несравнимое.

²⁹⁹ Ср.: *Свт. Василий Великий. Беседа 13, 1. С. 990 наст. изд. – Ред.*

³⁰⁰ Ср.: *Свт. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные 3, 10, 13. — Ред.*

Глава 16

О том, что во всяком понятии Дух Святой неотлучен от Отца и Сына, и в создании мира духовного, и в Домостроительстве ³⁰¹ касательно человеков, и на ожидаемом Суде

37. Возвратимся к сказанному в начале, а именно, что Дух Святой во всем совершенно неотлучен и неотделим от Отца и Сына. Павел в том месте Послания к Коринфянам, где рассуждает о даровании языков, говорит: *еще вси пророчествуете, видет же некий неверен или невежда, обличается всеми, истязуется от всех; тайная сердца его явлена бывають: и тако пад ниц, поклонится Богу, возвещая, яко воистинну Бог с вами есть* (1 Кор. 14:24–25). Итак, если по пророчеству, которое производится вследствие разделения дарований Духа, познается, что в пророках Сам Бог, то пусть размышлят эти люди, какое место дать Святому Духу и что справедливее: поставить ли Его наряду с Богом или низвести в разряд тварей? И сказанное Петром Сапфире: *что согласистесь искусити Духа Святого, не человеком солгали есте, но Богу* (ср. Деян. 5:9, 4), показывает, что один и тот же грех – и против Духа Святого, и против Бога. А таким же образом

³⁰¹ Здесь имеется в виду прежде всего Боговоплощение. – *Ред.*

можешь понять, что Дух и во всяком действии соединен и неразделен с Отцом и Сыном. Вместе с Богом, Который производит разделение результатов действий ³⁰², и с Господом, Который производит разделение служений, сопребывает и Святой Дух, Который полновластно ³⁰³ домостроительствует в раздаянии дарований по достоинству каждого. Ибо сказано: *Разделения же дарований суть, а тойжде Дух: и разделения служений суть, а тойжде Господь: и разделения действий суть, а тойжде есть Бог, действуяй вся во всех. Вся же сия*, – продолжает апостол, – *действует един и тойжде Дух, разделяя властию коемуждо якоже хочет* (1 Кор. 12:4–6, 11). Впрочем, из того, что апостол упомянул здесь, во-первых, о Духе, во-вторых, о Сыне и, в-третьих, о Боге и Отце, вовсе не должно заключать, что у него извращен порядок. Апостол за начало принял отношение к нам, потому что мы, приемлющие дар, прежде всего обращаем мысль к Раздающему, потом представляем себе Посылающего, а потом возводим помышление к Источнику и Причине благ.

38. Общение же Духа с Отцом и Сыном можешь познать и из того, что первоначально создано. Ибо чистые, духовные и премирные Силы святы и именуются святыми как приобрет-

³⁰² В выражении *Ἐνεργούντος τοῦ Θεοῦ τὰς διαρέσεις τῶν ἐνεργημάτων* слово *ἐνεργημάτων* по-церковнославянски было переведено как «действие» и в таком виде не совсем корректно осталось в переводе ТСО. Оно означает, будучи противоположным термину *ἐνεργεία* (действие), скорее сам результат действия, то, что совершилось в результате действия. – *Ред.*

³⁰³ Более точно – «самовластно» (*αὐτεξουσίως*). – *Ред.*

шие святыню по благодати, данной Святым Духом. Посему хотя умолчано о том, как сотворены небесные Силы, потому что посредством одного чувственного открыл нам Создателя описавший творение мира ³⁰⁴, однако же ты, имея способность от видимого заключать о невидимом, прославь Творца, Которым *создана быша всяческая, аще видимая, аще невидимая, аще начала, аще власти, аще силы, аще престолы, аще господствия* (ср. Кол. 1:16) и какие еще есть разумные, неименуемые природы. В творении же их представляй первоначальную причину сотворенного – Отца, и причину созидательную – Сына, и причину совершительную – Духа; так что служебные духи имеют бытие по воле Отца, приводятся же в бытие действием Сына и приобретают совершенство в бытии присутствием Духа. Совершенство же Ангелов – святыня и пребывание в святыне. И никто да не подумает, будто бы утверждаю, что три начальственные Ипостаси и что действие Сына несовершенно. Ибо одно Начало существ, созидающее через Сына и совершающее в Духе. И у Отца, действующего *вся во всех* (1 Кор. 12:6), не несовершенно действие, и у Сына не недостаточно созидание, если не усовершенствовано Духом. Ибо так ни Отец, созидающий единой волей, не имел бы нужды в Сыне, однако же волит через Сына; ни Сын, действующий подобно Отцу, не имел бы нужды в содействии, однако же и Он изволяет совершать через Духа. *Словом Господним небеса утвердишася, и Духом*

³⁰⁴ Т. е. Моисей. – Ред.

уст Его вся сила их (Пс. 32:6). Слово же – не знаменательное видоизменение в воздухе, производимое словесными орудиями, и Дух – не пар уст, исторгаемый дыхательными членами, но Слово, Которое в начале у Бога и Бог (ср. Ин. 1:1), и Дух уст Божиих ³⁰⁵ — *Дух истины, Иже от Отца исходит* (Ин. 15:26). Посему представляй Трех – повелевающего Господа, созидающее Слово и утверждающего Духа ³⁰⁶. Поскольку же утверждение показывает неослабность, неизменность и непоколебимую утвержденность в добре, что иное означаться будет утверждением, как не совершение в святыне? Но святыня [возможна] не без Духа. Ибо небесные Силы не по природе святы; иначе они не имели бы никакой разности со Святым Духом. Напротив того, они, по мере превосходства друг перед другом, имеют от Духа известную меру освящения. Как в понятие прижигания входит понятие огня, однако же иное есть прижигаемое вещество и иное есть огонь, так и в небесных Силах сущность их составляет воздушный, если можно так сказать, дух или невещественный огонь, по написанному: *творяй Ангелы Своя духи, и слуги Своя огонь палящ* (Евр. 1:7; Пс. 103:4), почему они ограниче-

³⁰⁵ Ср. у св. Иринея Лионского, который различает между духом жизни, делающим человека живым, и Духом животворящим, Который делает человека духовным; первый есть временный, второй – вечный, один сотворенный, Другой – творящий, Творец и истинный Бог (см.: *Св. Иринея Лионский. Против ересей* V, 12, 2; V, 8, 2; V, 9, 2–3). Слова же о Святом Духе как «дыхании уст Божиих» можно встретить также и у Оригена (О началах I, 3, 7). (SC. Т. 17. Р. 177.) – *Ред.*

³⁰⁶ См.: *Св. Инполит Римский. Против Ноэта*, 14. — *Ред.*

ны местом и бывают видимы, являясь святым в образе собственных своих тел; но святыня, будучи вне сущности, дает им совершенство через общение Духа. Сохраняют же достоинство свое пребыванием в добре, как имеющие свободу в избрании и никогда не теряющие непрестанного стремления к истинно благому. Посему, если отнимем мысленно Духа, расстроятся ангельские лики, истребятся архангельские Начальства, все придет в смешение, жизнь их сделается незаконосообразной, бесчинной, неопределенной. Ибо как Ангелы, не приняв силы от Духа, скажут: *слава в вышних Богу* (Лк. 2:14)? *Никтоже может реици Господа Иисуса, точию Духом Святым, и никтоже, Духом Божиим глаголай, речет анафема Иисуса* (1 Кор. 12:3). Последнее могли бы сказать лукавые и сопротивные духи, отпадением которых доказывается то положение, что невидимые силы свободны, равно наклонны и к добродетели, и к пороку, а потому имеют нужду в помощи Духа. Полагаю, что и Гавриил не иначе предсказывает будущее (см. Лк. 1:30–33), как по предуведению Духа, потому что пророчество есть одно из дарований, раздаваемых Духом. А получивший повеление возвестить *мужу желаний* тайны ведения (Дан. 10:11) кем, как не Духом Святым умудренный, мог научить сокровенному? Потому что откровение тайн собственно принадлежит Духу, по написанному: *нам открыл есть Бог Духом* (1 Кор. 2:10). Престолы же и Господства, Начала и Власти как могли бы проводить блаженную жизнь, если бы не *выну* видели *лице Отца Небес-*

наго (Мф. 18:10)? А видеть невозможно без Духа. Как ночью, если не вынесешь свет из дому, глаза твои делаются слепы, силы остаются в бездействии, достоинство вещей не познается, но золото и серебро равно попираются по неведению, так и для умных чинов невозможно, чтобы жизнь их пребывала сообразной с законом без Духа, равно как невозможны благоустройство в войске без тысяченачальника и согласие поющих в хоре без его начальника, приводящего их в стройность. Как сказали бы Серафимы: *Свят, Свят, Свят* (Ис. 6:3), если бы не были научены Духом, сколько раз благочестно возгласение сего славословия? Посему если хвалят Бога все Ангелы Его и хвалят Его все Силы Его, то по действию Духа. Если предстоят Ему тысячи тысяч Ангелов и тьмы тем служащих (Откр. 5:11), то силой Духа совершают они непорочно дело своего служения. Поэтому вся эта пренебесная и неизреченная стройность, как в служении Богу, так и во взаимном между собой согласии премирных Сил, не может быть сохранена иначе, как под управлением Духа. Так в созидании Дух Святой присущ тварям, не постепенно усовершеншиваемым, но с минуты сотворения уже совершенным, и сообщает им от Себя благодать к совершению и восполнению каждого существа.

39. Кто же будет спорить против того, что Домостроительства о человеке, какие, по благости Божией, совершенны великим Богом и Спасителем нашим Иисусом Христом (Тит. 2: 13), окончательно исполнены Духом Святым? По-

желаешь ли рассмотреть ветхозаветное, благословения патриархов, помощь, данную в законоположении, преобразования, пророчества, доблестные подвиги в битвах, чудеса, совершенные праведниками, а потом и все Домостроительство пришествия Господня во плоти – все сие через Духа. Во-первых, Дух соприсущ самой плоти Господней, став ее помазанием и неразлучно сопребывая с ней, по написанному: *над Негоже узриши Духа сходяща и пребывающа на Нем, Той есть Сын Мой возлюбленный* (Ин. 1:33; Лк. 3:22), и: *Иисуса, Иже от Назарета, яко помаза Его Бог Духом Святым* (Деян. 10:38). Потом всякое действие совершалось в присутствии Духа. Дух соприсущ был и искушаемому от диавола. Ибо сказано: *Иисус возведен бысть Духом в пустыню искушиться* (Мф. 4:1). Дух неотлучно соприсущ был совершающему чудеса. Ибо говорит: *Аз о Дусе Божиим изгонию бесы* (Мф. 12:28)³⁰⁷ Дух не оставил и воскресшего из мертвых. Ибо, обновляя человека и опять возвращая ему ту благодать, которую вдохнул в него Бог и которую человек погубил, Господь дунул в лицо ученикам и что говорит при сем? *Приимите Дух Свят: Иже отпустите грехи, отпустятся им, и Иже держите, держатся* (Ин. 20:22, 23)³⁰⁸. А управление Церкви не явно ли и не непререкаемо ли производится Духом? Ибо сказано: *Той даде Церкви первое апостолов, второе*

³⁰⁷ См. также: *Свт. Василий Великий. О Святом Духе*, 19. С. 111 наст. изд. – *Ред.*

³⁰⁸ См. также: *Свт. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные* 17, 12. – *Ред.*

пророков, третьи учителей, потом же силы, также дарования изцелений, заступления, правления, роды языков (1 Кор. 12:28). Ибо сей чин установлен с раздаянием даров Духа.

40. А внимательный исследователь может найти, что и во время ожидаемого явления Господня с небес Дух Святой будет не бездействен, как думают иные, но явится вместе и в день откровения Господня (Рим. 2:5), в который станет судить вселенную по правде Блаженный и единый Сильный (1 Тим. 6:15). Кому так мало известны те блага, какие Бог уготовал достойным, чтобы не знать, что и венец праведных есть благодать Духа, которая обильнее и полнее будет сообщаема, когда духовная слава разделится каждому по мере доблестных дел его? Ибо во светлостях святых у *Отца обители многи* (Ин. 14:2), то есть многие различия достоинств. Как *звезда от звезды разнствует во славе, такожде и воскресение мертвых* (1 Кор. 15:41, 42). Посему, запечатленные Духом Святым в день избавления (Еф. 1:13–14) и сохранившие чистым и целым принятый ими начаток Духа, они только услышат: *добре, рабе благий и верный: о мале Мне был еси верен, над многими тя поставлю* (Мф. 25:21). А подобно и огорчившие Духа Святого лукавством начинаний своих или ничего не приобретшие к данному, будут лишены того, что получили, и благодать отдастся другим. Или, как говорит один из евангелистов, они будут *растесаны* совершенно (Лк. 12:46; Мф. 24:51), под растесанием разумея конечное отчуждение от Духа. Ибо не тело делится на части, чтобы

одна часть была предана наказанию, а другая освобождена, потому что походит на баснь и недостойно праведного Судии предположение, что подвергается наказанию одной половиной, кто согрешил весь. Также и не душа рассекается пополам, потому что она вся и всецело приняла греховное мудрование и содействовала телу во зле. Напротив того, рассечение сие, как сказал я, есть отчуждение навсегда души от Духа. Ибо ныне Дух хотя не имеет общения с недостойными, однако же по видимому сопребывает некоторым образом с теми, которые запечатлены однажды, ожидая их спасения по обращении, а тогда совершенно отсечется от души, поругавшей Его благодать. Посему *нестъ во аде* исповедающийся и *в смерти поминаяй* Бога (Пс. 6:6), потому что там не сопребывает уже помощь Духа. Как же можно представить, чтобы Суд совершился без Святого Духа, между тем как Слово показывает, что Он есть и награда праведных, когда вместо залога дано будет совершенное, и что первое осуждение грешников будет состоять в том, что отнимется у них все, что почитают себя имеющими? Но самым важнейшим доказательством, что Дух соединен с Отцом и Сыном, служит сказанное, что Он такое же имеет отношение к Богу, какое и к каждому имеет дух, находящийся в нем. Ибо сказано: *Кто бо весть от человек, яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем? Такожде и Божия никтоже весть, точию Дух Божий* (1 Кор. 2:11). И сего довольно.

Глава 17

Ответ утверждающим, что Дух Святой не исчисляется вместе с Отцом и Сыном, но только подчисляется Им, и вместе с этим краткое изложение веры о благочестном соисчислении ³⁰⁹

41. Нелегко и понять, что разумеют они под сим подчислением и какое значение дают сему слову. Ибо всякому известно, что оно пришло к ним из мирской мудрости. Но посмотрим, имеет ли оно какое-нибудь отношение к нашему предмету. Искусные в суесловии говорят, что одни имена суть общие и значением своим простираются на многие предметы, а другие более собственные и они имеют одни по сравнению с другими более частное значение. Например: сущность есть имя общее, прилагаемое ко всему равно – и к одуше-

³⁰⁹ Вопрос об «исчислении» Лиц является весьма важным в глазах современников свт. Василия Великого. «Соисчисление» подразумевает равночестность исчисляемых, а равночестность, к какому выводу и стремится привести рассуждение свт. Василий, означает единосущие, т. е. единосущие и равенство Святого Духа Отцу и Сыну. «Подчисление» же подразумевает лишь некоторое «вынужденное» и искусственное причисление к определенному разряду и не подразумевает какого-либо равенства исчисляемых. Та же тематика разбирается довольно подробно и другими отцами Церкви (см.: *Свт. Григорий Богослов*. Слово 31, 17–20 // *Свт. Григорий Богослов*. Творения. Т. 1. С. 383–384; *Свт. Афанасий Великий*. Слово второе, на ариан, 41). – *Ред.*

ленному, и к неодушевленному, а животное есть имя более собственное и хотя прилагается к меньшему числу предметов, нежели первое, однако же к большему, нежели имена, под ним заключающиеся, ибо им объемлется природа как разумных, так и неразумных животных. Опять же, имени «животное» собственнее имя «человек», а сего собственнее имя «муж», и имени «муж» еще собственнее именование каждого порознь – Петр, или Павел, или Иоанн. Итак, сие ли разумеют под словом «подчисление» – разделение общего именования на именованья более частные? Но не поверю, чтобы дошли они до такого тупоумия и стали утверждать, что Бог всяческих, подобно какому-нибудь общему понятию, представляемому только в уме и не имеющему бытия ни в какой самостоятельности, делится на подлежащие³¹⁰ а потому подразделение сие стали называть подчислением. Сего не скажут и страждущие умопомрачением. Ибо сие не только нечестиво, но ведет еще к понятию, которое противно собственному их намерению, потому что подразделяемые – одной сущности с тем, от чего отделяются. Но самая очевидность³¹¹ нелепости, по-видимому, затрудняет нас в слове и не находим выражений к посрамлению их неразумия, почему, ка-

³¹⁰ Здесь свт. Василий имеет в виду различие в рамках аристотелевской традиции двух классов сущностей: 1) сущность конкретная, имеющая реальное существование, которая стала отождествляться с термином «ипостась»; 2) сущность абстрактная, «подлежащее» (ὑποκείμενον), мыслимая в родах и видах. – *Ред.*

³¹¹ В одном из вариантов – «сама действительность». – *Ред.*

жется, самым безумием своим приобретают они некоторую для себя выгоду. Ибо как телам мягким и удобоподвижным невозможно нанести крепкого удара по тому самому, что они не имеют упругости, так и явно безумствующим невозможно сделать сильного обличения. Посему остается обойти молчанием мерзость их нечестия; но и безмолвия не позволяют любовь к братьям и нестерпимое поведение противников.

42. Ибо что говорят они? Посмотрите, какие выражения изобретены их высокомерием! «Мы утверждаем, что равночестным прилично соисчисление, отличающимся же низшим достоинством прилично подчисление». Что же под этим вы разумеете? Я не понимаю вашей странной мудрости. То ли, что золото с золотом соисчисляется, а свинец недостойн соисчисления с золотом, но по дешевизне вещества подчисляется золоту? И неужели числу приписываете вы такую силу, что оно возвышает достоинство вещей малоценных и унижает досточестность вещей многоценных? Поэтому и золото опять будут подчислять драгоценным камням, и из этих последних менее блестящие и мелкие подчислят к более доброцветным и крупным. Но чего не скажут люди, у которых недостает досуга ни на что иное, как только говорить или слушать что-либо новое? Да славятся впредь вместе со стоиками и эпикурейцами подающие голос в пользу нечестия! Ибо какое возможно подчисление вещей малоценных вещам многоценным? Почему медный обол будет подчисляться золотому статиру? Потому, говорят, что, имея их,

не говорим: «У нас две монеты», но: «Одна и одна». Которая же из сих монет которой подчисляется? Ибо название каждой произносится подобно³¹² Посему если каждую монету будешь счислять отдельно, то одинаковым образом счисления введешь равноценность. А если сопряжешь их в соисчислении, то опять, соисчисляя обе – одну с другой, соединишь их в [одном] достоинстве. А если подчисление будет принадлежать тому, что счисляется во-вторых, то от счисляющего зависит начать исчисление с медной монеты. Но, отлагая до времени обличение невежества, обратим речь к главному предмету.

43. Утверждаете ли, что и Сын подчисляется Отцу и Дух Сыну или одному Духу приписываете подчисление? Ибо если и Сына подчисляете, то возобновляете то же учение нечестия, и окажетесь в одном этом речении повторяющими неподобие по сущности³¹³, низшую степень достоинства, рождение впоследствии, одним словом, сразу все хулы на Единородного, опровергать которые потребовалось бы больше времени, нежели сколько можно уделить сообразно с настоящим намерением; притом сие нечестивое учение по мере сил обличено уже нами в другое время и в других местах. А если полагают, что подчисление приличествует одно-

³¹² Т. е. один обол и один статир; и тем самым подсчет выходит на один «бескачественный» уровень, отвлекающийся от качественной определенности исчисляемых и дающий тем самым их «равноценность». – *Ред.*

³¹³ Т. е. арианское учение аномеев, говоривших о неподобии сущностей Отца и Сына. – *Ред.*

му Духу, то пусть знают, что одинаковым образом произносится Дух с Господом и Сын с Отцом. Ибо одинаково преподано имя Отца и Сына и Святого Духа (см. Мф. 28:19). Посему, по словосочетанию, преподанному в крещении, как Сын относится к Отцу, так Дух к Сыну³¹⁴. А если Дух ставится наряду с Сыном, а Сын ставится наряду с Отцом, то очевидно, что и Дух ставится наряду с Отцом. Поэтому уместно ли утверждать об именах, поставленных в одной и той же связи, что одно из них счисляется, а другое подчисляется? Вообще же, какая вещь через счисление утрачивала когда-нибудь свою природу? Напротив того, исчисленные вещи не остаются ли такими же, какими были от начала, и число не прилагается ли нами к вещам как знак, показывающий множество подлежащих? Из тел одни счисляем, другие меряем, иные же взвешиваем; и которые составляют нечто непрерывное, те берем на меру, а которые раздельны, те подвергаем числу, впрочем, и они, если мелки, также бывают измеряемы; о телах же тяжелых заключаем по наклонению весов. Но если мы изобрели для себя знаки к познанию количества, то тем самым не изменили еще природы означаемых вещей. Посему как взвешиваемых веществ одного другому не «подвешиваем», хотя бы то было золото или олово, и измеряемых не «подмериваем», так и исчисляемых, конечно, не будем подчислять. А если ничто прочее не допускает подчисления, то

³¹⁴ Цитата из свт. Афанасия Великого «Послания к Серапиону, епископу Тмуисскому» I, 21; III, 1. — *Ред.*

почему же утверждают, что Духу прилично быть подчисляемым? Но страждущие недугом язычества полагают, что если одно другому уступает или по степени достоинства, или по подчинению сущности, то уступающему в сем принадлежит — быть подчисляемым.

Глава 18

О том, как в исповедании трех Ипостасей соблюдаем благочестивый догмат единоначалия, и при этом обличение утверждающих, что Дух подчисляется

44. Господь, передавая нам [учение] об Отце и Сыне и Святом Духе, не через счет переименовал Их, ибо не сказал: «В первое, второе и третье» ³¹⁵, или: «В одно, два и три», но в святых Именах даровал нам познание веры, приводящее ко спасению. Посему спасающее нас есть вера, а число придумано как знак, показывающий количество подлежащих. Между тем люди, из всего извлекающие для себя вред, и способность считать употребляют против веры, и хотя знают, что все прочее не изменяется от прибавки числа, однако же в рассуждении Божия естества боятся числа, чтобы ради него не преступить меры в чествовании, подобающем Уте-

³¹⁵ Для Евномия наименование Духа на третьем месте означало более низкое достоинство. — *Ред.*

шителю ³¹⁶ Но недоступное, о премудрые, тем более да будет выше числа! Так и древнее благоговение евреев особенными знаками начертывало неизглаголанное Божие имя и тем показывало превосходство его над всеми именами. А если должно и счислять, то по крайней мере не надо и в этом повреждать истины. Или молчанием почти неизреченное, или благочестиво счисляй святое. Един Бог и Отец, и един Единородный Сын, и един Дух Святой. О каждой из Ипостасей возвещаем отдельно; но когда нужно будет счислять, тогда не попустим, чтобы невежественное исчисление довело нас до понятия многобожия.

45. Мы исчисляем не через сложение, от одного делая наращение до множества и говоря: «Одно, два, три» или: «Первое, второе, третье». Аз Бог *первый* и Аз *по сих* (Ис. 44:6). О втором же Боге никогда не слыхали мы даже доселе. Поклоняясь Богу от Бога, и характеризующее различие Ипостасей исповедуем, и остаемся при единоначалии, не рассекая богословия на раздробленное множество, потому что в Боге Отце и в Боге Единородном [Сыне] созерцаем один как бы образ ³¹⁷, отпечатлевшийся в неизменности Божества. Ибо Сын в Отце и Отец в Сыне, потому что и Сын таков же, каков Отец, и Отец таков же, каков Сын, и в этом Они – едино. Почему по

³¹⁶ Т. е. Святому Духу. – *Ред.*

³¹⁷ См. также: *Свт. Василий Великий*. О Святом Духе 8, 20. С. 112 наст. изд. Для свт. Василия Великого две формулы богословствования о Сыне как существующем в образе Бога и как существующем в сущности Бога – тождественны. – *Ред.*

отличительному свойству Лиц – един и един, а по общности естества Оба – едино. А почему хотя един и един, однако же не два Бога? Потому что царем именуется и образ царский, и не два царя ³¹⁸ [получаются из этого], ибо ни держава не рассекается, ни слава не разделяется. Как одно державствующее над нами начало и одна власть, так и наше славословие одно, а не многие, потому что чествование образа переходит к первообразу ³¹⁹. Но то, что здесь подражательно есть образ, там естественно есть Сын. И как в искусственных произведениях подобие – в образе, так в Божием несложном естестве единение – в общении Божества. Но един и Святой Дух, и о Нем возвещается отдельно; через единого Сына сочетается Он с единым Отцом и Собой восполняет препетую и блаженную Троицу. Единение Его с Отцом и Сыном достаточно выражается тем, что Он не поставляется в один ряд со множеством тварей, но произносится отдельно. Ибо Он – не единый из многих, но [абсолютно] единый³²⁰ Как един Отец и един Сын, так един и Святой Дух ³²¹. Посему Он столько

³¹⁸ Эту метафору можно встретить также у свт. Василия Великого в «Беседе 24», 4 (с. 1078 наст. изд.) и у свт. Афанасия Великого в «Слове третьем, на ариан», 5. — *Ред.*

³¹⁹ Эта замечательная формула стала впоследствии важным святоотеческим свидетельством в защиту иконопочитания в VIII веке, будучи перенесена из сферы триадологии в сферу богословия иконы. — *Ред.*

³²⁰ См. также: *Свт. Афанасий Великий*. Послание к Серапиону, епискому Тмуисскому I, 20. — *Ред.*

³²¹ См. также: *Свт. Кирилл Иерусалимский*. Поучения огласительные 16, 3, 24; 17, 2; 4, 16; *Свт. Афанасий Великий*. Послание к Серапиону, епископу Тмуис-

же далек от тварной природы, сколько единичное неподобно составному и имеющему в себе множество. С Отцом же и Сыном постольку соединен, поскольку единица имеет родство с единицей.

46. Но не только из этого заимствуются доказательства общения Его по естеству, а также и из тех мест, где говорится, что Он от Бога, не как и все от Бога, но как исходящий от Бога, исходящий не через рождение, подобно Сыну, но как Дух уст Божиих. Без сомнения же, и уста – не [телесный] член, и Дух – не рассеивающееся дыхание ³²², а, напротив того, и уста разумеются боголепно, и Дух есть сущность живая, владычица святыни, из чего хотя и открывается Его единение с Богом, но образ исхождения остается неизъяснимым ³²³. Он называется и Духом Христовым, как соединенный со Христом по естеству. Посему *кто Духа Христова не имеет, сей несть Егов* (Рим. 8:9). Поэтому Он один достойно прославляет Господа. Ибо Господь сказал: *Он Мя прославит* (Ин. 16:14), не как тварь, но как *Дух истины*, ясно показывающий в Себе истину, и как Дух премудрости, в величии Своем от-

скому I, 20. (SC. Т. 17. Р. 195.) – *Ред.*

³²² У свт. Василия Великого Дух(*πνεῦμα*) противоположен по смыслу дыханию, дуновению(*πνοή*) (см.: *Св. Иринея Лионский. Против ересей* V, 12, 2) (SC. Т. 17. Р. 195.) – *Ред.*

³²³ Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Послания к Серапиону, епископу Тмуисскому* I, 15–20 и IV, 4–5; *Свт. Григорий Богослов. Слово* 3, 8 // *Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 379; Дидим Слепец. О Святой Троице* 2, 1; *Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры* I, 8. – *Ред.*

крывающий Христа, Божию силу и Божию премудрость. А как Утешитель Он показывает в Себе благость пославшего Его Утешителя и в достоинстве Своем являет величие Того, от Кого исшел. Посему есть слава какая-то естественная, как слава солнца – свет, и есть слава какая-то внешняя, рассудительно воздаваемая достойным, по свободному произволению. Но и она в свою очередь двояка. Ибо сказано: *сын славит отца, и раб господина своего* (Мал. 1:6). Итак, одна из них, рабская, воздается тварью, а другая, скажу так, домашняя совершается Духом. Ибо Господь как о Себе сказал: *Аз прославих Тя на земли, дело совершивших, еже дал еси Мне да сотворю* (Ин. 17:4), так и об Утешителе говорит: *Он Мя прославит, яко от Моего примет и возвестит вам* (Ин. 16:14). И как прославляется Сын Отцом, Который говорит: *и прославих, и паки прославлю* (Ин. 12:28), так прославляется Дух, по причине общения с Отцом и Сыном и по свидетельству Единородного, Который говорит: *всяк грех и хула отпустится человеком: а яже на Духа хула, не отпустится* (Мф. 12:31).

47. Но, как скоро, при содействии просвещающей силы³²⁴ устремляем взор на красоту Образа³²⁵ Бога невидимого и через нее возводимся к превосходящему всякую красоту

³²⁴ Ср.: *Свт. Василий Великий. Письмо 226; Св. Иринея Лионский. Против ересей V, 36. – Ред.*

³²⁵ Т. е. Сына. – Ред.

созерцанию Первообраза ³²⁶, неотлучно соприсутствует при сем Дух ведения, Который любителям созерцания истины в Себе Самом подает тайнозрительную силу к созерцанию Образа и не вне Себя показывает Его, но в Себе Самом вводит в познание. Ибо как *никтоже знает Отца, токмо Сын* (ср. Мф. 11:27), так *никтоже может реши Господа Иисуса, точно в Духе Святом* ³²⁷ (1 Кор. 12:3). Ибо не сказано: «Духом», но: *в Духе*. И: *Дух есть Бог: и иже кланяется Ему, в Духе и истине достоин кланяться* (Ин. 4:24); как написано: *во свете Твоем*, то есть в просвещении Духа, *узрим свет* (Пс. 35:10) – *Свет истинный, иже просвещает всякого человека грядущаго в мир* (Ин. 1:9). Посему Дух в Себе показывает славу Единородного и в Себе сообщает истинным поклонникам ведение Бога ³²⁸. Поэтому путь боговедения – от единого Духа через Единородного Сына к единому Отцу. И обратно, естественная благодать, и естественная святыня, и царское достоинство от Отца через Единородного простираются на Духа. Таким образом и Ипостаси исповедуются, и благочестивый догмат единоначалия не падает. А те, которые допускают подчисление, говоря: «Первое, второе и третье», да будут признаны в чистое христианское богословие вводящими многобожие эллинского заблуждения. Ибо это ухищ-

³²⁶ Т. е. Отца. – *Ред.*

³²⁷ У апостола в этом месте, как и у евангелиста Иоанна в приводимом ниже этом месте, читается: *ἐν Πνεύματι*.

³²⁸ Ср.: *Свт. Василий Великий*. О Святом Духе, 26. С. 116 наст. изд. – *Ред.*

ренное введение подчисления ни к чему иному не ведет, а только к тому, чтобы исповедовать Бога первого, второго и третьего ³²⁹. Но для нас достаточно порядка, предложенного Господом; кто перемешивает его, тот погрешит не менее, чем и эти нечестивцы. Итак, достаточно сказано о том, что естественное общение нимало не нарушается подчислением, как погрешительно думают сии люди. Но сделаем снисхождение человеку упорному и суемудренному и уступим, что второе после чего-нибудь называется так в смысле подчисления этому чему-нибудь. И посмотрим, что выходит из сего положения. Сказано: *первый человек от земли, перстен: второй человек Господь с небесе* (1 Кор. 15:47). И в другом месте сказано: *не прежде духовное, но душевное, потом же духовное* (1 Кор. 15:46). Поэтому если второе подчисляется первому, а подчисляемое менее того, чему подчисляется, то, по вашим словам, духовный человек менее душевного и небесный – перстного.

³²⁹ Здесь св. Василий полемизирует с неоплатоническими воззрениями о Боге как «убывающей троице» ипостасей – Едином, Уме и Мировой Душе, взглядом откровенно субординационистским и неприемлемым для православных. Ср.: *Плотин*. Эннеады V, 4, 1; V, 1, 10. — *Ред.*

Глава 19

Ответ утверждающим, что Духа прославлять не должно

48. «Пусть так, – говорят они, – но из этого не следует, что и слава непременно принадлежит Духу, почему и мы должны превозносить Его славословиями». Итак, откуда возьмем доказательства, что достоинство Духа превышает всякого ума, когда общение с Ним Отца и Сына почитают они недостовірным свидетельством сего достоинства? По крайней мере, обратив внимание на значение имен, на величие действований Духа и также на благодеяния, какие оказывает Он нам, лучше же сказать, всей твари, можем в некоторой мере составить себе понятие о величии Его естества и о неизреченном Его могуществе. Он называется *Духом*, как: *Дух есть Бог* (Ин. 4:24), и: *Дух лица нашего, помазанный Господь* (Плач. 4:20). Называется Святым, как свят Отец и свят Сын. Ибо в тварь привносится святость, а в Духе святость восполняет естество, поэтому Он есть не освящаемый, но освящающий. Называется благим, как благ Отец и благ Рожденный от Благого. Называется *правым*, как *прав Господь Бог* (Пс. 91:16), потому что Он – истинная истина и истинная правда³³⁰, по неизменяемости Своей сущности не имеет отступлений и уклонений в ту и другую сторону. Называется Утеши-

³³⁰ В одном из вариантов: «Это есть истина и это есть правда». – *Ред.*

телем, как и Единородный, Который Сам говорит: *Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам* (Ин. 14:16). Так у Духа имена общие с Отцом и Сыном, и Он имеет сии наименования по естественному с Ними единению. А иначе почему же мог бы иметь? Еще называется *владычним*, и Духом истины, и Духом премудрости.

Дух Божий сотворивый мя (Иов. 33:4). И о Веселеиле сказано, что наполнил его Бог *духом Божиим премудрости и смысления и ведения* (Исх. 31:3). Таковы имена, так они высоки и велики, однако же не выражают никакого преизбытка славы!

49. А каковы действия? Неизреченны по величию, неисчислимы по множеству. Ибо как представим мыслью то, что за пределами веков? Каковы были действия Духа прежде [создания] духовной твари? Сколь многочисленны благодеяния Его к твари? Какое могущество на времена грядущие? Ибо Дух был, был прежде веков, был купно с Отцом и Сыном. Поэтому если и представишь что за пределами веков, то найдешь, что оно после Духа. А если представишь в уме творение, то Силы небесные утвердились Духом; под утверждением же, очевидно, должен ты разуместь неудобоизменность в навыке к благу. Ибо от Духа даровано Силам и общение с Богом, и несклоняемость ко греху, и пребывание в блаженстве. Пришествие Христово? и Дух предшествует³³¹. Явление во плоти? и Дух неотлучен. Действия сил, да-

³³¹ Ср.: *Свт. Василий Великий. О Святом Духе 16, 39 (с. 130 наст. изд.); Свт.*

рования исцелений – от Духа Святого. Бесы были изгоняемы Духом Божиим; диавол приведен в бездействие – в со-
присутствии Духа; искупление грехов – по благодати Духа. Ибо *омыстесь и освятитесь именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом* ³³² Святым (1 Кор. 6:11). Присвоение нас Богу – через Духа. Ибо *посла Бог Духа Сына Своего в сердца наша, вопиющая: Авва Отче!* (Гал. 4:6). Воскресение из мертвых – действием Духа. Ибо *послеши Духа Твоего, и созиждутся, и обновииши лице земли* (Пс. 103:30). Если кто под творением захочет разуместь оживотворение разрушившегося, то ужели не велико действие Духа, Который устро-
яет нам жизнь из воскресения и восстанавливает души наши для духовной жизни? И если творением будет названо здешнее преобразование в лучшее тех, которые пали вследствие греха (ибо и так употребляется слово сие по обыкновению Писания, например, когда говорит Павел: *еще кто во Христе, нова тварь* – 2 Кор. 5:17), то и здешнее обновление, и здешний переход от жизни земной и страстной к жительству небесному, совершаемый в нас через Духа, приводят душу нашу в крайнее удивление. Чего же побоимся после этого? Ужели того, чтобы избытком чествования не превысить достоинства? Или, напротив того, чтобы понятия о Духе не унижить, хотя по видимому скажем о Нем самое великое, что только произносится человеческой мыслью и челове-

ским языком? Сие говорит Дух Святой, потому что сие говорит Господь: *сниди и иди с ними, ничтоже разсуждая: зане Аз послах их* (Деян. 10:20). Ужели это – слова униженного и презренного? *Отделите Ми Варнаву и Савла на дело, на неже призвах их* (Деян. 13:2). Ужели говорит так раб? И Исая сказал: *Господь посла мя и Дух Его* (Ис. 48:16). И: *сниде Дух от Господа и настави их* (Ис. 63:14). А слово «наставление» принимай опять не в низком значении. Ибо Писание свидетельствует, что это есть Божие дело. Сказано: *наставил еси, яко овцы, люди Твоя* (Пс. 76:21); и: *наставляяй яко овца Иосифа* (Пс. 79:1); и: *настави я на упование, и не убояшася* (Пс. 77:53). Посему когда услышишь: *егда приидет Утешитель, Той воспомянет вам, и наставит на всяку истину* (Ин. 16:13; 14:26); тогда слово «наставление» разумей, как научен, и не искажай понятия.

50. Но говоришь: «И ходатайствует о нас (Рим. 8:26). Посему насколько проситель ниже благодетеля, настолько и Дух по достоинству далек от Бога». Но разве не слыхал ты о Единородном, что Он есть одесную Бога и *ходатайствует о нас* (Рим. 8:34)? За то, что Дух в тебе (если только действительно Он в тебе), и за то, что нас, ослепленных, учит и наставляет избранию полезного, ты не искажай благочестивого и святого о Нем верования. Ибо крайняя мера непризнательности – человеколюбие благодетеля обращать в предлог к неблагодарности. Посему *не оскорбляйте Духа Святого* (Еф. 4:30). Слышите, что говорит начаток мучеников –

Стефан, укоряя народ непокорный и не подчиняющийся? *Вы присно Духу Святому противитесь* (Деян. 7:51), – говорит он. И еще Исаия: *разгневаши Духа Святаго, и обратиши им на вражду* (Ис. 63:10). И в другом месте: *дом Иаковль разгнева Дух Господень* (Мих. 2:7). Не выражает ли это полновластного могущества? Предоставляю суду читающих, какие понятия о Духе должны иметь слышащие сие. Как об орудии ли, как о чем ли подчиненном, равночестном твари и нам сослужебном? Или благочестивым весьма тяжело и единым словом поползнуться на такую хулу? Рабом ты называешь Духа? Но сказано: *раб не вестъ, что творит господь его* (Ин. 15:15), а Дух так же *вестъ Божия*, как и *дух человека – яже в человеце* (ср. 1 Кор. 2:11)³³³

Глава 20

В ответ утверждающим, что Дух – ни в рабском, ни в господском чине, но в чине свободных

51. Говорят, что «Дух – не раб и не Господь, но свободен». Удивительно бесчувствие, жалко бесстрашие утверждающих это! Что более оплакивать в них? Невежество ли? Или богохульство? Богословские догматы унижают они человеческими примерами и здешний обычай, по которому иное разли-

³³³ Ср.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе 16, 40. С. 131 наст. изд. – Ред.

чие достоинств, стараются применить к Божию неизреченному естеству, не размышляя, что у людей никто не раб по естеству. Ибо люди или насильственно приведены под иго рабства, словно в плен, или поработились по бедности, как египтяне фараону, или, по какому-то мудрому и таинственному³³⁴ Домостроительству, худшие из детей словом отцов осуждены рабствовать благоразумнейшим и лучшим; и это иной правдивый исследователь событий назовет даже не осуждением, а благодеянием. Ибо тому, кто по недостатку благоразумия от природы не имеет в себе начальственного, полезнее стать достоянием другого, чтобы им управлял рассудок владетеля, как колесницей, которой дан возница, и кораблем, на котором при кормиле сидит кормчий. Поэтому Иаков по благословению отца – господин Исаву (Быт. 27:29–40), чтобы неразумный, не имея собственного своего попечителя – ума, против воли воспользовался благодеяниями благоразумного. И *Ханаан отрок раб будет братьям* (Быт. 9:25), потому что неспособен сам собой научиться добродетели, имея у себя отцом несмысленного Хама. Вот по каким причинам бывают здесь рабы; а свободны те, которые избегли бедности, или войны, или не имеют нужды в попечительстве других³³⁵. Поэтому хотя один называется властелином,

³³⁴ В одном из вариантов: «невыразимого», «несказанного». – *Ред.*

³³⁵ Здесь свт. Василий Великий выражает свой взгляд на социальную природу рабства. Он не относится к рабству отрицательно, но, напротив, пытается вскрыть его корни и причины. – *Ред.*

а другой рабом, однако же все мы сослужители и по взаимной равночестности одного с другим, и как достояние Сотворившего нас. А там что сможешь освободить от рабства? Ибо одновременно и создано, и предусмотрено к тому, чтобы быть рабским. Небесные не начальствуют друг над другом, потому что нет у них страсти к преобладанию, но все покорны Богу; Ему как Владыке воздают должный страх и как Создателю – подобающую славу. Ибо *сын славит отца и раб господина своего*. И Бог непременно требует одного из двух. Ибо говорит: *иже Отец есмь Аз, то где слава Моя; и иже Господь есмь Аз, то где есть страх Мой* (Мал. 1:6–7)? И весьма жалка была бы жизнь, если бы не состояла под надзором Владыки. Те отступнические силы, которые, вознесши выю против Бога Вседержителя, отказываются от рабства, поступают так не по инаковому устройству природы, а по своей непокорности Творцу. Поэтому кого называешь ты свободным? Того ли, кто не имеет над собой царя? Того ли, кто сам не имеет силы начальствовать над другим и не терпит, чтобы над ним начальствовали? Но между существами нет подобной природы, и думать так о Духе – явное нечестие. Почему если Он создан, то, без сомнения, рабствует наряду со всеми тварями. Ибо сказано: *всяческая работна Тебе* (Пс. 118:91). А если Он выше твари, то соучастник в царской власти.

Глава 21

Свидетельства из Писания об именовании Духа Господом

52. И нужно ли в спорах о понятиях унижительных нечестно домогаться словом победы, когда, представив понятия досточестнейшие, можно доказать неоспоримое превосходство славы [Святого Духа]? Но если скажем, чему научены мы Писанием, то, может быть, духоборцы возопиют громко и сильно и устремятся на нас, заткнув уши, взяв камни или обратив в оружие все, что ни попадется кому в руки. Впрочем, мы не должны предпочитать истине свою безопасность. Итак, у апостола нашли мы: *Господь же да исправит сердца ваша в любовь Божию и в терпение Христово* ради скорбей (2 Фес. 3:5). Кто же сей Господь, исправляющий в любовь Божию и ради скорбей в терпение Христово? Пусть отвечают нам порабошающие Духа. Если бы речь была о Боге Отце, то непременно было бы сказано: «Господь же да исправит вас в любовь Свою». И если бы говорилось о Сыне, то было бы приложено: «в терпение Свое». Поэтому пусть отыщут, какое иное лицо достойно того, чтобы почитать его наименованием Господа. А подобно сему сказано в другом месте: *вас же Господь да умножит, и да избыточествит любовию ко всем, якоже и мы к вам, во еже утвердити сердца ваша непорочна в святыни пред Богом и Отцем нашим, в прише-*

*ствие Господа нашего Иисуса Христа со всеми святыми Его (1 Фес. 3:12–13). Какого Господа умоляет апостол пред Богом и Отцем нашим, в пришествие Господа нашего, во еже сердца всех находящихся в Солуни утвердити непорочна, как утвержденные во святыни? Пусть ответят нам те, которые поставляют Духа Святого наряду со служебными духами, посылаемыми в служение (Евр. 1:14). Но они ничего не могут ответить. Потому пусть выслушают другие свидетельства, в которых также ясно именуется Дух Господом. Сказано: *Господь же Дух есть* (2 Кор. 3:17). И еще: *якоже от Господа* ³³⁶ *Духа* (2 Кор. 3:18). Но чтобы не оставалось никакого предлога к противоречию, предложу собственное изречение апостола: *даже бо до сего дне тожде покрывало во чтении Ветхаго Завета пребывает не откровено, зане о Христе престает. Внегда же обратятся ко Господу, взимается покрывало.**

Господь же Дух есть (2 Кор. 3:14, 16–17). Что сие значит? То, что останавливающийся на голом разумении буквы и коснеющий в подзаконных соблюдениях таким иудейским толкованием буквы закрывает сердце свое как бы некоторым покровом; подвергается же этому по незнанию, что телесное соблюдение Закона *престает* в пришествие Христово, когда проображения перешли уже в действительность. Ибо ненужными делаются светильники при явлении солнца, бездействен Закон и умолкают пророчества, как скоро воссияла

³³⁶ Слова *ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος* в славянском переводе — *от Господня Духа*.

Истина. Кто смог проникнуть в глубину разумения Закона и, неясность буквального смысла расторгнув как некоторую завесу, взошел в смысл таинственный, тот подражает Моисею, который во время собеседования с Богом снимал с себя покрывало (Исх. 34:34), и сам обращаясь от буквы к духу. По сей-то причине покрывалу на лице Моисеевом соответствует неясность подзаконных учений, обращению же Моисея, и именно обращению ко Господу, – духовное созерцание. Поэтому кто при чтении Закона отбрасывает букву, тот обращается ко Господу (Господом же называется теперь Дух); и он делается подобным Моисею, у которого лицо было прославлено вследствие Божия явления. Как лежащее вместе с цветными веществами от разливающихся вокруг цветных лучей само окрашивается, так и тот, кто ясно вник в Дух, от славы Его преобразуется до просветления, озаряя сердце истиной Духа, как бы некоторым светом. И сие-то значит преображаться от славы Духа в собственную свою славу, не скудно и не едва заметно, но в такой мере, в какой свойственно просвещенному Духом. Не стыдно ли тебе, человек, апостола, который говорит: *храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас* (1 Кор. 3:16)? Ужели бы согласился он когда-нибудь рабское жилище почтить наименованием храма? И что еще? Называющий Писание Богодухновенным (Тим. 3:16), потому что оно написано по вдохновению Святого Духа, неужели употребляет выражения, оскорбляющие и унижающие Духа?

Глава 22

Из того, что Дух подобно Отцу и Сыну недоступен для созерцания, заключение о естественном общении Духа с Отцом и Сыном

53. Превосходство естества в Духе познается не только из того, что Он с Отцом и Сыном имеет те же наименования и общение в действиях, но и из того, что подобно Им недоступен для созерцания. Что сказано об Отце, как о превышающем человеческое разумение, и что сказано о Сыне, то же самое Господь говорит и о Святом Духе. *Отче праведный, и мир Тебе не позна* (Ин. 17:25); а миром называется здесь не состав неба и земли, а эта временная жизнь, подлежащая тысячам перемен. И, о Себе беседуя, говорит: *еще мало, и мир ктому не увидит Мене: вы же увидите Мя* (Ин. 14:19); и здесь опять Он именует миром тех, которые преданы вещественной и плотской жизни, доверяют в истине одним глазам и, не веря воскресению, никогда не увидят Господа нашего сердечными очами. Но то же самое сказал Он и о Духе. *Дух истины, Егоже мир не может прияти, яко не видит Его, ниже знает Его: вы же знаете Его, яко в вас пребывает* (Ин. 14:17). Ибо плотский человек, у которого ум не упражнялся в созерцании, лучше же сказать, весь, как в тине, погребен в плотском мудровании (Рим. 8:6), не

может воззреть на духовный свет истины. Поэтому мир, то есть жизнь, поработанная плотским страстям, не приемлет благодати Духа, как больной глаз – света солнечных лучей. А ученикам Своим, о которых Господь засвидетельствовал, что они, следуя учениям Его, имеют чистоту жизни, дает Он и силу быть тайнозрителями и созерцателями Духа. Ибо говорит: *Уже вы чисти есте за слово, еже глаголах вам* (Ин. 15:3). Посему мир не может прияти, яко не видит Его: *вы же знаете Его, яко в вас пребывает*. То же говорит и Исаия: *утверждей землю, и яже на ней, и давай дыхание людям, иже на ней, и Дух ходящим* ³³⁷ *на ней* (Ис. 42:5). О попирающих земное и о ставших выше него свидетельствует пророк, что они достойны дара Святого Духа. Посему чем должно признать Того, Кто неместим для мира и созерцаем одними святыми, по причине чистоты их сердца? Или какие чествования приличны Ему?

Глава 23

О том, что перечисление принадлежащего Духу есть славословие Ему

54. О прочих Силах верим, что каждая [из них] находится в определенном месте. Ибо Ангел, представший Корнилию, не был в то же время и у Филиппа (см. Деян. 8:26 и 10:3), и Ангел, беседовавший с Захарией у *олтаря кадилнаго* (Лк.

³³⁷ *Τοις πατοῦσιν*, попирающим.

1:11), не занимал в то же время свойственного ему места на небе. О Духе же веруем, что Он в одно время действует в Аввакуме и в Данииле в Вавилонии (см. Дан. 14:33 и проч.), вместе и с Иеремией в кляде (Иер. 20:2), и с Иезекиилем на Ховаре (см. Иез. 1:1). *Яко Дух Господень исполни вселенную* (Прем. 1:7). И: *камо пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего камо бежу* (Пс. 138:7)? И пророк говорит: *зане Аз с вами есмь, глаголет Господь, и Дух Мой настоит посреде вас* (Агг. 2:5–6).

Каким же должно признавать естество Того, Кто вездесущ и соприсущ с Богом? Всеобъемлющим ли или объемлемым частными местами, каково, по указанию Писания, естество ангельское? Но никто не скажет последнего. Как же не превознесем и не прославим Того, Кто божествен по естеству, невместим по величию, могуществен по действиям, благ в действиях? А я не в ином чем поставляю славу, как в исчислении чудес, Ему принадлежащих. Поэтому или пусть эти люди предпишут нам не помнить благ, даруемых Духом, или пусть описание принадлежащего Духу необходимо будет признано совершением высочайшего славословия. Ибо не иначе можем славить Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа и Единородного Его Сына, как перечисляя, по мере сил, Его чудеса.

Глава 24

Обличение в несообразности тех, которые не славят Духа, заимствованное из сравнения Его с прославляемыми тварями

55. Притом славой и честью увенчан вообще человек, а по обетованиям уготованы *слава и честь и мир всякому делающему благое* (Рим. 2:10). Есть какая-то слава, собственно принадлежащая Израилю; сказано: *их всыновление и слава и служение* (Рим. 9:4). Псалмопевец говорит и о своей какой-то славе: *воспоет Тебе слава моя* (Пс. 29:13). И еще: *воздани слава моя* (Пс. 107:2). А есть некая слава *солнцу, луне и звездам* (1 Кор. 15:41); по слову же апостола, *и служение осуждения* – для славы (2 Кор. 3:9). При таком числе прославляемых тебе хочется, чтобы один Дух был менее всех прославляем? Однако же сказано, что *служение Духа – в славе* (2 Кор. 3:8). Почему же Сам Он недостоин прославления? И хотя *велия слава* праведного, по словам Псалмопевца (Пс. 20:6), однако же, по твоему мнению, нет никакой славы Духа. Как же не явная опасность – навлечь на себя такими словами неизбежный грех? Если человек, спасающийся делами правды, прославляет и боящихся Господа, то тем менее должен лишать подобающей славы Духа. Говоришь: «Пусть будет славим, но не с Отцом и Сыном». Какое же основание придумывать для Духа новое место, оставив то, ко-

торое определено Господом, и лишать общения в славе Того, Кто везде присоединен к Божеству – в исповедании веры, в крещении искупления, в совершении чудес, в обитании во святых, в благодатных дарах покорным? Ибо вообще нет дара, который бы без Святого Духа нисходил к твари, так что, как научены мы в Евангелии Господом и Спасителем нашим, и простого слова в защищение веры Христовой невозможно сказать без содействия Духа (см. Мф. 10:20). Не знаю, какой же причастник Святого Духа, опустив из вида все это и забыв об общении Духа во всем, согласится отторгать Его от Отца и Сына. Да и куда причтем Его? К тварям ли? Но вся тварь рабствует, а Дух освобождает. Ибо *идеже Дух Господень, ту свобода* (2 Кор. 3:17). И поскольку многое можно сказать в подтверждение, что Духа Святого не должно причислять к тварной природе, то речь о сем отложу до другого времени. Ибо если, сообразно с важностью предмета, станем приводить собственные свои доказательства и решать возражения противников, то потребуются продолжительное слово, и могли бы мы наскучить читателям многословием книги. Почему, сберегая сие для особого сочинения, буду держаться настоящего предмета.

56. Итак, рассмотрим подробно. Дух благ по естеству, как благ Отец и благ Сын; а тварь в избрании благого причастна только благодати. Дух ведает глубины Божии, а тварь только через Духа приемлет откровение таин. Дух оживотворяет вместе с животворящим все Богом и дающим жизнь Сыном.

Ибо сказано: *воздвигий Христа из мертвых оживотворит и мертвенная телеса ваша, живущим Духом Его в вас* (Рим. 8:11). И еще: *овцы Моя гласа Моего слушают, и Аз живот вечный дам им* (Ин. 10:27–28). Но сказано также: *Дух животворит* (ср. 1 Кор. 15:45), и еще сказано: *Дух жизнь* ³³⁸ *правды ради* (Рим. 8:10). И Господь свидетельствует, что *Дух оживляет, плоть не пользует ничтоже* (Ин. 6:63). Посему как же Духа, соделав чуждым животворящей силы, присоединим к природе, еще требующей жизни? Кто такой любитель споров, так непричастен небесного дара, так мало вкусил добрых Божиих глаголов, до того лишен вечных надежд, чтобы Духа, поставив вне Божества, сопричислил к твари?

57. Говорят: «В нас есть Дух как дар Божий. Но дар никогда не чествуется с давшим равными почестями». Правда, что Дух есть дар Божий, но дар жизни (*закон бо, сказано, Духа жизни свободил нас* – Рим. 8:2) и дар силы (*ибо примите силу, нашедшу Святому Духу на вы* – Деян. 1:8). Итак, ужели за сие достоин Он презрения? И Сына не даровал ли Бог людям? Сказано: *Иже Сына Своего не пощаде, но за нас всех предал есть Его, како убо не и с Ним вся нам дарствует* (Рим. 8:32)? И в другом месте говорит апостол о тайне Вочеловечения: *да вемы яже от Бога дарованная нам* (1 Кор. 2:12). Посему утверждающие это не превзошли ли иудеев в неблагодарности, самый избыток благодати обратив в повод к хуле? Они винят Духа за то, что дает нам дерзновение име-

³³⁸ Ζωή, в славянском переводе: *живет* (ζή).

новать Бога Отцом Своим. Ибо *посла Бог Духа Сына Своего в сердца наша, вопиющая: Авва Отче* (Гал. 4:6), чтобы глас Его сделался собственным гласом принявших Его.

Глава 25

О том, что Писание употребляет слог «в» (εν) вместо слога «с» (συν), а также, что слог «и» (και) равносителен слогу «с» (συν)

58. «Почему же, – говорят, – Писание нигде не передало о прославлении Духа со Отцом и Сыном, но тщательно уклонялось сего выражения: "с(συν) Духом"; всегда же предпочитало, как более приличное, выражение: "прославлять в(εν) Духе"»? А я со своей стороны не сказал бы, что слог «в»(εν) дает смысл менее досточестный; напротив того, заметил бы, что он, понимаемый здраво, возводит разумение на большую высоту. Ибо примечаем, что он нередко ставится вместо слога «с»(συν). Например: *вниду в дом Твой во(εν) всеосожжениях*, вместо: «со(συν) всеосожжениями» (Пс. 65:13). *Иизведе их в серебре и злате* вместо: «с серебром и златом» (Пс. 104:37). *И: не изыдеши в силах наших* вместо: «с силами нашими» (Пс. 43:10). Подобных мест есть тысячи. Но, одним словом, желал бы я узнать от новой мудрости, какое славословие совершал апостол с выражением «в»(εν) в том виде, в каком произносят оное эти люди как заимствованное из Писания? Ибо нигде не нашел я, чтобы сказано было: «Тебе,

Отцу, честь и слава через Единородного Твоего Сына во Святом Духе», между тем как у них ныне славословие сие обычное, так сказать, самого дыхания. Хотя каждое из этих выражений можно найти в отдельности, однако же не в состоянии они будут указать их где-либо совокупно в этом именно порядке. Поэтому если доискиваются того, что есть в Писании, то пусть укажут, откуда взяли то, что говорят. А если уступают обычаю, то да не препятствуют в том же и нам.

59. Ибо мы, в употреблении у верных находя оба выражения, пользуемся обоими, будучи уверены, что тем и другим равно воздается слава Духу. А тем, которые искажают истину, более заграждает уста предложенное [далее] высказывание [«с»], которое в Писании, будучи употребляемо вместо союза [«и»], имеет близкое значение, но не столь сподручно противникам, почему ныне и оспаривается ими. Ибо одно значит, сказать ли: «Павел, и Силуан, и Тимофей» или: «Павел с Силуаном и Тимофеем». В том и другом образе выражения одинаково соблюдается сопряжение имен. Посему если Господь сказал: *Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф. 28:19), а я скажу: «Отца и Сына со Святым Духом», то относительно к смыслу речи ³³⁹ другое ли что будет мной сказано? Но много свидетельств о сопряжении Имен посредством союза «и» (*και*). Ибо сказано: *благодать Господа нашего Иисуса Христа и любви Бога и Отца, и общение Святаго Духа* (2 Кор. 13:13). И еще: *молю же вы Господем нашим Иисус*

³³⁹ Букв.: силе речи. — Ред.

Христом и любовью Духа (Рим. 15:30). Поэтому если вместо «и» (*και*) захотим употребить «с» (*συν*), разное ли что сделаем? Я не вижу никакой разности, разве кто, следуя холодным грамматическим правилам, предпочтет союз как частицу сопрягающую и производящую большее единение, отринет же предлог как не имеющий равной силы. Но если бы потребовали у нас в этом отчета, то, может быть, немного было бы нужно слов к нашему оправданию. Теперь же у нас речь не о слогах и не о звуке того или другого слова, но о предметах, которые имеют весьма великую разность и в значении, и в действительной реальности³⁴⁰ По этой-то причине, хотя употребление слогов безразлично, они замышляют одни слоги признать законными, а другие изгнать из Церкви. Но хотя употребление сего предлога («с») и с первого взгляда представляется очевидно полезным, впрочем, покажу причину, по которой отцы не без рассуждения приняли его в употребление. Ибо кроме того, что предлог сей равносильно с слогом «и» изобличает зломудрие Савеллиево и подобно сему слогу показывает отличие Ипостасей (как в выражениях: *Аз и Отец придем* – Ин. 14:23, и: *Аз и Отец едино есма* – Ин. 10:30), он служит еще превосходным свидетельством вечного общения и непрекращающегося единения. Сказавший, что Сын со Отцом, показал тем вместе и особенность Ипостасей, и неразлучность общения. Это можно видеть, когда говорится и о людях. Союз «и» выражает общность действия,

³⁴⁰ Букв.: истине. – Ред.

а предлог «с» показывает вместе с этим какое-то общение. Например: «Павел и Тимофей отплыли в Македонию, а Тихик и Онисим посланы к колоссянам». Из этих слов узнаем, что они делали одно и то же. Но если скажут, что и отплыли, и посланы один с другим, то сим извещаемся, что они сообща исполнили дело. Таким образом это высказывание, более всякого другого ниспровергая зломудрие Савеллиево, низлагает и вдающихся в противоположное нечестие; разумею же тех, которые временными расстояниями отделяют Сына от Отца и Святого Духа от Сына.

60. С слогом же «в» слог «с» имеет ту особенную разность, что сей последний изображает взаимное единение находящихся в общении, например: вместе плывущих, вместе живущих или что-нибудь сообща делающих; а слог «в» выражает отношение к тому месту, где они действуют. Ибо, слыша о плывущих или живущих в чем-либо, тотчас подразумеваем ладью или дом. Такова взаимная разность сих предлогов по общему словоупотреблению, но трудолюбивые могут найти еще и большую, а я не имею свободного времени входить в исследование о слогах. Посему, так как доказано, что предлог «с» дает весьма ясное понятие о единении, примиритесь, если угодно, и прекратите с ним жестокую и лютую брань. Впрочем, хотя речение сие так ясно, однако же, если кому угодно в славословиях сопрягать имена слогом «и» (*και*) и славить Отца и Сына и Святого Духа, как научены мы в Евангелии при Крещении, – пусть славит, никто не про-

тиворечит сему; на это, если хотят, и мы согласны. Но они скорее согласятся лишиться языка, нежели принять это выражение. Сие-то и воздвигает у нас лютую и непримиримую брань. Они говорят: «Славословие воздавать должно Богу в Духе Святом, а не Богу и Духу» и со всем жаром держатся сего изречения, как уничижительного для Духа. О нем небесно полезно поговорить и дальше. И для меня удивительно будет, если они, выслушав это, не провозгласят самого выражения предательским, перешедшим защищать славу Духа.

Глава 26

**О том, что в каких только случаях
ни говорится предлог «в», во всех
тех случаях берется он и о Духе**

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.