

### Глава III. СВ. ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ

#### § 1. Жизнь и значение в истории

Делу утверждения правой веры во Св. Троицу, начало которому в IV в. было столь блестяще положено св. Афанасием, особенно послужили три больших писателя того же века, известных под именем « великих Каппадокийцев ». Это святые братья Василий Кесарийский и Григорий Нисский и святой Григорий Богослов, еп. Назианзский. Биография первого из них, св. Василия, достаточно известна по памятникам того времени, по его переписке и по свидетельствам современников. Правда, некоторые даты не могут быть достаточно точно установлены, особенно в отношении того или иного произведения его. Приходится часто довольствоваться приблизительными данными, о чем будет сказано подробнее ниже.

Семья св. Василия происходила из Каппадокии — области, в которой пришлось ему провести всю свою пастырскую деятельность. Просвещена была эта часть Малой Азии св. Григорием Чудотворцем. Отец св. Василия, Василий (старший), был ритором, т.е. человеком образованным. Его жена Эмилия, а в особенности бабушка Макрина, оказали большое влияние на образование духовного облика будущего святителя Каппадокийского. Макрина была, по преданию, ученицею св. Григория Чудотворца. Семья отличалась особым благочестием, ревностью о вере и просвещенностью. Всего у Василия старшего и Эмилии было десять человек детей, пять сыновей и пять дочерей. Старшая среди них, тоже Макрина, по-видимому, выделялась из всех детей. Она оказала немалое влияние на младших. Ей св. Григорий Нисский если и не посвятил своего трактата « О душе и воскресении » (тогда не было обычая « посвящать » кому бы то ни было своих писаний), то во всяком случае Макрина в этом трактате-диалоге выступает одним из собеседников. Лишившись жениха, она отошла от мирской жизни

и посвятила себя деланию духовному. Из братьев один умер рано, один, Навкратий, погиб на охоте, трое других стали епископами : св. Василий, следующий за ним Григорий и Петр, впоследствии еп. Севастийский. Св. Василий родился около 330 года. По состоянию своему телесному он был болезненным, много страдал от печени, умер, не достигши 50 лет.

Первоначальное образование получено им, конечно, дома под руководством отца и главным образом бабушки. Затем следовала школа местная в самой Кесарии, где, вероятно, он и познакомился с будущим своим другом Григорием, сыном Назианзского епископа, тоже Григория. Юношам дали примерное и широкое образование. Кесарийская школа не могла дать всего. Василий продолжает учиться в Константинополе и заканчивает свое высшее образование уже в Афинах, тогдашнем центре умственной жизни, куда он приезжает несколько позже Григория из Назианза. Учителями их в Афинах были, должно быть, Имерий и Проэрезий, славные риторы того времени ; возможно, что в Антиохии св. Василий потом слушал и Ливания. Отметить надо, что оба друга во время своего пребывания в Афинах еще не были крещены. Крещение было св. Василием воспринято уже по возвращении в Кесарию от руки еп. Диания. Это могло быть около 355 г., когда св. Василию было не менее 25 лет.

Крещение сопровождало и посвящение в чин чтеца. Св. Василий удаляется в пустынное место на берегах реки Ириса, где он начинает аскетическое делание. Посетив в свое время Египет и Сирию, он хотел и в своем пустынном уединении создать монашеское поселение. Начало иночества было, правда, там уже заложено Евстафием Севастийским, с которым одно время они будут сотрудничать в этой области. Расхождение потом произойдет на почве богословско-принципиальной.

В своем уединении он, впрочем, больше и ближе был с Григорием, как это нам известно из слов последнего. Здесь-то в пустыне они и занимаются Оригеном, составляя свои выписки из трудов его, известных под именем « Филокалии » или « Добротолубия », ничего, конечно, общего не имеющего с теперешней аскетической антологией. Вместе провели они время, однако не долго, вероятнее всего, годы 358-359. В сле-

дующем году св. Василий был в Константинополе на соборе 360 г., но заметной роли там не играл; скорее даже вел линию несколько осторожную. В 362 г. умер еп. Дианий кесарийский. К этому году, вероятно, надо отнести и посвящение св. Василия в пресвитера. Со своим епископом, Евсевием, отношения у Василия слагались нелегко, и он даже счел себя вынужденным удалиться вновь в прежнее пустынное убежище на р. Иресе. В 370 г. по смерти Евсевия, после известного влияния еп. Григория Назианзина-отца, св. Василий должен был принять епископское служение в Кесарии, когда ему было уже 40 лет.

Девять лет его архиерейства были, вероятно, самыми трудными годами его жизни. Борьба с врагами никейской веры, столкновения со светскою властью, не всегда легкие отношения с братьями епископами, неутомимая деятельность по устройству своей епархии отмечают этот период его жизни. После смерти императоров Юлиана и Иовиниана, император Валент на Востоке начинает преследование православных. Св. Василию не пришлось испытать тех гонений и злоключений, что св. Афанасию в Александрии, но столкновений с светскою властью было не мало и у него. В частности, император создал новую провинцию «второй Каппадокии», что означало для св. Василия отторжение значительной части его территории. Анфим, еп. Тианский, воспользовался этим и их отношения стали натянутыми. Св. Василию пришлось тоже, в противовес притязаниям Анфима, создать у себя новые епископские кафедры, на одну из которых, Нисскую, он поставил своего младшего брата, а на вторую, в Сасимах, рукоположил своего друга Григория из Назианза. Из биографии этого последнего мы узнаем, как он воспринял это вынужденное посвящение и каким чувствительным ударом для него, такого нежного и человеческого, такого далекого от интриг и местничества, был тактический прием св. Василия. Если в данном случае и не было открытого и длительного разрыва, а лишь огорчение, то в личных отношениях св. Василия с Евстафием Севастийским дошло на почве догматических несогласий (омоусианство и омиусианство) до открытого разрыва.

Через три года после того, как св. Василий стал епископом, скончался св. Афанасий (373 г.). Не было никого на Востоке, кто бы мог духовно возглавить православных защитников единосущия. Восток был гораздо больше в то время раздираем догматическими раздорами и объединить защитников никейской веры было почти невозможно. Запад жил своею жизнью. Мелетийанский раскол в Антиохии ему казался делом местным и до Запада не касающимся; в тонкостях спора о «единосущии» и «подобосущии» западные тоже не особенно разбирались. Св. Василию приходилось обращаться и к епископам Италии и Галлии, и к папе Дамасу. Собор в Кизике 376 г. не дал никаких решительных результатов. Положение улучшилось только после смерти императора Валента, но решительной победы Православия св. Василию не суждено было видеть. Он скончался, как уже было сказано, 1 января 379 г. в возрасте едва 50 лет.

Значение его в истории мысли бесспорно велико, хотя его слово в споре о единосущии и не было м.б. столь решительным, как выступления св. Афанасия. Кесарийский святитель занимает выдающееся место в богословской литературе и его деятельность, как архипастыря, организатора и писателя, доставила ему заслуженную славу: никто, кроме него и св. Афанасия, не носил в то время на Востоке справедливо им присвоенного титула «Великий». Но в жизни св. Василия меньше ярких и трагических событий, чем у св. Афанасия. В его характере много решимости, но не всегда он ее выявляет во вне с такою выпуклостью, как от него хотелось бы ожидать. На соборе 360 г. он как-то совсем стушевался. Может быть, он и не успел себя достаточно ярко показать за сравнительно недолгое время своего архиерейства; возможно также, что и богословско-догматическая атмосфера семидесятых годов IV века, при явно арианствующем императоре и раздробленности сил, требовала политики выжидания, постепенных и не резких шагов, искусства убедить колеблющихся, искать поддержки всюду, где возможно. Запад не оказал св. Василию той поддержки, которую он оказал св. Афанасию в свое время.

Но наряду со всем этим, после смерти св. Афанасия на Востоке и не было никого, кроме св. Василия и его друга

св. Григория Назианзина, который бы понимал всю глубину богословской задачи : уточнить то, что было терминологически неясным св. Афанасию, выработать прочные основания философские и богословские для учения о едином по сущности и Троичном по Ипостасям Боге.

Несомненную заслугу св. Василия составляет его административная деятельность в трудные годы его епископства. Как было сказано, его область подверглась насильственному разделению, что повлекло за собою и канонические затруднения с новообразовавшимися епархиями. Очень много было им сделано для устройства монашеских общин в его области. Сперва в согласии с Евстафием Севастийским и даже под его руководством начал св. Василий дело иночества на Востоке Византии ; потом, после размолвки с Евстафием, дело это он продолжал один.

Обширная переписка его свидетельствует о том, что он был в деятельных сношениях со многими из своих современников. Практическое в его писаниях занимает не меньше места, чем богословско-проповедническое. В этом смысле он заметно отличается от своего друга, св. Григория Богослова, лирика, поэта, немного мечтателя, далекого от какого бы то ни было желанья и умения бороться в те годы, когда все было борьба и беспокойствие.

Из некоторых слов самого св. Василия (Ер. 48) выводят иногда, что он был застенчивым и устранился легко от решительных мер <sup>(1)</sup>. Некоторые его поступки, казалось бы, это подтверждают. Но, с другой стороны, не надо забывать и его отношения к светской власти ; в нем не было ничего от конформизма и компромиссов. Известен рассказ о том, что императорский префект Модест в 372 г. в разговоре с св. Василием заметил, что никогда никто с ним так не говорил, на что св. Василий ответил : « потому что ты никогда еще не разговаривал с епископом ». Сознание епископской власти правильно понималось у людей типа св. Василия и его современников не как власть только по отношению к своим подчиненным, но

<sup>(1)</sup> А. Puech : « Histoire de la littérature grecque chrétienne », t. III, p. 313.

и как власть по отношению к стихии глубоко чуждой Церкви, к государству. Вместе с тем интересно и то, что, несмотря на откровенно высказанные мнения свои, св. Василий не претерпевал от этой государственной власти того, что выпало на долю св. Афанасия, а позже св. Иоанна Златоуста и многих других святителей, жертв государства.

В своих литературно-богословских и проповеднических творениях св. Василий выделяется ясностью своих мыслей, диалектикой, чистотой своего языка и изысканностью стиля, чем он, конечно, оправдал заслуженную славу своих афинских учителей.

## § 2. Литературные труды

Точно установленную и потому бесспорную хронологию творений св. Василия определить невозможно ; у нас в распоряжении меньше в данном случае определенных указаний, чем, скажем, в писаниях св. Афанасия или Златоуста. Многие приходится датировать с довольно большой приблизительностью ; письма его распределяются на протяжении почти всей жизни ; некоторые труды не поддаются вообще никакой датировке. Посему приходится ограничиваться одним распределением его произведений по отделам. Это деление представляется следующим образом.

### А. Труды по Священному Писанию.

Святитель Кесарии Каппадокийской не был экзегетом по преимуществу. Главные интересы его лежали в другом. Тем не менее, с его именем связано несколько экзегетических произведений.

1. « Беседы на псалмы ». Существовали, по-видимому, и другие беседы, кроме дошедших до нас. Согласно кардиналу Питра (« *Analecta sacra* »), в Катенах Никиты Ираклийского существуют отрывки из недошедших бесед. В бенедиктинском издании творений св. Василия напечатано 18 бесед, но, после критического анализа Garnier, принято думать теперь, что только 13 бесед на псалмы подлинны. Это беседы на псалмы :

1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114 (2). Писал их св. Василий до своего епископства, т.е. до 370 г.

В этих толкованиях господствует нравственное применение псалмов к пониманию более простого народа; иногда допускаются аллегорические отклонения; подчас оратор останавливает свое внимание на историческом моменте, объясняет заглавия того или иного псалма, или же обращается к грамматическому анализу текста.

2. «Толкование на 16 глав пророка Исаии». Оно не упоминается блаж. Иеронимом, признавалось подлинным во времена св. Иоанна Дамаскина, но после позднейших критических исследований, теперь уже не считается произведением св. Василия. Оно должно было быть написано приблизительно в ту же эпоху (вторая половина IV в.), т.к. в нем говорится об аномеизме, как о явлении новом, но ни стиль его, ни заимствования из Евсевия не позволяют его причислить к произведениям св. Василия.

3. «Беседы на Шестоднев». Это, безусловно, самое замечательное из ораторских произведений св. Василия в области толкования Св. Писания. Его относят к годам ранним, во всяком случае до посвящения во епископа, т.е., как и Беседы на псалмы, до 370 г.

По своей форме, это девять бесед, произнесенных одна за другой непосредственно, вероятно, в течение нескольких дней или одной седмицы, а иногда и по две в день. Произнесены они в период великого поста, как это явствует из некоторых намеков самого проповедника (Бес. VIII, 8).

Вопрос об авторстве св. Василия не подвергался, кажется, никогда и никакому сомнению. Младший брат его, св. Григорий Нисский, подтверждает это лучше всего, так как сам пытается дать продолжение неоконченному «Шестодневу» св. Василия. На Западе св. Амвросий Миланский подражает в тезоименном своем произведении «Шестодневу» кесарийского святителя.

Но наряду с этим возникает и другой вопрос. Если несомненно авторство св. Василия, то этим не снимается пробле-

(2) cf. A. Puech: «Histoire de la Littérature grecque chrétienne», t. III, p.p. 261-262.

ма о зависимости его от других мыслителей. Принимая во внимание, что эти беседы разбирают и толкуют одно из самых трудных мест Библии, так как касаются вопроса о происхождении мира, с несомненностью должен встать вопрос об источниках «Шестоднева». Философская проблема космогонии разбиралась разными мыслителями и по разному. Какому же из них св. Василий отдал предпочтение? Иными словами, от кого он больше всего зависит?

Об этом писалось в науке не мало. Одно предположение сменяло другое и, как теперь кажется более правдоподобным, приходится признать влияния многих философов на мысль св. Василия. В своем введении к новому французскому изданию «Шестоднева» Stanislas Giet (3) дает основательный разбор этих возможных влияний. Прежде всего, конечно, напрашивается мысль о заимствовании св. Василием из «Тимея» Платона. Учение о внемирной и вечной Причине, созидающей вселенную; разумность в творении; понимание материи и пространства, и может быть, и другое. Но, как заметил правильно Giet, существуют и различия между космогоническими воззрениями Платона и автора «Шестоднева», в частности, Демиург Платона отличен от Бога-Творца в нашем понимании, равно как и учение о идеях, столь дорогое Платону, не нашло для себя отклика в «Шестодневе». Добавим от себя, что если, условно выражаясь, «софиологическая» проблема находила не раз для себя истолкование в произведениях св. Григория Богослова, св. Григория Нисского, псевдо-Ареопагита, св. Максима Исповедника и многих других писателей и учителей Церкви, то для «Шестоднева» она как бы не существует. Автор ее не касается вовсе.

Что св. Василий был знаком с философией Платона, подтверждается многими параллелями в его догматических мыслях. Но было ли это влияние особенно большим в разбираемых беседах сказать с достоверностью трудно. Во всяком случае, Giet в своем критическом аппарате к французскому переводу приводит до десятка отдельных мест, стоящих в известной близости к «Энеадам».

(3) Stanislas Giet: «Homélie sur l'Hexaéméron». SCH. 26. Paris, 1950, pp. 56-69.

В свое время Cruice (4) настаивал на большей зависимости св. Василия от Аристотеля, чем от Платона. Космологические, географические и натурфилософские воззрения Аристотеля оказали несомненное влияние на мысль св. Василия.

Влияние стоиков также сказалось на составлении бесед на «Шестоднев»: значение огня во вселенной, учение о «логосах», понимание добра в общей телеологии творения. Считалось одно время большим откровением в науке мнение Karl Gronau (5), что св. Василий больше всего зависел от комментария Посидония на «Тимей» Платона. Позже, J. Levie (6) доказал, что в VII и VIII беседах влияние Посидония бледнеет перед влиянием Аристотеля. Во всяком случае, подводя итог всему сказанному, надо признать, что св. Василий в этих беседах показал свою большую начитанность в писателях языческой древности. Помнить, конечно, надо, что его «Шестоднев» не есть философский трактат о космогонии, а ряд проповедей на тему о творении мира, предложенных пониманию простых верующих, не углубляющихся в философские тонкости. Толкование первых глав книги Бытия представляет особенные затруднения для испытующей мысли. Согласовать повествование религиозного откровения с возможными возникающими философскими мыслями очень не легко. Задача проповедника состояла в доступном мирянам объяснении. Придерживаться одного только буквализма в толковании текста было бы ограничением задачи; но, с другой стороны, углубляться в превыспренние спекуляции мысли значило бы превратить амвон проповедника в кафедру профессора философии. Поэтому не следует искать в «Шестодневе» св. Василия того, что проповедник себе не ставил в задачу. Во всяком случае, эти проповеди касаются первый раз в истории Христианской мысли одной из самых запутанных задач богосло-

(4) Cruice: «Essai critique sur l'Hexaéméron de Saint Basile», Paris, 1844.

(5) Karl Gronau: «Posidonius, eine Quelle für Basilius' Hexahemeron», Braunschweig, 1912; «Posidonius, und die jüdisch-christliche Genesis-Exegese», Leipzig-Berlin, 1914.

(6) J. Levie: «Les sources de la VII et de la VIII homélies de Saint Basile sur l'Hexaéméron». Musée belge, 1920, pp. 113-149.

вия. Своею попыткой св. Василий, как уже сказано было, вдохновил позднейших писателей разбирать ту же тему.

#### Б. Труды догматико-полемические.

Если верить свидетельству блаж. Августина (7), то св. Василий должен быть автором какого-то трактата «Против Манихеев». Никто больше его не упоминает и никто не видал. Таким образом, в списке чисто богословских трудов св. Василия должны значиться только два его больших произведения: «Против Евномия» и «Книга о Св. Духе».

4. «Против Евномия», или точнее, «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия» было, как и предыдущие труды, написано в годы до епископства, вероятно, в 363-365 гг. Оно состоит, и обычно так и издавалось, из пяти книг. Но работа позднейшего времени установила с бесспорностью, что только три первые книги принадлежат св. Василию. Автором IV и V книг одно время предполагался Аполлинарий, но теперь наука склонна считать их автором Дидима Александрийского (8).

Трактат св. Василия в опровержение ереси Евномия представляет собою произведение, значительно пережившее время своего написания. Тема, затронутая в нем и неправильно понятая Евномием, есть тема имманентная самому богословию. Евномиян больше нет, произведение самого Евномия не сохранилось, но проблема им поставленная жива для богословского сознания и по сей день. Это, если ее схематизировать, проблема познаваемости Бога.

Некоторые исторические напоминания являются необходимыми. За четверть века борьбы после Никейского собора чистое арианство, в сущности, уже не существовало. Оно разложилось; Арий умер, его последователи или тоже сошли с исторической сцены, или сумели замаскироваться и не привлекать внимания (Леонтий скопец, Евдоксий антиохийский,

(7) «Contra Julianum», I, 16.

(8) См. между прочим: проф. А.А. Спасский, «Кому принадлежат четвертая и пятая книги св. Василия Великого против Евномия. Библиографическая справка». в «Богосл. Вестн.» 1900, сентябрь, стр. 79-106.

Урзакый, Валент, Секунд птолемаидский, Марий халкидонский, Патрофил скифопольский и м.б. некоторые другие). Но возникло новое течение, решившее более последовательно проводить арианские идеи и сделать из его предпосылок выводы крайние. Это и было евномианство, как крайне левая догматическая позиция в тринитарных спорах.

Не входя в биографические подробности основателя этого течения, Аэция, и его даровитого ученика, по имени которого течение и получило свое имя, Евномия, что собственно относится к курсу истории церкви, укажем лишь на основные пункты этого богословского мировоззрения.

а) Философским обоснованием евномианства признается Аристотель. Сам Евномий думал, что ум в человеке не только есть часть божественного, но и не различен от божественного духа. Это и позволяет Евномию говорить, что человек может вполне познать Божество. б) Таким образом, евномианство приходит к крайнему рационализму и является крайним выявлением катафатического принципа в богословии. По верному замечанию проф. А.А. Спасского<sup>(9)</sup>, « в системе Евномия христианство теряло всякий религиозный характер и обращалось в логическую схему отвлеченных понятий, в чистейший рационализм, который не заключал в себе ничего таинственного и с удобством мог быть подвергнут любым диалектическим операциям. В этом смысле справедливо замечание Феодорита, что у Евномия теология превратилась в технологию ». с) Характерным для мировоззрения Евномия является его пантеистический уклон в учении о Боге. Бог не есть живое существо и, конечно, не может быть признан личным, поскольку Он характеризуется, как сущее  $\tau\acute{o} \theta\epsilon\upsilon$ , а не как Сущий  $\acute{o} \theta\epsilon\upsilon$ . Евномий определяет Бога как « Первое Нерожденное рождающее », что есть перефразировка Аристотелева « одно движущее неподвижное ». d) Одно из главных утверждений Евномия это неизменяемость Бога; как в Себе, так и в Своих качествах Бог самобытен, неизменен, нерожден, из чего и делается вывод, что Бог и не может ничего передать из Своих

<sup>(9)</sup> Проф. А.А. Спасский : « История догматических движений », т. I, стр. 365.

качеств никому. Если бы Бог это сделал, то Он бы разложился или соединился с кем-то, что нечестиво. Отсюда-то и произошло « аномейство », т.е. учение о неподобии Сына, абсолютное Его различие от природы Отца, которая есть, как сказано, нерожденность. Затруднение для полемики, кстати сказать, состояло, как это часто бывает и в других случаях, в недостаточно разработанной терминологии, в частности в неразличении понятий  $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\eta\tau\omicron\nu$  — самобытность Бога и  $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\eta\eta\tau\omicron\nu$  — нерожденность. Из самобытности Бога, Его  $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\eta\sigma\iota\alpha$ , евномиане сделали вывод к Его нерожденности, к  $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\eta\eta\sigma\iota\alpha$  Сына. Из крайних выводов евномианства произошли благие плоды для окончательного саморазложения арианства. Как последствия этой терминологической борьбы, стали возникать и упомянутые в первой главе этой части « подобосущие » и « подобие во всем ». е) Наряду с этими вопросами, имеющими прямое отношение к тринитарной теме и особенно современными той эпохе, но значительно потускневшими в дальнейшей истории богословской мысли, из евномианства вытекает еще одна тема, м.б., тогда во всей своей философской глубине и не осознанная, но глубоко заложенная в этом споре, а потом не перестававшая волновать человеческую мысль на протяжении и средних веков, да и нашего времени. Это проблема Имени вообще. Обычно, при изложении евномианства на эту сторону дела обращают внимания гораздо меньше, чем оно заслуживает.

Ведь, в сущности, вся полемика Евномия с Каппадокийцами привела именно к этой теме. Крайний катафатизм Евномия поставил вопрос об именовании Бога, об Его определяемости. Св. Василием был подчеркнут апофатический принцип в богословствовании. Так называемые « запретительные именованья » св. Василия, т.е. отрицательные именованья (« безграничный », « неопределяемый », « непостижимый » и т.д.), являются обоснованием всей последующей апофатики. Но, споря с Евномием о так называемых « примышлениях », св. Василий коснулся глубочайшего вопроса об именах вообще, об их происхождении и их правильности.

Философские корни здесь лежат достаточно глубоко. Евномий, казалось бы, защищает Платонову (« Кратил ») тео-

рию имен. Законодатель имен, их автор — это Бог. Познавая имя вещи, человек, таким образом, познает сущность самой вещи. По мнению проф. Спасского, <sup>(10)</sup> Платонова теория имен не лежала в основе евномианства. Аристотелизм его слишком беспорочен. К «Кратилу» Евномий пришел только позже в ответе на обличения св. Василия, как это указывает св. Григорий Нисский в своей полемике с Евномием. «Кратил» был только одним из способов аргументации, но не первичной основой евномианства. Как бы то ни было, евномианство поставило вопрос о происхождении имени, т.е. вопрос, существуют имена φύσει или θέσει. Отсюда вся тема об именовании. Антиевномийская полемика показала христианскому сознанию, что вопрос имени не одна только философская подробность, не один из многих вопросов грамматики, языкознания, семантики, а вопрос также и богословский. Оставляя в стороне эту тему, столь много, всесторонне, а иногда и болезненно переживавшуюся в истории мысли, укажем лишь на то, что из писателей древности один только Василий Селевкийский понял глубже других, в чем состоит самая богословская сторона темы имени и именованья.

По самому существу полемики с Евномием о неподобии Сына св. Василий ответил своими тремя книгами «Опровержения». Содержание первой книги сводится к тому, что понятие «нерожденности» относится только к одному Отцу, но не к другим Ипостасям, и не может быть распространено на самое понятие Божества. «Нерожденность» не может быть определением сущности Бога. Во второй книге доказывается божественность Сына, несмотря на Его «рожденность». Содержанием третьей книги является доказательство божественности Св. Духа.

5. «Книга о Святом Духе, ко святому Амфилохию, епископу Иконийскому» является вторым большим богословским произведением св. Василия. Повод к его написанию имеет свою историю, позволяющую точно датировать этот труд и выяснять современную ему богословскую обстановку.

Во время одного богослужебного собрания в Кесарии

<sup>(10)</sup> Проф. А. Спасский : (op. cit., 360).

Каппадокийской в честь св. мученика Евпсихия, т.е. 7 сентября 374 г., св. Василий позволил себе произносить доксологическую формулу по-разному. То он говорил, как к этому народ и был приучен : « Слава Отцу, через Сына, во Святом Духе », то « слава Богу Отцу с Сыном и со Святым Духом ». Такое изменение привычной славословной формулы внесло немалое смущение среди верующих. В то время, исполненное напряженной борьбы за идею Св. Троицы и за словесные выражения ее, народ готов был во всяком новом выражении видеть покушение на догматическую вольность, на вероисповедную неточность, следовательно, на источник скрытого лжеучения. Присутствовавший при этом богослужении друг св. Василия, св. Амфилохий, обратился к нему с недоумением и просил соответствующих разъяснений. Св. Василий дал их в этом трактате, который и носит название « Книги о Св. Духе ». Произведение это начато было писанием тотчас после 7 сентября 374 г. и закончено было, как нам свидетельствует письмо 231-е, в конце следующего 375 года. Таким образом, оно является одним из поздних творений св. Василия, уже епископа, когда ему было, следовательно, 46 лет.

Книга, по-видимому, самим автором, разделена на 30 глав и, кроме того, на 79 разделов. Значение ее бесспорно велико, так как, кроме упомянутых прежде четырех писем св. Афанасия к Серапиону и произведения Дидима Слепца о Св. Духе, это есть одно из самых важных пневматологических произведений христианской древности. Для всякого православного читателя оно особенно ценно и по самой теме, и по высказанным в нем мыслям. Важно отметить то, что в этом произведении автор дает непреложное указание на древность евхаристической молитвы призывания Св. Духа для освящения Даров. Попутно с этим, следует отметить и то, что св. Василий пользуется здесь доводами от литургического богословия, призывая в свидетели своего мнения богослужебные выражения. Изложение этой книги будет дано ниже, при разборе тринитарных воззрений автора ; здесь же следует сказать, что оно не было совсем посвящено вопросу чисто специальному об исхождении Св. Духа от одного только Отца, а не и от Сына, т.к. тогда эта тема и не возникала в богословском сознании.

## В. Слова, похвальные речи и беседы.

Св. Василий был и оратором — несколько иного типа, чем св. Златоуст или св. Григорий Богослов. Выше были отнесены в особый раздел его истолковательные слова на псалмы и на «Шестоднев». Среди других его слов и бесед можно, конечно, было бы выделить те его ораторские произведения, в которых он так или иначе объясняет Писание, но этот момент не является в них преимущественным и единственным, почему они будут упомянуты в настоящем разделе. Сюда, прежде всего, следует отнести самую раннюю его проповедь на начало книги Притч, произнесенную по рукоположении во пресвитера, т.е. около 362 года. Таковой же является и беседа на Второзаконие 15, 9; сюда же относится и беседа на ев. от Луки 12, 18: «разорю житницы моя и созижду новыя» и некоторые другие.

6. Отдельное место занимает его «Слово к юношам о пользе чтения книг языческих». Поводом к его написанию послужила забота св. Василия о воспитании порученных его попечению двух его племянников. А. Рюеш относит ее к трактатам; причина ее составления вряд ли позволяет думать, что она была ораторским произведением; это, скорее, некое письменное увещание, озаглавленное «Словом».

7. Общее число слов, похвальных речей и бесед св. Василия теперь принято определять 24-мя, столько, сколько их напечатано в бенедиктинском издании. Их содержание весьма разнообразно. Тут, как уже только что сказано, встречаются беседы истолковательного содержания; некоторые являются похвальными словами в честь мучеников (Варлаама, Гордия, Маммы, сорока севастиийских мучеников), другие произнесены по случаю пожара, засухи или против неумелого пользования богатством; ряд бесед направлен против пороков (гнева, пьянства, зависти); XIII беседа посвящена крещению; IX беседа говорит о том, что Бог не является виновником зла; беседу XXIV можно было бы при желании отнести и к догматическим произведениям, т.к. она направлена против савеллиан, ариан и аномеев. Таким образом, в своих ораторских трудах св. Василий откликается на самые разнообразные темы.

## Г. Аскетические труды.

Великий каппадокийский святитель — наряду с острой догматической темой, которой он отдал дань, как мы видели, в книгах «Против Евномия» и «О Святом Духе», а также и в обширной до нас дошедшей переписке — много трудов положил и на устройство монашеской жизни и на писания аскетико-нравственные. Как сказано уже было, он — сначала под руководством Евстафия Севастийского, а потом и самостоятельно — много потрудился в области упорядочения монашеской жизни в своей области. В этом разделе его трудов мы встречаем и рассуждения о монашеской жизни, и собранные им воедино особые Правила монахов. Недаром католики называют все восточное монашество «базилианским орденом». Не будучи «орденом» по существу, оно, тем не менее, живет по духу правил св. Василия.

О трудах св. Василия в области аскетико-нравственной говорят многие мужи древности и его современники, но составить себе ясное и бесспорное представление о том, что им было известно по сравнению с до нас дошедшими произведениями в этой области, весьма трудно. Св. Григорий Назианзин упоминает «писанные и неписанные правила для монахов» («Похвальное слово св. Василию», § 34), блаж. Иероним упоминает какое-то «Аскетическое произведение»<sup>(11)</sup>, какое-то тоже «Аскетическое слово» упоминает историк Созомен<sup>(12)</sup>, какие-то «Установления монашеские» перевел Руфин. Ученый книголюб, патр. Фотий, знает аскетические писания св. Василия в двух частях, в форме вопросов-ответов<sup>(13)</sup>. Из всего этого трудно составить себе ясный взгляд на писания св. Василия в области монашеско-нравственной. То, что теперь издается под именем кесарийского архиепископа, не всем представляется подлинным.

8. «Предначертание аскетическое». Из того, что патр. Фотий не упоминает такого заглавия, еще нельзя делать

(11) Бл. Иероним: «De viris illustr.». 126.

(12) Н.Е. III, 14.

(13) «Bibliotheca», cod. 191.

безусловного вывода о неподлинности, но стиль, по мнению науки, не внушает также доверия в его достоверности (14).

9. « Аскетическое увещание к отречению от мира и к духовному совершенству ». Стиль вызывает известные сомнения в подлинности (15).

10. « Слово о жизни аскетической » подвергается тем же сомнениям (16).

11. « Сборник нравственных правил » (« Ἠθικά ») (17). Они предваряются двумя словами : « О суде Божиим » и « О вере ». Самих правил содержится 80. Они относятся и к вопросам о таинствах, и к закону Моисея, и к Евангелию. Говорится в них о жизни клириков и мирян. Каждое такое правило подтверждается ссылками на Св. Писание.

12. « Два аскетические слова » следуют за этими правилами, и об их подлинности высказываются те же сомнения и на тех же основаниях (18).

13. « Обширные правила », числом 55 (19).

14. « Сокращенные правила », числом 313.

15. « Сборник епитимий ».

16. « Аскетические постановления ».

Подлинность этих двух последних сборников решительно отвергается (20).

Как в обширных, так и в сокращенных « Правилах » не следует искать иноческого устава в настоящем смысле этого слова, как хотя бы в правилах св. Венедикта или позднейших правилах западных орденов. Они составлены тоже по типу « вопросов-ответов » и носят, таким образом, характер скорее катехитического, чем узаконенного монашеского Типикона. В них немало увещаний, иногда встречаются мысли философские. Во всяком случае, их нельзя рассматривать как кодифицированное уложение « ордена базилиан » (21).

(14) Cf. A. Puech, op. cit. p. 297.

(15) Ibid.

(16) Ibid.

(17) Ibid. p. 298.

(18) Cf. ibid., pp. 299-300.

(19) Ibid.

(20) Ibid., pp. 302-303; cf. P. Allard, « Saint Basile » in DTC, II, 446-447.

(21) cf. J. Besse : « Règles et moines de Saint Basile » in DTC. II, 455-459.

#### Д. Литургические труды.

17. « Литургия », связанная в традиции церковной с именем св. Василия Великого, представляет в теперешнем своем виде весьма разработанный чин евхаристического богослужения, который, конечно, не может полностью принадлежать времени св. Василия. Многочисленные и разнообразные дополнения и нарастания принадлежат гораздо более позднему времени. Несомненно, что основное ядро евхаристического канона и общая структура всего чина восходят ко временам самой глубокой древности, т.е. ко времени жизни св. Василия. Но требуется большая, кропотливая и долгая работа критической оценки всего текста, чтобы прийти к окончательным и бесспорным заключениям о времени возникновения того или иного текста или подробности в чинопоследовании. Основание этому положено, и основание исключительно добросовестное и серьезное, в капитальной докторской диссертации проф. Греческого языка и Санскрита СПбской Д. Акад. прот. М.И. Орлова, « Литургия св. Василия Великого. Вводные сведения ». СПб, 1909, стр. XIV + LXXXVII + 412.

Превосходное, даже художественное по внешнему виду и исключительно высокое в научном отношении, это сочинение о. Орлова далеко превосходит по своим качествам все, что в то время было издано в области литургики на Западе (напр. труды Swainson'a, Brightman'a). Автор использовал многие десятки греческих и славянских рукописей литургии св. Василия, сравнил их самым строгим критическим образом, прекрасно издал и объяснил.

#### Е. Переписка.

18. « Письма ». В бенедиктинском издании творений св. Василия собрано 365 писем. В Патрологии Migne'a напечатано 366 писем. Конечно, это большое число должно быть значительно уменьшено при разборе этой корреспонденции, т.к. в него попали и письма не самого св. Василия, а писанные к нему ; кроме того, некоторые письма явно по ошибке попали в эту коллекцию, т.к. принадлежат лицам, жившим в более

позднее время. Очень большая заслуга в деле критического изучения и разбора переписки св. Василия принадлежит abbé Bessières (22).

Эта переписка (23) представляет собою материал высокой ценности для изучения и самого св. Василия и той эпохи, в которой он действовал. Среди этих писем находятся чисто личные записки к близким друзьям или родственникам, встречаются послания к собратьям епископам по тем или иным вопросам церковной жизни; немало писем по вопросам частным о защите кого-нибудь от притеснений властей, о благотворении и пр. Переписка св. Василия в большой мере дополняет и его богословские труды. Так называемое 38-е письмо к брату, св. Григорию Нисскому, особенно важно по разбираемым в нем различиям между выражениями «сущность» и «Ипостась».

Небезынтересно отметить, что письма эти сохранились для будущих поколений отчасти благодаря дружбе св. Григория Богослова, который составил первый сборник копий писем св. Василия (24).

### § 3. Тринитарное учение

В борьбе за догмат Св. Троицы Каппадокийцы и, в частности, св. Василий Великий продолжили дело, завещанное им св. Афанасием. Они исходили из Никейского символа веры и непреложно почитали на понятии «единосущия». Их деятельность была преимущественно работою терминологической. Надо было установить точное содержание «сущности» и «Ипостасей». Выше было сказано, что для св. Афанасия терминология была во многом не ясна. В его время можно было себе позволить смешивать эти понятия. «Ипостаси» понимались в смысле латинской «субстанции», что было буквально верным переводом слова. Каппадокийцы поставили

(22) «La tradition manuscrite de la correspondance de Saint Basile», Oxford, 1923.

(23) Французское общество Guillaume Budé приступило к критическому изданию его писем в 1957 г. Вышел том первый с кратким введением, французским переводом и комментариями проф. Yves Courtonne.

(24) См. Письма св. Григория 51 и 53.

себе задачей уточнение этих понятий и выполнили свое задание прекрасно. Отметить в данном случае, однако, следует, что можно заметить известную методологическую разницу между св. Василием и св. Афанасием. Св. Василий позволял себе иногда, если не отступления от понятия «единосущия», то, во всяком случае, готов был допускать и терминам, близким к «единосущию», известные права на существование. Он допускал даже выражение «подобие по сущности», при условии непременного добавления «без какого бы то ни было различия» (Письмо 9). Тут, конечно, не было никакого компромисса в смысле догмата, но лишь известный тактический прием (25).

Чтобы составить себе ясное представление о тринитарном учении св. Василия, надо обратиться к его двум большим трудам «Против Евномия» и «О Св. Духе», дополняя их, там, где это нужно, и соответствующими местами из его переписки.

В основе всего его богословия лежит принцип апофатический. Это легло в основание его полемики с Евномием. «Сущность Божию знают только Единородный Сын и Св. Дух, мы же возводимы делами Божиими, и из творений уразумеваем Творца и познаем Его премудрость и благость» («Против Евномия», I). «Ко спасению приводит нас не исследование: что такое Бог, но исповедание, что Бог есть» (там же). Если Евномий учил, что сущность Божия есть Его «нерожденность», то св. Василий учит о том, что «сущность не есть что-либо из непринадлежащего Богу, но самое бытие Божие». «Сущность Божия нерожденна, — согласен признать св. Василий, — но не сказал бы, что нерожденность есть сущность» (там же). Ни одно имя не может выразить сущности Божией. «Какая гордость думать, что найдена самая сущность Бога всяческих.» Аврааму, Исааку и Иакову Бог не открыл Своего имени, а Евномию, по-видимому, не только имя, но и сущность Свою открыл Бог. Точно так же невозможно считать, что «порождение» есть характер сущности, а показывает лишь отношение Рожденного к Родившему, т.е. соотношение свойств,

(25) P. Allard, op. cit., col. 453; cf. A. Puech, op. cit., p. 314.

а вовсе не самую самостоятельность» («Против Евномия», П). Вечность не то же, что и безначальность: нерожденный это тот, кто не имеет никакого начала себя и причины; а вечный тот, кто по бытию — прежде времени. Поэтому Сын, хотя не есть нерожденный, но однако, вечен.

Надо было постараться точно определить взаимоотношение понятий «сущности» и «Ипостасей». «Сущность» есть общее понятие всякого бытия; «Ипостась» — понятие индивидуального бытия, конкретной реальности. Взаимное отношение их можно определить, как отношение «родового» к «личному», специфическому. Человек есть «усия», «сущность», Павел есть «Ипостась»<sup>(26)</sup>.

Отличительным свойством Ипостаси, ее свойством является то, что обеспечивает ей самостоятельное бытие. «Сущность», «усия» есть бытие вообще; «Ипостась» есть определенное бытие, «бытие чем-то», окачественное существование. Это все философски восходит к Порфирию, и, таким образом, каппадокийская терминология является в каком-то смысле христианским оправданием неоплатонизма. Недостатки такого определения будут указаны ниже. Важно в данном случае то, что мысль св. Василия не может примириться с употреблением в тринитарной терминологии выражения «одна Ипостась».

«Таким образом ты приходишь к понятию «Трех», — пишет св. Василий. — «Господь, Который устанавливает, Слово создает и Дух утверждает»<sup>(27)</sup>. «Один только Бог Отец, от Которого все, и Один Господь Иисус Христос, через Которого все»<sup>(28)</sup>. «Отец — основная причина, Сын — зиждительная, Дух — совершительная»<sup>(29)</sup>.

Такими ясными выражениями св. Василий решительно отмечает какое бы то ни было савеллианство. Три Ипостаси не суть какие-то «силы» или «модусы» Отца. С другой стороны, его мысль далеко опередила какой бы то ни было

(26) Письмо 38 к св. Григорию Нисскому; «О Св. Духе», XVII; cf. В. Вологов: «Лекции», том IV, стр. 89; А. Спасский: «Ист. догм. движ.», стр. 493-497

(27) «О Св. Духе», XVI.

(28) Ibid. V.

(29) Ibid. XVI.

субординационизм III века. «Вы скажете, может быть, что Сын подчинен по числу Отцу, а Дух — Сыну; или вы, быть-может, за одним только Духом признаете эту подчиненность в числе? Если вы в самом деле подчиняете численно Сына, то вы возобновляете старое нечестие, а именно: неподобие сущности, умаленность порядка, последствие в рождении<sup>(30)</sup>.

В догматическом языке св. Василия заметно, таким образом, решительное движение вперед по сравнению с св. Афанасием. При большей образованности своей и начитанности, он привлекает философскую мысль внехристианскую и дает большую гибкость и ясность учению о Св. Троице. Болотов правильно отметил, что св. Василий из понятия Логоса не делает тех заключений, какие встречаем у Афанасия, что без Слова Бог был бы «бессловесен». Василий предпочитает название Сын, в котором усматривает прямое указание на отношение Его к Отцу. Троица, по учению св. Василия, конечно, есть конкретное единство, «монас», но нельзя не признать и того, что Отец, Сын и Св. Дух ставятся у него конкретнее, чем у Афанасия<sup>(31)</sup>.

Какое же выражение св. Василий предпочитает для определения того, кто же это: Отец, Сын и Дух?

В то время приходилось выбирать, как более удачное, или «Ипостась», или «лицо» (*persona*, *πρόσωπον*). Первое выражение было больше по смыслу греческого языка, чем второе. Правда, св. Ипполит пользовался выражением «лицо» в применении к Св. Троице («*Contra Noetum*»). Со времени св. Григория Нисского оно займет свое законное место в богословском языке Востока. Но св. Василий его явно избегает. *Πρόσωπον* для него означает «форма»<sup>(32)</sup> или, чаще, «лицо» в смысле «лик», «физиономия»<sup>(33)</sup>. Оно употребимо в этом случае, как «пасть на лицо», «говорить лицом к лицу» и под. «Лицо» же в смысле «Ипостаси» вообще, или «Ипостаси Св. Троицы», мы находим сравнительно редко<sup>(34)</sup>.

(30) «О Св. Духе» XVII.

(31) В. Вологов, op. cit., стр. 89.

(32) Ep. 38,8.

(33) «О Св. Духе», XVI; XXI; XXIII.

(34) Ibid. XXI; «Шестоднев», Вес. VI, 2; IX, 6.

Для богословского слуха св. Василия оно имело какой-то савеллианский привкус, смысл чего-то случайного. Посему он предпочитает «Ипостась» (35).

Иногда он говорит вместо «лицо» или «Ипостась» для обозначения, например, Петра, Павла или Иоанна: ὁ καθ' ἑαυτοῦ, т.е. местоимение «всякий» с членом определителем (36).

В частности, в отношении к пневматологическому учению св. Василий сделал большой шаг вперед. Он указал и подчеркнул особое свойство Духа, Его «Святину». Благодаря Ему — сердце восхождение, немощных — руководство, труждающихся — совершенство. Он просвещает очищающихся от всякой скверны и делает их духовными через приобщение Ему (37).

«Благодаря Ему совершается наше уподобление Богу и через Него мы становимся Богом» (38).

Жизнь Духа — в освящении, в таинствах. Отсюда ясно, что Духа мы познаем не логически, не дискурсивно, а лишь сакраментально. Древняя Церковь не столько писала трактаты о свойствах Св. Духа, сколько жила в Нем. Стяжание Духа, создание нас Его храмом, обителью Св. Троицы, — вот заветы, которые можно почерпнуть из книги св. Василия о Св. Духе. Опытное, мы бы сказали, «экзистенциальное» познание Духа определяло атмосферу тогдашних споров о Св. Духе и о Св. Троице. Не мудрствование о Духе, а духовная жизнь. В частности, трактат о Св. Духе важен и потому, что устанавливает древность призывания Св. Духа при всяком тайнодействии (39).

Любопытно, что в «Беседах на Шестоднев» св. Василий обращается к сравнительному языкознанию (39a). Объясняя, что значит, что Дух носился над бездною, он упоминает «некоего Сирийца» (возможно, что это св. Ефрем), который ему объяснил, что на сирийском (скажем вообще, на семитических языках) «дух», («ruah») — женского рода, и что Дух, сле-

(35) «О Св. Духе», V; XVI; XVIII; XXV; Ер. 38.

(36) «О Св. Духе», XVII.

(37) Ibid. IX.

(38) Ibid.

(39) Ibid. XXVII.

(39a) Бес. II, 6.

довательно, носившийся над бездной, «согревал» и «оживотворял» природу вод, подобно птице, сидящей на яйцах.

В начале этого параграфа было сказано, что каппадокийская терминологическая работа исходила из никейского понятия «единосущия». Следует, однако, отметить, что понимание «единосущия» в середине и второй половине IV века было все же несколько иное, чем понимание св. Афанасия. Это правильно отметил проф. А. Спасский (40). У св. Афанасия вся сущность Божия отождествлялась с одним Отцом, что и дало понятию «единосущия» одностороннее толкование, более соответствующим выражением для которого было бы *μονοούσιος* или *ταυτούσιος*. В годы непосредственно после Никейского собора, сподвижники св. Афанасия могли из «единосущия Сына с Отцом» делать вывод и о рождении Сына «из сущности Отца». При уточнении у Каппадокийцев понятия «сущности», как «общего всему Божеству», так говорить о рождении Сына было уже невозможно. В этом — известный шаг вперед на пути к уточнению тринитарных терминов.

Наряду с этим надо отметить и большую смелость отцов Каппадокийцев. Для уяснения своих терминов и для их обоснования, они с великим дерзновением обратились к мысли внехристианской. Не только понятие «сущности», как «общего», а «Ипостаси», как индивидуального, но и все вообще учение об Ипостаси, в частности об Ипостаси Св. Духа, почиает на философии Плотина. «Эннеады» настолько широко использованы св. Василием в его книге «О Святом Духе», что параллелизм оборотов и определений, в частности в IX главе, бросается в глаза (41).

Если, поэтому, св. Афанасий мог прямо говорить: «Ипостась есть сущность и не иное что обозначает, как самое существо» (42), то, благодаря большей точности, св. Василий такого утверждения сделать уже не должен.

Признавая указанное усовершенствование в терминологии

(40) Проф. А. Спасский: *op. cit.*, стр. 516.

(41) См. у проф. А. Спасского, стр. 530-535, а также и в примечаниях к французскому переводу этого трактата св. Василия в издании «Sources chrétiennes», vol. 17, pp. 144-148.

(42) «Послание к Африканским Епископам», § 4.

св. Василия по сравнению с самим св. Афанасием и его эпохой, надо не побояться отметить и слабые стороны его словаря.

1) Прежде всего, как это и было указано раньше, св. Василий был очень осторожен в своих высказываниях и предпочитал не заострять некоторых слишком болезненных подробностей. Он был большим тактиком и умел быть очень политичным там, где ему это казалось более пастырски-педагогичным. Он готов был стоять на линии александрийского собора 362 г., допускал, наряду с выражением «единосущный», также и «подобный во всем», при условии добавления «безо всякого различия». Это историки хотят объяснить соображениями так называемой «икономии», т.е. большой широты в приятии известных выражений, лишь бы можно было этим не отпугнуть некоторых.

2) Эта же осторожная «икономия» особенно заметно выявилась в его книге «О Св. Духе». Историки обратили внимание на бросающийся в глаза факт: в книге, написанной с целью защиты божественности Св. Духа и в опровержение мнения о Его якобы тварности, Дух Святой ни разу не назван Богом. Он, конечно, ставится автором неизмеримо выше ангелов, других тварных духов, но Богом Он не называется. Вне всякого сомнения, что св. Василий верил в божественность Св. Духа, раз он крестил «во имя Отца и Сына и Св. Духа», воздавал славословие Св. Духу наравне с Отцом и Сыном, приписывал Св. Духу освятельную и совершительную силу. Он говорит, что Св. Дух «восполняет многохвальную блаженную Троицу»<sup>(43)</sup>, он называет Его «божественным Духом»<sup>(44)</sup>, но тем не менее ни разу не сказал в этом пневматологическом трактате: «Дух Святой есть Бог». Это не небрежность и не случайность, а просто все та же икономия, та же боязнь отпугнуть некоторых, колеблющихся или не утвержденных еще в вере, слишком решительным исповеданием. Введение доминиканца Benoît Pruche к упомянутому французскому переводу<sup>(45)</sup> это прекрасно показывает и дает необхо-

<sup>(43)</sup> «О Св. Духе», XVIII; cf. «Шестоднев», Вес. II, 6.

<sup>(44)</sup> «О Св. Духе», XXXIX.

<sup>(45)</sup> Benoît Pruche, O. P.: «Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit». SCH. 17. Paris 1947. Введение, стр. 1-104 и, в особенности см. стр. 12-39.

димое объяснение этой осторожности и возможных ее границ.

3) Еще одна терминологическая неточность св. Василия: он не отличает «сущности» от «природы» и употребляет эти термины с безразличием, поражающим наше богословское сознание. «Сущность» ведь есть постоянный и неизменяемый субстрат бытия, а «природа» есть совокупность его существенных свойств, выражающихся во внешнем проявлении<sup>(46)</sup>.

4) В желании противопоставить безразличию св. Афанасия к употреблению терминов «сущность» и «Ипостась», св. Василий, а за ним и другие Каппадокийцы, определили «сущность», как общее, а «Ипостась», как индивидуальное или, что то же, как «родовое» и «конкретное». В этом — шаг вперед, но, как с основанием отметила научная критика, и свое слабое место. Если таково различие между этими двумя основными тринитарными терминами, то надо признать необходимое метафизическое предположение, что «общее» (т.е. природа или сущность) не имеет своего отдельного бытия и осуществляется только в частном. Природа, как совокупность известных признаков, может быть только умопостижима, но свое реальное выражение находит она только в отдельном. Иными словами, там, где нет частных видов, не может быть и речи об общей природе<sup>(47)</sup>.

В этом, по всей вероятности, лежит какая-то неизбежная слабость человеческой мысли, в частности мысли, покоящейся на философии Аристотеля. Это еще раз выявится в истории догматической мысли в V веке, когда несторианская доктрина, исходя из Аристотеля, т.е. из его учения о конкретной реальности, не могла принять «человечества», «человеческой природы» вне конкретного ее носителя. Из этого именно и произошла несторианская неизбежность разделения Богочеловека на двух субъектов, Сына Божия и Сына Давидова (или человеческого). Человеческая природа ими была мыслима лишь в конкретном ее носителе, а в данном случае, в человеке Иисусе.

<sup>(46)</sup> Подробнее у проф. А. Спасского, op. cit., 498-502.

<sup>(47)</sup> Ibid.

#### § 4. Космология

Учение св. Василия о мире изложено в его девяти беседах « На Шестоднев ». Это — доступное для широких слоев простого народа объяснение I главы кн. Бытия, а не научно-апологетический труд. На эту главу Бытия написано очень большое число толкований. До св. Василия касался этой книги Ориген ; « Шестоднев » св. Василия вдохновил и св. Амвросия Миланского писать на ту же тему ; толковали эту главу и св. Иоанн Златоуст, и Севериан Гавальский, и Василий Селевкийский ; позже напишет свой « Шестоднев » св. Анастасий Синаит. Метод объяснения избирался писателями соответственно их склонностям : у некоторых, аллегорические приемы почти совсем уничтожали исторический смысл библейского повествования (Филон, Ориген) ; у других (большинство), преобладал буквальный подход к тексту ; св. Анастасий уклонился к типологии.

Многих ученых неоднократно соблазняло стремление « согласования » библейского рассказа о творении с данными науки и с доводами разума. Это почти всегда рискованно и бесплодно. Не потому, что современные достижения науки знают больше, чем Моисей, или что доводы ученых колеблют достоверность библейского повествования, а потому что Шестоднев Моисея есть религиозное сказание, а не научное исследование о происхождении мира. Посему, всякая попытка такого согласования обречена на неудачу ; точно так же неверно пользоваться текстом книги Бытия для целей апологетических.

На этом основании, св. Василий и не имел в виду писать апологетический трактат. Он обращается не к философам языческим, а к верующему народу. Языческих философов он кое-где упоминает <sup>(48)</sup>, но не считает нужным вступать с ними в пререкания, т.к. ни одно из их утверждений не оставалось долго бесспорным, а объявленное несостоятельным вынуждено было уступить место следующему. Такой взгляд на философию не помешал, как сказано выше, св. Василию быть

(48) Бес. I, 2 ; II, 2,4 ; III, 3.

самому под очевидным влиянием и Платона, и Посидония, и Аристотеля.

Достоверность повествования книги Бытия почивает для оратора в том, что Моисей — автор книги, сподобился исключительных откровений от Бога и « целых сорок лет в Эфиопии предавался умозрению (теории) о существующем мире » <sup>(49)</sup>. Это отношение к Моисею полезно сопоставить с отношением к нему и младшего брата св. Василия, св. Григория Нисского в его « О жизни Моисея ».

Посему рассказ книги Бытия принимается св. Василием в его буквальном смысле. К аллегорическому способу толкования, к которому иногда он позволял себе обращаться, св. Василий в данном комментарии относится осторожно, чтобы не сказать — отрицательно. Четыре раза в этих Беседах он намекает на возможность аллегорического подхода, но отмечает его <sup>(50)</sup>.

Толкует св. Василий, конечно, не по еврейскому тексту, а по переводу Семидесяти. Иногда, впрочем, он дает указания и на возможные разночтения в переводах Аквилы, а м.б. Симмаха или Феодотиона <sup>(51)</sup>.

В основу всего толкования св. Василия легло убеждение в тварности этого мира. Вопрос о предсуществовании этой вселенной в Предвечном Совете Божией Премудрости, вопрос о добытийственном существовании мира он не затрагивает совсем. Начинается объяснение именно с понятия о тварности. Этим он противопоставляет нашу космогонию космогонии языческих философов. Он прежде всего и устанавливает в первой беседе два основных принципа : а) сотворенность мира и б) его начало во времени.

Много раз в своей первой беседе оратор возвращается к библейскому стиху « в начале сотвори Бог », чтобы показать своим слушателям, что мир не вечен. Он считает вместе с тем полезным обратить их внимание и на то, что такое это « начало ». Слово это может означать : 1) первое движение, 2) основание, 3) искусство или мудрость для художника, и наконец,

(49) Бес. I, 1.

(50) Бес. II, 5 ; III, 9 ; IX, 1.

(51) Бес. I, 6 ; IV, 5.

4) конечная цель, которая тоже может послужить в наших поступках неким основанием. В каком же смысле это слово звучит у бытописателя? Начало ведь неделимо и непротяженно, говорит св. Василий и допускает в «начале» творения не какой-то «первый» момент и не хронологическое вообще понятие, а некую совокупность. Он ссылается и на перевод Аквилы: «Бог сразу создал небо и землю»<sup>(52)</sup>.

Настаивая на сотворенности мира во времени, св. Василий, таким образом, подошел и к проблеме самого времени. То, что в своем месте было сказано о затруднениях Оригена в этом вопросе, имеет то же значение и для св. Василия. Определения времени он, конечно, дать не может, да и не собирается определять то, «чье прошедшее уже не существует, будущее еще не настало, а настоящее ускользает от нашего чувства (sic!), прежде чем оно могло бы быть познано»<sup>(53)</sup>. Время, по-видимому, связано с тварным началом, т.к. «прежде происхождения этого мира было некое состояние, доступное внемирным силам: сверхвременное, вечное, непрерывное»<sup>(54)</sup>. Мир имеет начало во времени (или со временем), он неизбежно будет иметь и свой конец<sup>(55)</sup>. В этой связи оратор находит нужным привести пример круга, начало которого ускользает от нашего чувственного восприятия<sup>(56)</sup>. Невольно вспоминается учение стоиков о вечном круговращении. Надо вспомнить все, что было сказано о времени и вечности в связи с учением Оригена. Св. Василий в этом контексте считает нужным пустить полемическую стрелу в мудрецов, «смеющихся над нашим учением о конце этого мира и возрождении века»<sup>(57)</sup>.

Тут же оратор не счел возможным уклониться и от вопроса, почему же Моисей о первом дне творения выразился не как именно о «первом», но как о «едином». «И бысть вечер и бысть утро, день един»<sup>(58)</sup>, тогда как о следующих днях

(52) Вес. 1, 5 и 6.

(53) Вес. I, 5.

(54) Ibid.

(55) Ibid., 4.

(56) Ibid., 3.

(57) Ibid., 4.

(58) Вес. II, 8.

творения сказано: второй, третий и т.д. Может быть, Моисей обозначил так круговращение двадцатичетырех часов, составляющих именно один день; или, быть-может, оборот неба от одного знака (зодиака) до того же знака совершается в один день; «или, скорее, тут некий неизреченный смысл: создавая природу времени, Бог дал ему длительность дней, как мерило и знак. Бог заповедал седмице вращаться вокруг самой себя для исчисления движения времени, а одному дню заполнить седмицу, возвращаясь постоянно семь раз на самого себя. Таков образ круговращения (цикличности): оно начинается с самого себя и в самое себя возвращается. Это же есть и свойство вечности: возвращаться на самое себя и никогда не прекращаться. Точно так же и начало времени называется не первым, но одним днем. Моисей обозначает этим сродство времени и вечности. И если Писание нам говорит о веках веков, оно не считает эти века, как первый, второй, третий; это, скорее, различие в разнообразии состояний и вещей, а не границы и пределы и последования веков...» И далее оратор ссылается на прор. Иоила, 2, 11: «День Господень велик и ясен», или на прор. Амоса, 5, 18: «Зачем вы ищите день Господень, он тьма, а не свет». Это же и восьмой день, ибо он вне времени недели (седмицы). Посему сказать «день» или «вечность» это одно и то же. «Если назвать это состояние «днем», то только один день, а не многие; если же назвать его вечностью, то она единственна, а не множественна... День один образ вечности»<sup>(59)</sup>.

К этой же мысли св. Василий возвращается и в своей «Книге о Св. Духе», гл. XXVII: «день один — он же и восьмой и он обозначает этот поистине единственный и восьмой день, о котором говорит псалмопевец (Пс. 6 и 12), а это то состояние, которое будет после времени, т.е. день непрестающий, невечерний, век нестареющий».

Как бы то ни было, св. Василий ощутил, так сказать, проблему времени и вечности, но, конечно, не смог ее философски разрешить. Для этого еще не настала благоприятная обстановка и состояние умов не дозрело.

(59) Вес. II, 8.

Оставим в стороне натурфилософские рассуждения св. Василия. Они соответствуют его эпохе, приурочены к пониманию слушателей того времени, но не представляют собою особого интереса богословско-философского. Интереснее другое, а именно восприятие созданного мира, как некоего огромного целого, связанного воедино союзом дружбы и взаимной гармонии. Самые удаленные друг от друга части вселенной соединены между собою некоей симпатией<sup>(60)</sup>. Тут сказались лишней раз влияние и Посидония, да и самого «Тимея» Платона, на который Посидоний дал свой комментарий.

Интересно и учение св. Василия о разумных законах природы. Но предварительно важно понять, что автор останавливается и на вопросе происхождения зла. Оно не изначально (т.е. не несозданно), но оно и не создано Богом. Зло вообще не есть «некая живая и одушевленная сущность, но состояние души, противное добродетели»<sup>(61)</sup>. Зло не имеет, следовательно, субстанциального бытия, а является лишь лишением добра, умалением его. Здесь явно влияние Платона<sup>(62)</sup>. Но св. Василий вносит существенно важную мысль: мы называем многое злом, как напр. болезни, бедность, лишения, смерть и под., но все это не есть зло в настоящем смысле слова, т.к. эти испытания могут послужить и источником для добра<sup>(63)</sup>.

В основе всей космологии св. Василия лежит твердое убеждение в разумности или, лучше сказать, «логосности» мироздания. Этот термин имеет свое оправдание и станет характерным не для одного только св. Василия, но и для почти всех последующих отцов. «В глаголах Божиих «да будет свет», «да будет твердь» содержится нечто большее. Слово Божие не ограничивается только простым приказанием, но в нем и некая разумная причина, по которой устрояется твердь. Созидается мир Словом (Логосом) Божиим<sup>(64)</sup>. Творец рассудил, что все в мире прекрасно, «вся добро зело», но

(60) Бес. II, 2.

(61) Бес. II, 4.

(62) «Энеиды», I, 8, 11.

(63) Бес. II, 5.

(64) Бес. III, 2.

эта «красота сознается по смыслу (по логосу) создания»<sup>(65)</sup>. Этот именно «логос создания» можно было бы передать в переводе и как «закон творения» или «закон природы». И вот в этом именно смысле особенно важно предпочтение, отдаваемое автором понятию «логоса», как «смысла» или «разумности». По-гречески, конечно, можно сказать и «закон природы» (*νόμος φύσεως*), что св. Василий иногда и делает<sup>(66)</sup>, но тем не менее он предпочитает чаще говорить об этих «логосах» природы или творения.

Эти «логосы» разбросаны по всей вселенной, проникают ее, заложены в каждой ее части, являются основанием этих составных частей вселенной и их осмысливают, т.е. делают все целое и все части его в отдельности «логосными». Отдельные части тварного мира, как роса, иней, холод, жар, хвалят Творца (согласно Даниила, 3, 64-67) соответственно вложенным в их бытие «логосам»<sup>(67)</sup>. Каждое существо исполняет в творении некий свой «логос»<sup>(68)</sup>, а врожденный «логос» (разум) человека достаточен для предотвращения пагубы от человека, почему человек своим «логосом» различает опасность<sup>(69)</sup>. Влага, например, распространенная по всей вселенной, действует по тому же самому (ей данному) разумному, «логосному» началу<sup>(70)</sup>.

Животные — бессловесны, неразумны, или буквально: «безлогосны»<sup>(71)</sup>. Это не значит, что они лишены этого разумного, «логосного» начала, но что у них нет разума (логоса), как познавательной способности. Человек же почтен разумом (логосом)<sup>(72)</sup>, и свойство человеческой природы есть разумность<sup>(73)</sup>. Отсюда интересен вывод и для нашей гносеологии и теологии. «Бог, Создатель великих вещей, дает нам и разумение истины во всякой вещи, чтобы мы могли

(65) Бес. IV, 6.

(66) Бес. V, 1; VIII, 4.

(67) Бес. III, 9.

(68) Бес. V, 4.

(69) Ibid.

(70) Бес. III, 8.

(71) Бес. VIII, 1.

(72) Бес. VII, 5.

(73) Бес. IV, 5.

восходить от видимых вещей к познанию невидимого» (74). Это является обоснованием символического реализма святых отцов, которое особенно ярко выявится у св. Максима Исповедника.

Существует, следовательно, известное сродство, даже некая «конгенность» между человеком и всей тварной природой. Вселенная создана Логосом Божиим, Его отблески разбросаны во всей вселенной и ее пронизывают; наиболее близкий к Божественному Логосу отблеск Его есть логос человеческий, который и руководит им в опознавании этих тварных логосов, а через них — к восхождению к Прототипу этих «логосов», к Логосу Ипостасному, к Богу. Стоическое учение о семянных логосах просветилось в устах кесарийского святителя в таком миропонимании.

Если, стало быть, «Неизреченный Логос внушает мудрому Создателю различные изменчивые формы твари» (75), а нам дано «через разумение мельчайших частей вселенной научиться мудрости Художника» (76), то вселенная для св. Василия является «неким училищем, в котором разумные души учаются боговедению» (77).

(74) Вес. III, 10.

(75) Вес. VI, 10.

(76) Вес. VI, 11.

(77) Вес. I, 6.

## Глава IV. СВ. ГРИГОРИЙ НАЗИАНЗИН, БОГОСЛОВ

### § 1. Место в истории Церкви и жизнь его

Св. Григорий Назианзин вошел в историю христианской богословской мысли с именем «Богослова». Только три христианских писателя, — св. евангелист Иоанн, св. Григорий и преп. Симеон, Новый Богослов, отличены этим наименованием, что указывает на их преимущественное перед всеми другими проникновение в богословское ведение.

Благо его значение, как писателя и мыслителя. Подобно другим отцам-каппадокийцам, он много трудов положил на уточнение тринитарной терминологии, и в этом отношении его заслуга забываема. Церковь его чтит, как богослова Св. Троицы, но неверно было бы думать, что только один этот вопрос интересовал его. Мы много обязаны ему и в учении о человеке (1). Если св. Василий Великий затронул тему о человеке больше с точки зрения аскетико-воспитательной (2), то св. Григорий Назианзин касается ее с разных сторон и гораздо глубже. Он не создал своей антропологии, как и не создал целостной тринитарной «системы», но в его отдельных словах и стихотворениях разбросано много мыслей о человеке и его назначении. В этом его заслуга также забываема. Он говорит о человеке с большим уважением и любовью; он верит в высокое назначение человека; конечно, прославление всего мира и твари, равно как и обожение человека, развиваются им многократно и разнообразно.

Он не оставил ни одного крупного произведения, не дал системы. Наследие его литературное не поражает многообразием заглавий. Четыре тома в издании Migne'a (P. G. 35-38) охватывают три группы произведений, а именно: а) 45 бесед,

(1) См. Архим. Киприан, «Антропология Св. Григория Паламы», стр. 148-152.

(2) Ibid. стр. 144-7.