

Святитель Василий Великий

Коллектив авторов

Предисловие

Предисловие

Вниманию читателей предлагается вторая книга серии «Святые отцы Церкви и церковные писатели в трудах православных ученых», посвященная жизни, личности и церковно-писательскому творчеству знаменитого отца и учителя Церкви святителя Василия Великого (330–379). Большинство из публикуемых работ (всего 14) написаны дореволюционными учеными и богословами и опубликованы в различных отечественных периодических церковных изданиях.

О событиях жизни св. Василия, его личности, эпохе, в которую он жил, рассказывает объемная работа архимандрита Порфирия (Попова) «Жизнь святого Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской».

Богословское учение св. Василия, и в особенности его неоценимый вклад в православную триадологию, рассматривается в таких небольших, но значимых работах, как статьи Н. И. Сагарды «Учение о Святой Троице святого Василия Великого» и А. А. Спасского «Учение каппадокийцев о единстве Святой Троицы». Особое внимание читателя хотелось бы обратить на работы, посвященные недостаточно изученным аспектам учения свт. Василия о Боге, – С. М. Зарина «Учение святого Василия Великого о Святом Духе» и архиепископа Василия (Кривошеина) «Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святого Василия Великого». В первой из этих работ известный отечественный богослов, библиист и патролог рассматривает пневматологию св. Василия как в ее самостоятельном и всеобъемлющем виде, так и в контексте полемики православных с римо-католиками по вопросу исхождения Святого Духа. С. М. Зарин убедительно показывает, что те выражения в творениях свт. Василия Великого, на которые веками ссылались католические богословы для подтверждения учения о предвечном исхождении Святого Духа

не только от Отца, но и от Сына, на самом деле, имеют совсем не западный, но вполне православный смысл. Вторая работа не менее значима в силу возникших в XIV веке так называемых паламитских или исихастских споров между православными и «латинумудрствующими» в Византии, в частности по поводу признания в Боге различия между сущностью и энергиями. Видный иерарх, богослов и патролог Русского Зарубежья на основании анализа многочисленных высказываний св. Василия показывает, что уже в IV веке свт. Василий в полемике против Евномия проводил данное важное различие, являющееся практически «общим местом» у многих древних и более поздних отцов Православной Церкви.

Не менее актуальная для богословия и общемировоззренческих вопросов тема теодицеи поднимается в работе П. Смирнова «Сущность зла по учению святого Василия Великого».

Вкладу св. Василия как теоретика и практика монашеской жизни в нравственно-аскетическое Предание Церкви посвящены статьи Н. Примогенова «Устав иноческой жизни Василия Великого и сравнение его с уставом святого Пахомия» и неизвестного автора (П. П.) «Что такое аскетизм?», а также работа С. Рункевича «О добродетелях и подвигах по творениям святого Василия Великого».

Описание жизни св. Василия и его эпохи мы вновь встречаем в обзорной работе А. В. Вадковского «Святой Василий Великий, его жизнь и проповеднические труды», в которой, кроме того, затрагивается и гомилетическое содержание его творчества. Эту же тему продолжает статья А. Деревницкого «Плутарх Херонейский и святой Василий Великий».

Учение св. Василия о Церкви важно в эпоху бурной общественно-церковной жизни и развития межхристианских контактов и диалога. Разные аспекты этого учения рассматриваются в следующих работах: архиепископа Василия (Кривошеина) «Экклезиология святителя Василия Великого», Т. Налимова «Причины разделений в Церкви по воззрению святого Василия Великого», М. Васильева «Власть и положение римских епископов в Церкви по учению Василия Великого».

Достоинством предлагаемой книги (как и других книг данной серии) является то, что ссылки на творения святых отцов Церкви приводятся в соответствии со страницами издания ПСТСО (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе). Для оформления этих ссылок редактором С. Л. Жаровым был проделан весьма объемный труд, благодаря которому те или иные святоотеческие высказывания могут быть легко идентифицированы и проверен их контекст, что немаловажно для использования этого сборника статей в учебно-студенческой и научно-богословской работе. Посему данная книга, как редакция надеется, может быть активно и плодотворно употреблена в качестве вспомогательного учебного пособия по изучению материала IV века в курсах патрологии, богословия, истории Церкви (в духовных учебных заведениях), а также религиоведения в светских учебных заведениях, да и просто будет интересной для всех читателей, ищущих духовного назидания.

А. И. Сидоров

**Архимандрит Порфирий (Попов). Жизнь
святого Василия Великого, архиепископа
Кесарии Каппадокийской¹**

Глава I

Уважение к св. Василию в древней Церкви. – Знаменитость его предков и их благочестие. – Домашнее воспитание Василия у бабушки Макрины. – Внушения матери его. – Предметы обучения в кесарийском училище. – Уроки в Константинополе и Афинах. – Прием Василию в афинском училище и первые его впечатления. – Образ жизни его здесь и дружба с Григорием Назианзином. – Прощание с училищем. – Взгляд сестры его Макрины на первые его занятия по возвращении из Афин. – Путешествие Василия по монастырям

Святитель Василий Великий принадлежит к числу тех пастырей Церкви, которые пользовались уважением и любовью не только при жизни своей от своих современников, но и по кончине своей от всех, для кого дорога была святая вера и кто умел ценить истинное благочестие. В день памяти Василия обыкновенно поется такой припев на 9-й песни канона: «Величай, душе моя, во иерарсех Василия Великого, вселенная пресветлаго светильника и украсившаго Святую Церковь». Эти слова – почти буквальное повторение отзыва о Василии Вселенских Соборов. Так, отцы Халкидонского Собора утвердили за ним название Великого. Отцы Второго Константинопольского собора, высказав мысль, что у кого естество одно, у того и воля и действие едино, прибавили: «Так нас научил светило вселенной, дивный Василий». Собор Трулльский в 32-м правиле также ясно говорит, что слава Василия прошла по всей вселенной; а похвальные отзывы о нем, встречающиеся в писаниях древних отцов и учителей, неисчислимы. Только нечестивый Евномий, арианский епископ, имел бесстыдство в своих апологиях называть Василия и хитрым, и коварным, и трусливым, и софистом и смеялся над тем, что он постоянно питался чечевицей и от продолжительных постов имел на лице постоянную бледность. Вопреки дерзким ругательствам этого еретика, все знаменитейшие пастыри Церкви никогда не считали себя способными восхвалить

Василия по достоинству², и можно сказать словами свт. Григория Богослова, что нет ни одной человеческой похвалы, которая бы не приличествовала Василию, и что он столько усовершенся во всем, что стал как бы образцовым произведением природы. Василия любила вся паства, уважало светское правительство, даже такой император, который был покровителем ариан; его знакомством дорожили ученые язычники, его превозносили похвалами современные ему епископы, известные своей верой и святостью жизни. Правая вера и добрые нравы пасомых, благоговение и умиленность богослужения, слава духовенства, утешение несчастных, благотворительность нуждающимся всякого рода, благосостояние всех православных Церквей и взаимное единение самих епископов, разделенных неосновательными подозрениями, – все это было предметом самой деятельной заботы Василия.

Не доставало к славе имени Василиева и дарований Святого Духа. Так, по его молитвам получил исцеление ипарх Модест³. О прибытии в Кесарию св. Ефрема Сирина, по уверению сего последнего, Василий извещен был Духом Святым. Таким образом, если даже не признавать сказания о жизни Василия, которое помещено в славянских Четьях-Минях, подлинным сочинением свт. Амфилохия Иконийского, то отсюда еще нельзя заключить, что писатель, хотя бы это и не был Амфилохий, не имел в основании своих сказаний истинного предания.

Как бы то ни было, мы уверены, что для истинных чад Православной Церкви дороги и вожделенны всякие достоверные сказания о жизни и деяниях такого великого святителя, и потому соберем все сведения о нем из источников, достоверность которых не подлежит ни малейшему сомнению.

Василий Великий происходил по отцу и по матери из таких фамилий, о которых долгое время помнили и говорили каппадокийцы с великим уважением и благодарностью. Григорий Богослов не знал фамилий, в которых были бы столь часты примеры военачальства, народоправления, могущества при царских дворах, также богатства, гражданских почестей и

блистательного красноречия, как в фамилии предков Василия. Но по суждению христианскому всего досточестнее должно быть в предках Василиевых их глубокое благочестие. В гонение Максиминово⁴ дед его по матери скончался мученической смертью за имя Христово, а дед по отцу лишен был имени и со всем своим семейством, немногими знакомыми и слугами семь лет укрывался в лесу на горах понтийских. Их страдания на открытом воздухе были для них тем тяжелее, чем в большем довольстве жили они до гонения. При этом, естественно, им приходилось терпеть недостаток и скудость в пище. Но Бог, по молитвам и желанию их, говорит св. Григорий Богослов, посылал им, впрочем, иногда нечто и к услаждению. Так, утомленные временем и ослабевшие от продолжительного поста и сухоядения, они пожелали однажды мясной пищи и для сего решились выйти на звериную ловлю, но наперед с простотою веры открыли пред Богом свои желания и молитвенно воспомянули все чудеса, совершенные Моисеем в пустыне аравийской. И что же? Едва только вышли на охоту, говорит Григорий Богослов, вскоре неведомо откуда взялись на холмах олени. И какие рослые, какие тучные, как охотно поспешающие на заклятие! Можно было подумать, что они негодуют, почему не прежде были вызваны. Никто не гнал, не понуждал их. Они связаны были молитвою и праведным прошением. После сего пустынники стали еще ревностнее к тому подвигу, за который получили такую награду, то есть к молитве⁵. Эти высокие христианские добродетели – терпение, вера, пламенная молитва, пример которых имел пред своими глазами отец Василия (по имени также Василий), перешли и к сыну и прочим членам семейства, коих всех было до десяти человек. Некоторые из них стали епископами, как Василий, Григорий и Петр, некоторые – девственниками, а некоторые, говорит Григорий Богослов, обязались и супружеством, впрочем, так, что и супружеская жизнь не воспрепятствовала им наравне с первыми преуспеть в добродетели.

Старший между братьями, Василий родился в то время (именно в 329 году), когда свт. Афанасий уже успел стяжать себе славу поборника Православия и уже с год управлял

Церковью Александрийскою в сане епископа. Еще во дни младенчества тяжкая болезнь угрожала Василию смертью, но по молитвам отца он вскоре выздоровел и был поручен руководству бабки своей – Макрины, которая жила в сельском уединении близ Неокесарии. Чему и как она обучала внука, взяв его из дома отеческого в первые лета детства, об этом можно судить по тому, что свт. Василий впоследствии, как на лучшее доказательство правоты своей веры, указывал на первоначальное свое воспитание в доме Макрины. Вот его слова: «О вере же моей какое доказательство может быть яснее того, что воспитан я бабкою, блаженною женою? Говорю о знаменитой Макрине, от которой заучил я изречения блаженного Григория Неокесарийского, сохранившиеся до нее по преемству памяти, и которые и сама она соблюдала, и во мне еще с малолетства напечатлевала, образуя меня догматами благочестия»⁶. По возвращении его от бабки в дом родительский сами родители занялись образованием сына. Отец Василия еще до рукоположения во священника славился своим красноречием, а потому он ознакомил сына с началами риторики. Но, кроме того, он продолжал и учение, начатое бабкою. В одном письме (236-м)⁷ свт. Василий пишет, что еще в детстве слышал от отца о том, в каком смысле говорится, что Иисус Христос не знает дня и часа кончины мира. Мать Василия Эммелия более занималась образованием его сердца и помогала ему при чтении Священного Писания. По свидетельству Григория Нисского, сестра Василия Макрина под руководством матери изучала притчи Соломоновы и так полюбила книгу Псалмов, что вставала ли с ложа, принималась ли за учение, отдыхала ли пред обедом и после обеда, идучи ко сну, стоя на молитве, – везде она имела при себе Псалтирь, как добрую спутницу, которая нигде не отлучается от своей подруги. Так же, конечно, мать обучала и сына. Поэтому, указывая на домашнее воспитание, св. Василий писал о себе: «Я с младенчества стал изучать Священное Писание и не переменил впоследствии мыслей о Боге; но то понятие о предметах веры, какое приобрел с детства от отца и матери моей и бабки

Макрины, то понятие возрастало во мне, и я усовершенствовал только преподанные ими мне начала»⁸.

Еще в юношеских летах ясно определилось благочестивое настроение Василия. По выражению Григория Богослова, он с ревностью молодого коня стремился к добродетели и не отставал от старших в высоких порывах добродетели. Посему родители Василия не усомнились для дальнейшего образования отправить его к языческим наставникам, несмотря на то что он еще не был крещен. Родину Василия и место будущего его служения, Кесарию, можно было назвать с Григорием Богословом метрополией наук⁹, так что если бы кто лишил ее первенства в науках, то отнял бы у нее самую лучшую ее собственность. Сюда-то, в кесарийские училища, после домашнего образования и отправлен был Василий из Неокесарии – места временного пребывания его родителей. Здесь вскоре превзошел он своих товарищей во всяком роде сведений и поравнялся с учителями, приобрел большую славу и у простолюдинов, и у первостепенных граждан, потому что обнаруживал в себе ученость выше возраста и твердость нрава выше учености. Он был, по словам Григория Богослова, ритором между риторами еще до кафедры софиста, философом между философами еще до выслушания философских положений, а что всего важнее – иереем для христиан еще до священства¹⁰. Тогдашний архиепископ Кесарийский Дианий также показывал предпочтительное расположение к Василию. В Кесарии же Каппадокийской положил начало своему научному образованию и свт. Григорий Богослов. Во вновь поступившем в школу товарище Григорий скоро заметил, по его собственному выражению, отрешение от мира и пребывание с Богом, и это побудило его предпочесть Василия всем другим товарищам. Из Кесарии, увлекаемый жаждою познаний, Василий отправился в Константинополь, потому что Византия также славилась совершеннейшими софистами и философами, и при естественной своей даровитости в короткое время собрал у них все отличнейшее. Здесь одним из учителей Василия был ритор Ливаний¹¹, который любил своего ученика самой живейшей любовью. Но Афины, отечество Платона и Демосфена, были в

это время самой высшей обителью наук, куда стекались ревнители учености со всех концов империи. В эту эпоху, граничившую с эпохой упадка наук и искусств, умирающий эллинизм напрягал все последние свои силы; здешние софисты всеми приемами своего красноречия старались привлекать к себе юношество, со всем усилием раскрывали изящество древних произведений поэзии и высокое значение философии, придавали глубокий нравственный смысл самым безнравственным мифам. В Афинском училище некоторые с особенной ревностью занимались софистикой, имея в виду главным образом борьбу с христианством. При всем этом в это лучшее училище словесности, хотя и языческое, стекались дети и христианских родителей, подобно тому как некогда русские православного исповедания отдавали детей своих в коллегии иезуитов; в Афины стремился и Василий, но с целью принести плоды образования в жертву евангельскому учению. Здесь уже ожидал Василия кесарийский приятель и готовил ему доказательство истинной дружбы. Ждали здесь Василия и многие другие, и притом с обширными и великими надеждами; имя его еще до прибытия повторялось в устах многих. Но нужна была вся предупредительность Григория, чтобы удовольствие видеть себя предметом общего расположения не было отравлено Василию некоторыми странными обрядами, которых держалось тогда Афинское училище и которые сами собой напоминают знающим множество дурачеств в средневековой жизни университетов европейских. Всякий новопоступающий подвергался этим унижительным обрядам и невольно делался посмешищем при первой неосторожности. Для Василия, искавшего одной истины и постоянно благоговейного, это было бы нестерпимо, и, может быть, он лучше решил бы отказаться от намерения быть афинским студентом, нежели сделаться предметом глупых шалостей, какие дозволяли себе афинские юноши. Пример этих шалостей свт. Григорий указывает в грубом приеме всякого, кто только являлся в Афины для обучения. Ученики софистов, не только незнатного рода и имени, но и благородные, получившие уже известность, в торжественном сопровождении отводили новоприбывшего через площадь в

баню, а подходя к ней, поднимали громкий крик и начинали плясать как исступленные; затем, после продолжительной пляски, заставляли новичка выломать двери в баню и только при этом условии давали новичку свободу и встречали его из бани как человека с ними равного и включенного в их братство. Зная дурные привычки своих товарищей, Григорий убедил обходиться с Василием уважительнее, и следствием сего было то, что почти он один из прибывших принят был без обычных дурачеств. Кроме сего, в Афинах были и такие из прежних знакомых и даже приятелей Василия, которые встретили его со злобною завистью. Так отзывался свт. Григорий о пришельцах из Армении: они вскоре по прибытии Василия вступили с ним в какой-то ученый спор, в котором твердо надеялись одержать над ним верх, и на первый раз желали представить его человеком, не понимающим самых простых истин. Не подозревая низости побуждений, сам Григорий сначала поддерживал сторону противников Василия и, придав им силу своим вмешательством, ввел в битву равные силы; но когда же заметил цель собеседования, то каким-то нечаянным изворотом дал возможность Василию одержать победу над своими соперниками. Василий понял, в чем дело, и, исполненный ревности, перестал поражать, по выражению Григория, отважных смельчаков своими силлогизмами не прежде, чем принудил их к совершенному бегству и решительно взял над ними верх. Эти два случая убедили Василия в преданности Григория, и они постепенно теснее и теснее соединялись между собою узами дружбы.

Но при всем видимом уважении, с каким встретила Василия большая часть афинских студентов, и несмотря на победу над завистниками, Афины сначала произвели на Василия неприятное впечатление. Когда, надеясь великого, вдруг получаем ожидаемое, тогда оно кажется нам ниже составленного мнения. Василий подвергся, говорит Григорий Богослов, именно этой человеческой немощи, сделался печален, стал скорбеть духом, готов был осуждать сам себя за проезд в Афины и называл Афины обманчивым блаженством. Приближенный друг поспешил внушить ему в этом состоянии

раздумья и грусти, что ни о людях, ни об уроках учителей не должно судить по первым впечатлениям, напомнил ему о том, что как характер человека может быть изведен не вдруг, но только с продолжением времени и при обращении совершенно коротком, так и ученость познается не по немногим и не по маловажным опытам. Напоминание об этих простых истинах рассеяло большую часть скорби Василия; он успокоился и около четырех или пяти лет слушал уроки языческих учителей и афинских софистов, особенно Имерия и Проэресия. О занятиях Василия и успехах в науках Григорий выражается таким образом: «У него не отставали друг от друга и прилежание, и даровитость, от которых знания и искусства получают силу... Грамматика, риторика, астрономия, философия, по преимуществу нравственная, музыка, физика, медицина и естественная история были изучены им с такой основательностью, с какой другой не изучает и одного предмета; каждую изучал он до такого совершенства, как бы не учился ничему другому»¹².

Когда по прошествии некоторого времени, говорит Григорий Богослов, «открыли мы друг другу и желания свои, и предмет оных – любомудрие, тогда уже стали друг для друга все: и товарищи, и сотрапезники, и родные; одну имея цель, мы непрестанно возрастали в пламенной любви друг к другу. Оба мы домогались не того, чтобы которому из нас самому стать первым, но каким бы образом уступить первенство друг другу, потому что каждый из нас славу друга почитал собственной славою. Казалось, что одна душа в обоих поддерживает два тела. И хотя не заслуживают вероятия утверждающие, что все разлито во всем, однако же должно поверить нам, что мы были один в другом и один у другого. У обоих нас одно было упражнение – добродетель и одно усилие – до отшествия отсюда, отрешаясь от здешнего, жить для будущих надежд. К сей цели мы направляли всю жизнь и деятельность и поощряли друг друга к добродетели... Мы вели дружбу и с товарищами, но не с наглыми, а с целомудренными, не с задорными, а с миролюбивыми, с которыми можно было не без пользы сойтись. Ибо мы знали, что легче заимствовать порок, нежели передать

добродетель, так как скорее заразишься болезнью, нежели сообщишь другому свое здоровье. Что касается до уроков, то мы любили не столько приятнейшие, сколько совершеннейшие. Нам известны были две дороги: одна – это первая и превосходнейшая – вела к нашим священным храмам, куда ходили по преимуществу слушать христианские наставления, другая вела к наставникам наук внешних. Другие же дороги – на праздники, в зрелища, в народные стечения на пиршества – предоставляли желающим. Ибо не почитали достойным внимания того, что не ведет к добродетели и не делает лучшим своего любителя. У других бывают иные прозвания, или отцовские или свои, по роду собственного звания и занятия; но у нас одно великое дело и имя – быть и именоваться христианами. Для других душепагубны Афины, потому что изобилуют худым богатством – идолами, которых там больше, нежели в целой Элладе, так что трудно не увлечься за другими, которые их защищают и хвалят; однако же не было от них никакого вреда для нас с Василием. Напротив того, живя в Афинах, мы утвердились в вере, потому что узнали обманчивость и лживость идолов, и научились презирать демонов там, где им удивляются; и ежели действительно есть или только в народном веровании существуют такая река, которая сладка, когда течет и чрез море, и такое животное, которое прыгает в огне всеистребляющем, то мы походили на это в кругу своих сверстников. Чрез сие самое приобрели мы не только известность у своих наставников и товарищей, но и в целой Элладе, особенно у знатнейших мужей Эллады. Слух о нас доходил и за пределы ее, как делалось это явно из рассказа о том многих. Ибо кто только знал Афины, тот слышал и говорил о наших наставниках, а кто знал наших наставников, тот слышал и говорил о нас»¹³.

К концу пятилетнего пребывания в Афинах Василий достиг двадцатипятилетнего возраста. Надобно было возвращаться на родину. Настал день отъезда, и, как обыкновенно бывает при отъездах, начались, говорит Григорий Богослов, прощальные речи, проводы, упрашивания остаться, рыдания, объятия, слезы. Василия и Григория окружила толпа друзей и

сверстников, между ними были некоторые и из учителей; те и другие уверяли, что ни под каким видом не отпустят их из Афин, и после просьб и убеждений прибегли даже и к мерам принудительным. Григорий не мог отказать таким живым и искренним выражениям душевной к нему приязни. Василий остался непреклонным, и удерживавшие против воли согласились на его отъезд. Он возвращался, по словам Григория Богослова, как корабль, столько нагруженный ученостью, сколько сие вместительно для человеческой природы. Но при всем этом он хотел еще ознакомиться с философией Евстафия, вероятно, ученика Ямвлихова, своего соотечественника; впрочем, не нашел его ни в Константинополе, ни в Кесарии и принужден был отказаться от своего желания¹⁴.

По возвращении в дом родительский Василию самому предстояло теперь звание учителя: и Кесария, и Неокесария убедительно просили Василия принять на себя образование юношества. Из Неокесарии явилось к ученику Ливания с этим предложением посольство из почетных граждан; все, толпою окружив его, употребляли всевозможные убеждения, высказывали многие и очень лестные обещания, но он не принял предложений. Отечественному же городу он не мог отказать в подобной просьбе; платя дань миру, дал несколько публичных чтений в кесарийской школе, и эти чтения сопровождались шумными рукоплесканиями. Но после этих опытов блистательного красноречия родная сестра Василия, строгая девственница и подвижница Макрина, стала думать, что афинская ученость породила в ее брате излишнее о себе мнение; в надежде смирить это самомнение она вместе с матерью поспешила оторвать брата от обольстительного, по ее мнению, поприща. Отец Василия скончался года за три до возвращения Василия из Афин; внушения любимой старшей сестры, подкрепляемые советом матери и именем почившего отца, должны были сильно подействовать на душу Василия, да и сам по себе он не имел расположения жить для зрелища или напоказ и не дорожил рукоплесканиями учеников и слушателей. Итак, вскоре отказался он от публичных чтений, а вскоре за сим

поспешил очистить себя от всех грехов, приняв Святое Крещение, вероятно, от кесарийского архиепископа Диания.

Образ жизни и занятий после крещения предначертан был по взаимному совещанию с Григорием еще в Афинах. Именно еще здесь они изъявили решительное желание по возвращении из Афин посвятить себя монашеской жизни в какой-нибудь пустыне и никогда не разлучаться друг с другом. Теперь надлежало только позаботиться об исполнении обещания, высказанного другу. Но Григорий, сверх всякого ожидания, прислал письмо, в котором читались такие слова: «Признаюсь, изменил я обещанию жить и Любомудрствовать вместе с тобою, как дал слово еще в Афинах во время тамошней дружбы и тамошнего слияния сердец. Но изменил не добровольно, а потому что закон, повелевающий прислуживать родителям, превозмог над законом товарищества и взаимной привычки. Впрочем, и в этом не изменю совершенно, если ты будешь согласен на то же самое. Иногда я буду у тебя, а иногда ты сам благоволишь навещать меня, чтобы все было у нас общее и права дружбы остались равночестными»¹⁵. Тяжело было слышать о такой перемене мыслей, но нельзя было осуждать за нее, по уважению к долгу детей в отношении к родителям. Притом письменные сношения показали, что только на время отлагает Григорий исполнение своего обещания. Оставленный другом, Василий почел за нужное предварительно посетить палестинских и египетских пустынножителей для того, как сам говорит, чтобы научиться от них, как не заботиться о мирской жизни и не вдаваться душою ни в какое пристрастие¹⁶. Весь 357 год прошел в путешествиях уже не для научного образования, как прежде, но для изучения жизни подвижнической. Александрия, Фиваида, Килисирия, Месопотамия представили ему множество примеров изумительного самоотвержения, неутомимых молитв и подвигов любви. В его душе совершенно утвердилось желание подражать житию таких людей, каковы были сиявшие в то время в мире иноческом Пахомий, два Макария, Пафнутий и сонмы их сподвижников. К тому же он не терял еще надежды на то, что и Григория в непродолжительном времени привлечет на свою сторону. Но и рассказы о

впечатлениях, какие произвело на Василия путешествие по иноческим пустыням, не могли отклонить Григория от попечения о родителях, нуждавшихся в его содействии. Василий решился один принять на себя все заботы об устройении монастыря и предначатии подвижнической жизни, по примеру виденных им пустынножителей. Его беседы с неокесарийцами и каппадокийцами вскоре нашли ему подражателей и соучастников в образе жизни.

Глава II

Местоположение пустыни Василиевой. – Ответ Григория Богослова на приглашение в эту пустыню. – Занятия Василия в пустыне и отзыв Григория о здешней жизни. – Первые подвиги ревности Василия в борьбе с арианами. – Противодействие его замыслам Юлиана. – Посвящение Василия во пресвитера и письмо к нему по сему случаю Григория. – Огорчения Василию со стороны Кесарийского епископа. – Противодействие Василия арианам, покушавшимся ввести свою ересь в Кесарию. – Заботливость Василия о своих пасомых во время голода и о присоединении к Православной Церкви полуариан

В Понте, недалеко от Неокесарии и Черного моря, на диких берегах реки Ириса, в своих собственных дачах жили благочестивая Эммелия, мать Василия, и святая Макрина, сестра его, окруженные собором женщин, давших обет безбрачной жизни. Противоположная берегу гора, заросшая густым лесом, представляла все удобства для основания мужского монастыря. Здесь и поселился Василий с учениками, которые прежде других вняли его увещаниям и советам. Избранное место вполне соответствовало его желаниям. Поэтому в одном из писем к Григорию, живописно изображая свою пустыню, эту колыбель восточного монашества, он шуточно смеялся над Тиверином, местопребыванием Григория, загородным селением близ Назианза.

Вот извлечение из этого замечательного письма: «Пора уже мне удалиться в Понт, где напоследок, если угодно Богу, положу, может быть, конец своему скитанию. С трудом отказавшись от напрасных надежд, какие имел некогда на тебя, иду теперь в Понт учиться, как жить. Здесь, конечно, указывает мне Бог место, в точности соответствующее моему нраву. Это высокая гора, покрытая частым лесом, на северной стороне орошаемая холодными и прозрачными водами, но под горою стелется покатая долина, непрестанно утучняемая влагами из горы. Кругом долины сам собою выросший лес из различных

всякого рода деревьев служит ей как бы оградой. С двух сторон прорыты глубокие овраги, а сбоку река служит также непрерывной и неприступной стеной. поскольку же гора тянется в обе стороны и луковидными изгибами примыкает к оврагам, то доступы в подгорье заграждены. Один только есть в него вход, которым владеем мы. За местом нашего жительства есть другой гребень, возвышенную свою вершину поднимающий над горою, и с него вся вершина разворачивается перед взором. С высоты можно видеть и текущую мимо равнины реку; эта река, будучи быстрее всех мне известных, свирепеет несколько при соседнем утесе и, отражаясь от одного, кружится в глубоком водовороте, чем доставляет мне и всякому зрителю весьма приятный вид; в пучинах своих она питает и неисчислимое множество рыб. Нужно ли говорить о земной прохладе, о ветерках с реки? Множеству цветов и певчих птиц пусть дивится кто другой, а у меня нет досужего времени обращать на это внимание. Из всего, что могу сказать о своем убежище, наиболее важно то, что, по удобству положения будучи способно произращать всякие плоды, для меня оно возвращает 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. Ибо сверх всего прочего здесь водятся и звери, впрочем, не медведи или волки, как у вас в Тиверине; нет, здесь живут стада оленей, диких коз, зайцы и тому подобное. Поэтому рассуди, какой опасности подвергся бы я, скудоумный, если бы подобное убежище упорно вздумал променять на Тиверин – эту земную пропасть»¹⁷. Такое поэтическое описание ясно свидетельствует о глубоком сочувствии автора «Шестоднева» к красоте местоположений, но не могло привлечь Григория. Григорий хотя и сильно желал побывать в пустыне Василиевой, но, взаимно шутя над разборчивостью мест, подавал вид, что письмо Василиево несколько показалось ему странным. Григорий писал, что положение места немного значит для него и не может произвести в душе его сколько-нибудь влечения к тому, чтобы жить в Василиевой пустыне, пока не узнает он чего-нибудь о тамошнем образе жизни и препровождении времени¹⁸.

Кроме сего, Григорий позволил себе посмеяться над описанием выбранного места для монастыря. Вот его собственные слова: «В правду или в шутку ты смеешься и чернишь все наше... я же буду дивиться твоему Понту и понтийскому сумраку, этому жилищу, достойному беглецов, этим висящим над головой гребням и диким зверям, этой лежащей внизу пустыньке или кротовой норе с почетными именами обители, монастыря и училища, этим лесам диких растений, этому венцу стремнистых гор, которым вы не увенчаны, но заперты. Буду дивиться тому, что в меру у вас воздух и в редкость солнце, которое как бы сквозь дым видите вы, понтийские киммерийцы, люди бессолнечные, не на шестимесячную только осужденные ночь, но даже никогда в жизни не бывающие без тени, люди, у которых целая жизнь – одна длинная ночь. Река у вас велика и стремительна, непереходима, мутна и негодна для питья, в одном только снисходительна – что не уносит вашей обители, когда горные потоки и ненастья приводят ее в ярость. Не выхваляй мне и тех луковидных изгибов, которые больше подавляют, нежели ограждают подход в ваше подгорье, не хвали мне и этих провевающих ветерков, и этой земной прохлады, которые освежают вас, утомленных до омрачения, не хвали и певчих птиц, которые хотя воспевают, но голод, хотя порхают, но в пустыне. Никто к вам не заходит, разве для того, как говоришь ты, чтобы погоняться за зверями, присовокупи же к этому: и посмотреть на вас, живых мертвецов...»¹⁹ Так дружески и простосердечно осмеивал сначала св. Григорий местоположение Василиева монастыря. Но занятия Василия имели высокую важность, и он с твердой уверенностью ожидал от устройства своей пустыни великих и благотворных последствий и для себя, и для других. Если бы он вздумал устроить монастырь в летах старческих, после того как почувствовал или утомление от трудов по делам обширной митрополии, или крайнюю суетность земной славы и почестей, с которыми и тогда соединялось высокое служение архиерейское, если бы в то время принял за устройство монастырей, то стремление его к аскетизму было бы не так удивительно. Но Василий всю душою предался заботам о заведении

монастырского братства по особому чину в летах еще юношеских и немедленно по совершении ученых путешествий во все знаменитые школы, после блистательного окончания курса наук. Посему нельзя не благоговеть пред таким основателем монастырской общины. В своей пустыне св. Василий занимался часто и учеными трудами, каково изъяснение Писания и чтение предшествовавших ему по времени отцов и писателей церковных, о чем свидетельствует составленная в это время книга под названием «Добротолубие». А это еще более может мирить историков с взглядом Василия на аскетическую жизнь. Если бы он искал уединения из одной любви к подвижничеству, то нельзя было ничем объяснить несоразмерности его всестороннего образования с избранным родом жизни. Но теперь это затруднение совершенно исчезает.

Василий не провел еще и трех лет в своей пустыне, как «эта лежащая внизу пустынька», по выражению Григория Богослова, эта «кротова нора»²⁰ получила уже почетные названия обители, монастыря, училища. Уже эти одни названия приводят к мысли, что к концу трехлетних своих аскетических подвигов Василий успел собрать вокруг себя большое количество людей, которые хотели подражать его образу жизни и руководствоваться его наставлениями. Не довольствуясь тем, что многие из каппадокийцев изъявляли готовность разделять с ним подвижнические труды по одному слуху о его образе жизни, Василий, по словам Руфина, и сам обтекал многие села и города и своей вдохновенной проповедью воспламенял ленивых и беспечных понтийцев до такого самоотвержения, что они наперерыв повергали пред своим учителем часть своих имений, оставляя все мирские почести, и давали обет жить только для Бога. Множество учеников, приходивших в пустыню к Василию, побудило его положить начало жизни киновитов, то есть таких монахов, которые, в отличие от эремитов (уединяющихся), жили бы в сообществе друг с другом и могли оказывать пособие друг другу. Новое письмо Василия к Григорию, где основатель понтийской пустыни довольно подробно изложил правила подвижнической жизни, принятые им

для монастыря, описал внешнюю жизнь своих подвижников и напомнил о пользе уединения, чтения Писаний и молитвы, подействовало на Григория гораздо сильнее; он захотел посмотреть вновь устроенный монастырь и, посетив Василия с его братством, не мог отыскать достойных похвал введенному здесь образу жизни. Вот собственное его признание в том: «Что прежде писал я о понтийском препровождении времени, то была шутка, а не правда. А что пишу теперь, то уже очень правда. Кто меня устроит по месяцам прежних дней, в которые я увеселялся с тобою злостраданием? Кто даст мне сии псалмопения, бдения и молитвенные к Богу преселения? Кто даст жизнь как бы невещественную и бесплотную? Кто даст согласие и единодушие братий, которых ты ведешь на высоту и к обожению? Кто даст соревнование и поощрение к добродетели, которое мы ограждали письменными уставами и правилами? Кто даст поденные и ручные работы – переноску дров, тесание камней, сажание и поливание растений? Кто даст этот золотой явор, под которым сиживал не царь пресыщенный, но монах изнуренный, который насадил я, напоил Аполлос или твоя пречестность, а возрастил Бог к моей чести, чтобы сохранился он у вас памятником моего трудолюбия? Легче пожелать всего этого, но не так легко получить сие. Охраняй же меня своими молитвами, чтобы не рассеяться мне понемногу, как рассеивается тень с преклонением дня. А я тобою дышу более, нежели воздухом, и тем единственно живу, что бываю ли с тобою вместе или отдельно, но мысленно всегда неразлучен»²¹. Так сильно желал св. Григорий поселиться в пустыне Василиевой и подчиниться всем правилам его обители. Это тем удивительнее, что угощение, предложенное Григорию при посещении Василия, было очень скудное и что он разделял здесь с Василием труды невысокие и даже такие, которые не называют благородными. Хижина, в которой жил Василий, не имела ни порядочных дверей, ни огня, ни кровли; это был, по выражению Григория, кров без крыши и дверей, очаг без огня и дыма и стены, высушенные на огне. За трапезой подавалось, правда, и горячее какое-то кушанье, но с таким хлебом, по кускам которого, от крайней его черствости или сухости, зубы

сначала скользили, а потом взяли в них и с трудом вытаскивались, как из болота. Все это слова самого Григория. Следствием же сего сухоядения были такие страдания, от которых если бы не избавила дорогого гостя великая нищелюбига, мать Василия, и не принесла с собою более вкусных и питательных печений, то можно было бы опасаться за здоровье юных друзей-подвижников. Кроме общих молитв, чтений Священного Писания, ученых трудов были и другие занятия: переноска дров, тесание камней, сажание и поливание; в придачу к этому на собственных же своих плечах Григорий и Василий возили в огороды телегу, величиною с гору, а эта телега наполнена была навозом. Все эти обстоятельства, конечно, достаточно характеризуют направление Василия, занятого устройством своей обители. Если припомним, что его правила для иноков стали впоследствии законом для всего монашества восточного, то ясна будет и причина, почему с такою подробностью собраны здесь сведения о занятиях св. Василия по окончании курса наук в Афинах.

Сколь ни приятны были для Василия заботы об устройстве монастыря, но по нуждам Вселенской Церкви он должен был прерывать пустынные занятия и предпринимать отдаленные путешествия даже за пределы своего отечества. Весьма вероятно, что юного пустытника посещали в его уединении некоторые епископы, отправлявшиеся на Соборы по случаю различных смут церковных. Они сообщали ему достоверные известия о современном состоянии Православия, о замыслах ариан и вызывали его на борьбу с врагами, возмущавшими покой Церкви. Так, он еще в качестве чтеца церкви Кесарийской присутствовал на том самом Константинопольском соборе в 360 году, на котором усиленно подвизался за Православие св. Иларий Пиктавийский, и, подобно Иларию, не только в Константинополе, но и в окрестностях его, Халкидоне и Гераклее, с искусством и силою защищал истину в спорах с еретиками. Как сильно ревновал он теперь о чистоте веры и как глубоко понимал догматы ее, видно и из того, что по возвращении с собора [Василий] прервал общение со своим епископом Дианием, подписавшимся под двусмысленным

арианским символом веры. Естественно, можно было опасаться, что подобное действие сочтено будет непокорностью и даже возмущением против епископа; но ревность по истине не позволяла Василию принимать на себя ложный вид. После обличения епископа в неправославии он не находил удобным жить среди своего братства. Посему он удалился на короткое время в Назианз, но и отсюда вразумлял своих понтийских иноков посланиями, в которых излагал истинное учение о спорном догмате; важнейшее же сочинение, написанное около этого времени, было опровержение апологии Евномиевой, это самое лучшее пособие для тогдашних христиан в споре с арианами. Поэтому-то и говорит Созомен, что Василий еще в царствование Констанция славился как ревностный защитник Православия от последователей Ария.

В царствование Юлиана²² Василий, по свидетельству того же Созомена, ходя везде, всенародно и открыто убеждал христиан держаться своих догматов, не оскверняться языческими жертвами и возлияниями и ни во что вменять даруемые от царя почести. Из этих сказаний Созомена о Василии можно с вероятностью заключить, что Василий и по возобновлении своего общения с епископом Дианием не мог подолгу жить в своей мирной обители, хотя ожидал и искал здесь полного успокоения. Частые отлучки из монастыря действительно были необходимы по тогдашним обстоятельствам. Юлиан в наказание за разрушение языческого храма Счастья наложил на христиан кесарийских тяжкую пеню и всех клириков приказал внести в список областного войска, в котором служба почиталась самой убыточной и низкой²³; кроме сего, он с клятвой угрожал, что, если кесарийские христиане не воздвигнут капище, он не согласится оставить головы на их плечах. Зная обо всем этом, свт. Василий и письменно уверял друзей своих, что замыслы отступника скоро разрушатся, и сравнивал его возвышение с болиголовом или волчьим корнем и другими ядовитыми растениями, которые недолго цветут и скоро засыхают.

Чем сильнее заботился Василий о распространении монашества, чем ревностнее противодействовал замыслам и

ариан, и Юлиана, тем с большей надеждой смотрел на него преемник Диания Евсевий, особенно при новых покушениях ариан при Валенте²⁴. Несмотря на желание Василия проводить жизнь в своей уединенной пустыне, в 364 году Евсевий рукоположил Василия в пресвитера и заставил его жить при своем архиерейском доме. Состояние духа Василиева после этого разлучения с пустынею было так беспокойно, что нужно было утешение со стороны друзей. И Григорий Назианзин не замедлил утешить новопоставленного пресвитера. Он писал Василию следующее: «И ты взят в плен, как и я, включен в список; оба мы принужденно возведены на степень пресвитерства, хотя добивались и не этого, ибо достовернее всякого другого можем засвидетельствовать мы друг о друге, что нам по сердцу любомудрие тихое, которое держится низу. Но хотя, может быть, и лучше было бы, если бы не случилось с нами этого, однако же, поскольку случилось это, надобно терпеть, особенно приняв во внимание время, которое у нас развязало языки многим еретикам; надобно терпеть и не посрамить как надежду возложивших на нас свое упование, так и собственную жизнь свою»²⁵. Действительно, Василий покорился призванию и все свои силы посвящал трудам пресвитерского служения, особенно проповеданию слова Божия; его Беседы на Шестоднев, на псалмы и другие относятся к этому именно времени. В сане пресвитера не оставил Василий попечения и об иноках, им собранных, как это видно из наставительных к ним писем; но кроме сего у него было много и других забот, по которым он отказывался теперь даже от переписки с прежними друзьями. А при этом на новом поприще он скоро приобрел себе такое уважение, каким не пользовался и сам архиепископ, еще не довольно опытный в делах церковных, так как он избран был на престол Кесарийский из оглашенных. Но едва прошел год его пресвитерства, как епископ Евсевий, находившийся в подозрении у народа, завидуя славе Василия, стал притеснять и оскорблять его. Охлаждение любви между епископом и пресвитером было весьма заметно и для посторонних. Иноки приняли сторону своего настоятеля и отваживались на самое опасное дело,

замышляли отделиться от своего епископа, отсеки и немалую часть народа из низкого и высокого сословия. Желая предотвратить такое возмущение, Василий, по совету Григория Богослова, вместе с ним предался бегству и удалился из Кесарии в свою мирную пустыню²⁶.

Слух о том, что император Валент ведет с собою арианских епископов, чтобы водворить и в Кесарии злочестивое учение, и письма Григория, отца Григория Назианзина, вскоре, впрочем, расположили Евсевия к примирению с Василием; желание примирения было так сильно, что Евсевий первый решился писать просительное и пригласительное письмо к обиженному пресвитеру. Но миролюбивый пустынный, узнав о перемене мыслей и расположения Евсевия, хотел совершенно победить любовь и великодушием своего врага; по совету Григория, Василий сам пришел в Кесарию прежде епископского приглашения. Возвращение его было как нельзя более кстати и вовремя, потому что скопище еретиков уже напало на Кесарийскую церковь и одни из них уже явились и производили беспокойство, а другие обещали явиться, много полагаясь на неопытность тогдашнего предстоятеля²⁷. Василий вскоре дал узнать им, как напрасна была их надежда. И в настоящем случае в распоряжениях и действиях Василия ревности об истине, по словам Григория Богослова, соответствовали твердость воли и благоразумие. Но в чем именно состояла деятельность Василия в продолжение этих пяти лет пресвитерского его служения, неизвестно. Указание на это заключается только в следующих общих выражениях друга Василиева. «Тотчас по узнании опасности, – говорит Григорий, – Василий отправляется со мною из Понта, делается добровольным сподобником истины и сам себя предает на служение матери Церкви... примиряется, подает советы, приводит в порядок воинство, уничтожает встречающиеся препятствия, преткновения и все то, на что положившись, противники воздвигли на нас брань. Одно приемлет, другое удерживает, а иное отражает. Для одних он – твердая стена и оплот, для других – «молот, разбивающий скалу» (Иер.23:29). С сего времени и церковное правление перешло к Василию, хотя

по кафедре занимал он второе место. Ибо был у предстоятеля всем добрым советником, правдивым предстателем, истолкователем Божия слова, наставником в делах, жезлом старости, опорой веры, самым верным в делах внутренних, самым деятельным в делах внешних. А в отношении его к Евсевию было какое-то чудное согласие и сочетание власти: один управлял народом, а другой – управляющим. Василий уподоблялся укротителю львов, своим искусством смиряя властителя, который имел нужду в руководстве и поддержке, потому что показывал еще в себе некоторые следы мирских привычек и не утвердился в духовном. Но много, – продолжает Григорий, – и других доказательств Василиевой заботливости и попечительности о Церкви; таковы: смелость Василия пред начальниками, как вообще пред всеми, так и самыми сильными в городе, его решения распрей, чрез употребления обратившиеся в закон; его предстательство за нуждающихся, большею частью в делах духовных, а иногда и в плотских; пропитание нищих; странноприимство; попечение о девах; чиноположение молитв (то есть, вероятно, литургия, известная под именем Василия Великого); благоукрашение алтаря и многое иное, чем только Божий воистину человек может быть полезным народу»²⁸.

Не в общих выражениях, но с подробностью рассказал Григорий только о подвиге благотворительности Василия во время пресвитерства при открывшемся сильном голоде. Это было в 368 году. Весь город изнемогал от постигшей засухи, ниоткуда не было ни помощи, ни средств к облегчению зла. Сам Василий яркими красками описал это общественное бедствие. Вот его слова: «Зима по сухости своей не имела обычной ей мокроты, но оковала льдом и иссушила всю влагу. Весна хотя показала теплоту, но не приобщила влажности. От сильной засухи земля расселась трещинами, обильные и не иссыхающие источники оскудели, потоки больших рек до того иссякли, что малые дети могли переходить их на своих ногах. В полях засеянных иные семена засохли до всхода, а другие, и дав зелень, жалким образом увяли от зноя; посему с наступлением обычных дней жатвы можно было сказать вопреки Евангелию

(Мф.9:37): делателей много, а жатвы нет ни малой. Земледельцы, сидя на нивах и сложив руки на коленях (обыкновенное положение сетующих), горько оплакивают напрасно потерянные труды свои, посмотрят на молодых детей и начнут рыдать, устремят взор на жен и зальются слезами, потрогают и пощупают сухие листья взошедших стеблей и громко зарыдают»²⁹. Всего несноснее в подобных случаях бесчувственность и ненасытность богачей. Они хотели извлекать прибыль из скудости, собирать жатву с бедствий. Василий в это время был обременен скорбью по случаю кончины своей матери, равных которой по достоинствам (как писал одному епископу) не видел в оставшихся; кроме сего, он был в изнеможении оскудевающих сил и только с часу на час ожидал неминуемого конца жизни; при всем этом Василий не оставил свою паству без утешения. Он собрал в одно место изнемогавших от голода, иных даже едва дышавших, мужей и жен, младенцев, старцев, весь жалкий возраст, (чрез служителей) приказал выставить котлы, полные овощей и соленых припасов, и своими руками раздал хлеб и похлебку большей части требующих и некоторым притом не погнушался омыть ноги, на угощение голодавших употребил большую часть имущества, оставшегося после матери; его благотворениями пользовались в сие время даже и дети иудеев. Вслед за этим угощением он сказал сильное и трогательное Слово, в котором доказывал, что оттого иссохла земля, что иссякла любовь и что немногие принимали участие с ним в церковных молитвах, да и из тех, которые приходили в церковь, многие зевали, непрестанно оборачивались и наблюдали, скоро ли псалмопевец окончит стихословие и скоро ли они освободятся из церкви, как из училища, и от молитвы, как от неволи. Так как увещание к благотворительности было подкреплено живым примером проповедника, то богачи после сего отворили свои житницы и доставили пропитание изнемогавшим от голода.

Св. Григорий Богослов в похвальном Слове Василию говорит только о пресвитерских трудах и заботах его, относящихся к кесарийской пастве. Письма же самого Василия содержат довольно ясное указание и на внешние сношения

церкви Кесарийской, предпринятые по его ревности и влиянию; эти сношения еще более объясняют то место из похвального Слова Василию, в коем сказано, что со времени примирения Евсевия с Василием церковь Кесарийская действительно перешла к последнему. Вот сведения, какие передает об этом предмете Василий в некоторых из своих писем. Еще в сане пресвитерском самым сильным и искренним желанием его было присоединение к Церкви тех полуариан, которые начинали искать союза с православными, когда увидели, что Валент никого не терпит, кроме ариан. Ему сильно хотелось еще соединить между собою разделенных взаимными недоразумениями и недоверчивостью православных архипастырей, каковы были Афанасий Александрийский и Мелетий Антиохийский, и утвердить союз между Восточными и Западными церквами. Известно, что западные в царствование Валента не оказывали восточным никакой помощи в борьбе с арианством, тогда как при их более деятельном содействии скорее можно было бы низложить ариан или по крайней мере ослабить их силу. Для первой цели Василию нужно было или отправиться самому, или послать доверенных на собор в Лампсак, куда собрались полуарианские епископы, для уничтожения определения того Константинопольского собора, бывшего в 360 году, на коем постановлено исповедовать Сына Божия, как хотелось полуарианам, только подобным Отцу по Писаниям. Василий избрал последнее; в Лампсак³⁰ отправились друг его Евстафий и многие другие, и они были напутствованы продолжительным рассуждением о вере, которое тогда же записано было скорописцами. Сведений о том, что во время пресвитерства было сделано для соглашения двух архипастырей, не осталось никаких. Но по отношению к последней цели, то есть вразумлению западных епископов, обстоятельства устроились так благоприятно для Василия, что друзьям его, трем епископам, поручено было войти в сношение с тогдашним папою Ливерием и просить помощи у западного императора. Вследствие сего общение с Римской церковью было получено и с радостью открыто на соборе Тианском,

который состоялся под председательством Евсевия Кесарийского. Но деяния сего собора не дошли до нас.

Глава III

Избрание Василия епископом Кесарийским. – Состояние церквей каппадокийских в это время. – Примирение с Василием дяди его и других епископов. – Письма Василия к епископам. – Усиление арианства. – Просительные письма о помощи к западным епископам. – Объяснение Василия с Модестом. – Прибытие в Кесарию императора Валента и беседа с ним Василия в алтаре. – Приговор к изгнанию Василия из Кесарии и отмена сего приговора. – Новые нападения ариан на церкви каппадокийские при наместнике Демосфене. – Усиленная просьба Василия к западным епископам о содействии Восточной Церкви в борьбе с арианами. – Причины, по которым не оказано было испрашиваемое содействие

К концу шестилетнего пресвитерского служения умер Кесарийский архиепископ Евсевий, и сам Василий подвергся такой тяжелой болезни, что ожидал себе скорой смерти. Посему вызывал к себе друга своего Григория только для того, чтобы передать ему свою последнюю волю. Но, сверх всякого ожидания, как только начали проходить болезненные припадки, епископы, собравшись в Кесарию по случаю смерти Евсевия, предоставили больному Василию полное управление Кесарийской церковью. Это было сделано главным образом по настоянию Назианзского епископа, отца Григориева. Впрочем, только завистники и самые порочные граждане неохотно соглашались на избрание Василия в епископа. Причина же, по которой они не изъявляли согласия, вовсе не заслуживала уважения, тем более что, возводя Василия в степень епископа, нужно было только *de jure* сделать его тем, чем давно уже он был *de facto*. Они указывали на болезненное состояние Василия. «Но вы избираете не борца, а учителя, – с силою отвечал на это епископам отец Григория Богослова. – Я уверен, что есть и другие, достойные предстоятельствовать у вас, но никого из уважаемых вами не могу предпочесть боголюбимейшему сыну нашему, пресвитеру Василию, мужу (говорю это пред свидетелем Богом), и в жизни и в учении

достигшему чистоты более всякого другого; он вполне способен противостоять нынешнему времени и преобладающему пустословию еретиков»³¹. И Евсевию Самосатскому тот же Григорий писал: «Если бы сподобились мы предоставить епископскую кафедру Василию, то знаю, что приобрели бы великое дерзновение пред Богом и сделали бы великое благодеяние пригласившему нас народу»³².

Действительно, самые события скоро для всех сделали явным, что предоставленное Василию высокое служение было делом не человеческой милости, но Божия промысления о Церкви. «Удостоенный председательства, Василий не только ничем не посрамил ни своего любомудрия, ни надежды вверивших ему служение, но еще оказывался, – по выражению Григория Богослова, – непрестанно превосходящим самого себя, потому что получил большой круг действий и при власти нашел больше предметов, где показать себя. Быть не худым, – продолжает Григорий, – или сколько ни есть и как ни есть добрым он почитал добродетелью частного человека, а в начальнике и предстоятеле, по его суду, и то уже порок, если он не оказывается постоянно лучшим и лучшим и если не соразмеряет добродетели с саном и высотой престола»³³. В письмах, писанных Василием во время его епископства, он нередко и в сильных выражениях упоминал о множестве дел и забот, обременявших его до расслабления сил. «Так много у меня дел, – говорит, например, в одном письме, – и так они необычайны, что нужно было бы вести ежедневную историю, которую... и составил бы я, если бы непрерывность событий не отвлекала меня от сего намерения»³⁴. В другом письме он пишет еще: «Велико число облегающих меня дел, тысячами забот объята у меня мысль, и только кратковременное отдохновение я могу улучшить от постоянных моих недосугов»³⁵. Но до нас дошли только отрывочные сведения о тех мерах, какие он употреблял для умирения недовольных им епископов, для прекращения беспорядков между кесарийским духовенством и для противодействия коварным замыслам ариан, которые нападали как на его митрополию, так и на другие Восточные церкви. Из изложения сих-то сохранившихся

сведений и складывается историческая жизнь Василия Великого как архиепископа Кесарийского.

Церкви, зависевшие от митрополии Кесарийской, по словам самого Василия, в начале его епископства находились почти в таком же худом состоянии, как и его тело³⁶. Недоброжелательные люди причинили ему много огорчений и даже произвели разделение в церкви Каппадокийской тотчас, как только удалились из Кесарии епископы, более других благопритествовавшие Василию, именно Евсевий Самосатский и Григорий Назианзский. Молва, неблагоприятная для Василия, быстро распространилась и в отдаленных странах, и вредные последствия угрожали не одному или двум, но целым городам и народам³⁷. Даже какой-то дядя Василия, епископ Григорий, не хотел иметь с ним общения. От епископа Воспория Василий получил известие о том, что некоторые обвиняли его в чрезмерной строгости к уклонившимся от Православия и клеветали на него, будто он, еще будучи священником, епископа своего Диания предал проклятию за то, что последний по неосторожности подписал еретическое исповедание веры. Известие это так обеспокоило Василия, что в следующую за тем ночь он не мог заснуть, по собственным его словам, ни на минуту. Другие же враги Василия называли его, напротив, слишком снисходительным к неправомыслящим, потому что он сближался с полуарианами. У Кесарийского архиепископа было в подчинении пятьдесят хореепископов. По тогдашним церковным правилам, они должны были с согласия архиепископа назначать на свободные вакансии клириков. Но они взяли на себя все полномочия и новому архипастырю даже не доносили о том, кого возводили на церковные степени; дозволяли пресвитерам и диаконам причислять к клиру людей недостойных – по пристрастию, по родству или по каким-нибудь дружеским связям. Были и такие хореепископы, которые брали деньги с рукополагаемых и называли это безгрешным, потому что брали деньги не до рукоположения, но по рукоположении³⁸.

Для примирения с недовольными епископами Василий, как писал Григорий Богослов в похвальном Слове Василию, не прибегал к угодливости или хитрости; он искусно умел

растворять твердость с уступчивостью. Когда нельзя было вступать с клеветниками в личное объяснение, он отражал неблагоприятные для себя толки и пересуды письмами или к тем лицам, которые доверяли нелепой молве, или к тем, которые распространяли ее. Особенно прискорбно было для Василия нерасположение к нему дяди его, епископа Григория, человека, во всех других отношениях благонамеренного³⁹. Враги Василия с удовольствием смотрели на это несогласие и говорили: «Если ближний его родственник не хочет иметь с ним общения, то несомненно, что есть к тому достаточные причины». Брат Василия Григорий Нисский, желая облегчить скорбь его, прибег к хитрости, как оказалось, очень невыгодной и опасной для Василия; именно: Григорий сначала сам доставил ему вымышленное письмо будто бы от их общего дяди, письмо, в котором высказывалось сильное желание примирения; потом со служителем прислал два также подложных письма, и в этих письмах мнимый дядя тоже изъявлял готовность на примирение со своим племянником. Василий принял первое письмо с чрезвычайною радостью, показывал его многим из друзей своих и благодарил Бога за радостное окончание неприязни. Известие об этом передано было и дяде Василия; но он, как и следовало ожидать, стал уверять, что не писал никогда письма Василию. Василий приведен был через это в большой стыд; из-за упреков, какие приходилось ему слышать по этому случаю, желал даже, чтобы расступилась под ним земля. И о других письмах также поздно было узнано, что они подложные. В таких обстоятельствах Василий сделал довольно резкий письменный выговор брату, а дядю убедительно просил назначить место и время для личного объяснения по этому делу⁴⁰.

Нужно было вразумить еще епископа Воспория; св. Василий в письме к нему раскрыл свои отношения к предместнику своему Дианию и требовал от клеветников доказательств на то, где, когда и при ком проклинал своего епископа. А монахиням, которые соблазнялись общением Василия с полуарианами, он чрез письмо же раскрыл и объяснил причины, почему заслуживают некоторого снисхождения люди, которые с отцами

Антиохийского Собора (269 года), бывшего против Павла Самосатского, не соглашались принять выражение «единосущный».

После свидания с Василием дядя действительно помирился с ним, а вслед за дядею и другие недоброжелатели начали сближаться с Василием, приносили свои извинения и сколько прежде оказывали вражды, столько теперь расположения и добровольно уступали его разуму, признавали добродетель его для себя недосыгаемой и сопротивление ему или отступление от него почитали отчуждением от Бога⁴¹. В это же, вероятно, время и те епископы, которые сначала негодовали и злословили Григория, епископа Назианзского, за благорасположение к Василию, извинялись пред Григорием, припадали к его коленам и, отложив ненависть, признали его своим патриархом, законодателем и судьей⁴².

В сношениях с хореепископами св. Василий в самом начале своего епископства показал такую твердость, которую в других редко можно встретить и при конце жизни. Уверившись в достоверности слухов касательно симонии, он написал окружное послание и в нем решительно угрожал хореепископам удалением от алтарей, если они и после этого окружного послания сделают что-нибудь подобное. В предотвращение своеволия священников, принимавших к себе в причт людей недостойных, Василий требовал от всех хореепископов, чтобы высланы были ему списки всех церковнослужителей сельских с означением, кем кто определен и какого рода жизни, и сам у себя завел подобный список, чтобы никому невозможно было приписать себя к клиру, когда захочет. Кроме сего, он предписал тщательно исследовать обо всех принятых дотоле церковниках, достойны ли они причетнических должностей, и недостойных исключить в число мирян; особенно же запрещал причислять к клиру кого бы то ни было без своего утверждения. Еще известно сделанное Василием подтверждение прежних церковных правил о том, чтобы лица духовного звания, вдовы или не вступившие в брак, не держали у себя ни под каким предлогом посторонних женщин (так называемых синизактов). Такие меры заботливости архипастыря об улучшении клира возвысили

духовенство кесарийское до такой степени, что соседние и отдаленные города просили у Василия священнослужителей для благоустройства своих Церквей и для назначения их на епископские кафедры. Так, епископ Иннокентий просил себе пресвитера из кесарийского клира⁴³. Сатальские граждане просили у Василия себе епископа, и он дал своего сродника, несмотря на слезы его прихожан и престарелой его матери⁴⁴. И св. Амфилохий Иконийский из кесарийского же клира просил кандидата на епископскую кафедру в Исаврии⁴⁵.

Бедствия, какие терпели православные от ариан, также причиняли много скорби Василию, хотя они касались не столько его митрополии, сколько других Восточных церквей. «Другие, – говорит Григорий Богослов, – смотрят только у себя под ногами, рассчитывают только, как бы свое было в безопасности, далее же не простираются и не могут выдумать или привести в исполнение ничего великого и смелого. Но Василий, хотя во всем другом соблюдал умеренность, в этом же не знал умеренности. Примечая, что наследие Божие приведено в худое положение, увлечено в тысячи мнений и заблуждений, он не признал достаточным в безмолвии оплакивать бедствие и к Богу только воздевать руки; напротив, вменил себе в обязанность и от себя привнести нечто и оказать какую-нибудь помощь; он не давал ни сна очам, ни дремания веждам и заботами изнурял останок плоти дотоле, пока не нашел врачевания злу»⁴⁶. В таких выражениях св. Григорий указывает на усиленную заботливость своего друга о низложении арианства за пределами своей митрополии. Дошедшая до нас переписка Василия Великого с восточными и западными епископами по сему делу еще более уясняет глубокий смысл выражений Григория. По свидетельству сих писем, вот в чем состояло худое положение православных на Востоке: «Ариане так усилились, – говорит Василий, – что предстоятели правого учения во всех епархиях по клеветам насильственно лишаются своих церквей и повсюду, от пределов Иллирика до Фиваиды, свирепствует зловредная ересь. И председательство явно предлагается в награду за нечестие, так что кто произносил более тяжкие хулы, тот предпочтительнее избирался на

епископство в народе; исчезла сановитость священническая, мало людей, пасущих стадо Господне разумно; сбереженное для бедных честолубцы непрестанно тратили на свои удовольствия и на раздачу подарков»⁴⁷. Тогдашний император Валент, по выражению Григория Богослова⁴⁸, скрежетал зубами на Церковь, принимая на себя львиный образ, рычал как лев и для многих был неприступен. Уже первые опыты отважности сего царя, покровителя ариан, были: изгнание, описания имуществ, явные и скрытые советы, принуждения за недостаточностью убеждений; сожжение пресвитеров на море, обагрение бескровной жертвы кровью людей и оскорбление стыдливости дев. В саму Кесарию в 371 году⁴⁹ явился арианский епископ, славившийся ученостью Евиппий; опасались прибытия еще единомысленных с ним епископов из Армении и Киликии. Письменные сношения Василия с друзьями при дворе императора Валента не имели успеха; придворные отвечали только, что надобно благодарить Бога и за то, что состояние Православия еще не хуже. Итак, св. Василий придумал следующие, по словам Григория, весьма спасительные средства: «Сколько мог, углубившись в себя самого и затворившись с Духом, напрягает все силы человеческого разума, перечитывает все глубины Писания, делает возражения еретикам, борется и препирается с ними, отражает их чрезмерную наглость; к одним идет сам, к другим посылает, иных зовет к себе, дает советы, обличает, запрещает, угрожает, укоряет, защищает народы, города, людей частных; тех, которые были под руками, низлагает вблизи разящим оружием, а тех, которые находились вдали, поражает стрелами писем, вообще придумывает все роды спасения и врачует всех»⁵⁰. Одним из этих родов спасения было сношение с Западными церквами, которое Василий начал еще в звании пресвитера и которое еще тогда почитал надежным способом уврачевания зла. Незадолго пред тем западные епископы успели низложить сильных защитников арианства, епископов венгерских Валента и Урзация и Авксентия Медиоланского. Потому можно было почти с уверенностью рассуждать, что если только западные захотят, то могут расположить в пользу Православия на Востоке своего

императора и чрез него подействовать на Валента, который со дня на день усиливал гонения против православных. Склонять западных к тому, чтобы они убедили своего императора к покровительству православным, всего лучше было св. Афанасию Великому, который уже пользовался особенным уважением на Западе. И Василий убедительнейше просил св. Афанасия принять на себя это дело. Когда большая часть восточных епископов изъявили согласие на сношение с Римской церковью, Василий признал за лучшее в дополнение к письму св. Афанасия и от себя написать письмо папе Дамасу; в этом письме он усердно просил папу прислать на Восток людей опытных и кротких для вразумления упорных еретиков⁵¹. Но результат посольства не соответствовал ожиданиям. Папа не удостоил Василия даже ответа. Вместо требуемых епископов прислан был только диакон Савин с частными письмами к Василию от епископов иллирийских, италийских и галльских и с известием об определении незадолго пред тем бывшего Римского собора⁵², которым отвергались все другие символы веры, кроме православного Никейского. Приличие требовало, чтобы кто-нибудь, от общего собрания посланный, доставил западным епископам вторые письма, и Василий, вероятно по поручению свт. Мелетия Антиохийского, от лица тридцати двух епископов восточных написал уже к западным епископам вообще, а не к папе трогательное послание; в сем письме он настоятельно просил своих собратий западных прислать несколько доверенных людей для составления общего с ними Собора, который бы мог примирить разномыслящих самым большинством голосов. В послании было сказано: «Просим вас возбудиться ревностью по истине и состраданием к нам; просим вас облечься *во утробы щедрот*, отложить всякое медление, принять на себя труд любви и не брать в расчет ни дальности пути, ни домашних недосугов, ни других человеческих препятствий, пока хранится еще след древнего устройства. Прежде нежели постигло Церкви совершенное крушение, поспешите к нам, поспешите же, ей, ей; просим вас, искреннейшие братья. Да подвигнется к нам братское ваше сердоболие, да прольются слезы сострадательности. Не

пренебрегите тем, что половина вселенной погружена в заблуждение»⁵³. Но это письмо очень не понравилось западным, как выражается св. Василий, любителям точности, и на следующий год прислано было обратно без всякого исполнения и ответа⁵⁴. Хотя папа Дамас, по словам блж. Феодорита, был украшен всеми видами добродетелей, св. Василий недалек был от мысли причину безуспешности посольства приписать надменности Римского епископа, и после сего он уже не считал нужным повторять пред ним свою просьбу. «Что нужно, – говорил Василий, – о том было уже писано прежде, а писать излишнее совершенно напрасно. Беспокоить же об одном и том же несколько раз не смешно ли будет?» Поэтому он только советовал западным принимать не без разбора в общение с собою всех приходящих с Востока и не доверяться всякому, кто под видом Православия пишет свое изложение веры⁵⁵.

Но хотя обширная переписка св. Василия с западными епископами не вполне достигала желанной цели, зато собственный его пример твердости в исповедании веры не остался без подражания и приобретал ему более и более друзей между ревнителями Православия. В 371 году прислан был в Кесарию первый сановник империи, префект Модест, единственно для того, чтобы расположить Василия к общению с арианами, в противном же случае изгнать его из Кесарии; но все наперед рассчитанные угрозы и лживые обещания нимало не поколебали твердости Кесарийского епископа. Это объяснение Василия с префектом есть такой подвиг веры, для которого у других, облеченных даже высшей гражданской властью, в подобных случаях не доставало силы воли и непреклонного дерзновения. Так, позднее, когда военачальник Гайна просил у императора Аркадия для единоверных ему ариан особой церкви в Константинополе, Аркадий готов был по малодушию уступить этому требованию; только совет и настояние Златоуста спасли императора от унижения⁵⁶. Но и св. Златоуста могло воодушевлять в этом деле святой ревности, между прочим, сказание о Василии⁵⁷. Василию же в настоящем случае нужно было обладать еще большею силою воли и непреклонностью

характера. От него с львиной яростью требовал быстрого ответа самый приближенный сановник государя, с уверением, что вслед за ним явится с тою же целью преклонить Василия на сторону ариан и сам император. Как же отразил требование префекта Василий? Вот сказание об этом друга Василиева Григория Богослова⁵⁸: «“Что с тобою сделалось, Василий, – говорил префект, не достаивая даже назвать его епископом, – как ты дерзнул восстать против самодержца и один больше всех упрямиться? Для чего не держишься одной веры с царем, когда все другие склонились и уступили?” – “Не могу поклониться твари, – отвечает Василий, – будучи сам Божия тварь”. – “Но что же мы, по твоему мнению? – спросил правитель. – Почему не важно для тебя присоединиться к нам и быть с нами в общении?” – “Вы – правители, – отвечал Василий, – и не отрицаю, что правители знаменитые, однако же не выше Бога. И для меня важно быть в общении с вами; впрочем, не важнее, чем быть в общении со всяким другим из подчиненных вам, потому что христианство определяется не достоинством лиц, а верою”. Тогда правитель пришел в волнение, сильнее воскипел гневом, встал со своего места и начал говорить с Василием суровее прежнего. “Что же, – сказал он, – разве не боишься ты власти?” – “Нет, что ни будет и чего ни потерплю”. – “Даже хотя бы потерпел ты отнятие имущества, изгнание, истязание, смерть?” – “Ежели можешь, угрожай иным; а это нимало нас не трогает”. – “Как же это и почему?” – спросил правитель. – “Потому, – отвечает святитель, – что не подлежит описанию имуществ кто ничего у себя не имеет; разве потребуешь от меня и этого волосяного рубища и немногих книг, в которых состоят все мои пожитки. Изгнания не знаю, потому что не связан никаким местом; и то, на котором живу теперь, не мое, и всякое, куда меня ни кинут, будет мое. Лучше же сказать, везде Божие место, где ни буду «я пресельником и пришлецем» (Пс.38:13). Смерть же для меня благодетельна: она скорее препешлет к Богу, для Которого живу и тружусь, для Которого большею частью себя самого я уже умер и к Которому давно поспешаю”. – Правитель, изумленный сими словами, сказал: “Так и с такою свободою никто доселе не говаривал передо

мною”. – “Может быть, – отвечал Василий, – ты не встречался с епископом: иначе, без сомнения, имея дело о подобном предмете, услышал бы ты такие же слова. Ибо во всем ином, о правитель, мы скромны и смиреннее всякого, это повелевает нам заповедь, и не только пред таким могуществом, но даже пред кем бы то ни было не поднимаем брови; а когда дело о Боге и против Него дерзают восставать, тогда, презирая все, мы имеем в виду одного Бога. Огонь же, меч, дикие звери и терзающие плоть когти скорее будут для нас наслаждением, нежели произведут ужас. Сверх этого оскорбляй, грози, делай все, что тебе угодно, пользуйся своею властью. Пусть слышит о сем и царь, что не покоришь себе нас и не заставишь приложиться к нечестию, какими ужасами ни будешь угрожать”. – “Император хочет немногого, – были предпоследние слова префекта Модеста⁵⁹; – он хочет только, чтобы исключено было из символа слово *единосущный*”. Но святитель решительно сказал: “Царю стать членом Церкви – это весьма важно, но допустить исключение в изложении веры хотя бы одного слова или прибавление и даже переменить порядок в написанном никак не соглашусь”»⁶⁰.

Вскоре прибыл в Кесарию сам Валент. Модест донес ему: «Побеждены мы, царь, настоятелем этой церкви: это муж, который выше угроз, тверже доводов, сильнее убеждений»⁶¹. Император как бы не хотел верить и для привлечения Василия на свою сторону присылал еще к нему многих из придворных, и людей военного звания, и исполняющих должность судей, и женских приставников, и главного своего повара Демосфена, который грозил убить архипастыря своим поварским ножом. Но все эти послы должны были сознаться, что твердость архипастыря непреодолима. После сего царь показал столько благоразумия, что никак не соглашался употребить открытую силу против архиепископа, несмотря на совет царедворцев, и искал только случая переговорить с Василием лично. Наступил праздник Богоявления, в который Василий совершал богослужение в своем соборном храме. В Кесарии не было арианских храмов. Посему и император со своею свитою вошел в православную церковь и присоединением к народу показывал

вид некоторого единения с ним в вере. Когда же слух Валента как громом поражен был начавшимся песнопением, когда Валент увидел море народа, а в алтаре и близ оно не столько человеческое, сколько ангельское благолепие, тогда пришел в изнеможение; и взор и душа его покрылись мраком и пришли в кружение. При всем этом он сам понес к Божественной трапезе дары, вероятно золотые сосуды, но никто из клира не прикасался к ним, потому что не знал, примет ли их от еретика архипастырь. Царь до того смутился, что не мог твердо стоять на ногах, и если бы один из служителей алтаря не поддержал его, то произошло бы падение государя, достойное слез. При таком смущении он сделался вовсе неспособным вступить в беседу с Василием и, таким образом, вышел из храма ни с чем. Для вознаграждения первой неудачи нужно было в другой раз посетить православную церковь. В это время Василий не служил, пригласил императора в алтарь, где стоял сам, и много говорил ему о Божественных догматах⁶². Царь с довольным вниманием слушал слова святителя и хвалил его за мудрость и благолепие в священнослужении. Только бывший тут между прочими сановниками царский повар Демосфен укорил вселенского учителя за то, будто он допустил в речи какой-то варваризм. На такое замечание Василий ответил сначала только улыбкою, а потом, когда заметил, что Демосфен начал сердиться и чем-то угрожать ему, сказал: «Твое дело заботиться о приправах к похлебкам, а не постановлять Божественные догматы»⁶³. При этом свидании Валент не только не обнаружил никакого нерасположения к Василию, но, по свидетельству Феодорита, был даже восхищен беседою Василия. И Григорий Богослов, бывший при этой беседе, засвидетельствовал, что этой беседой Василия с Валентом остановлена большая часть обид, какие дотоле наносимы были православным.

Но твердость и постоянство не были достоинствами сего государя. По настоянию арианских епископов и своих придворных Валент чрез несколько времени решился было подписать приговор об изгнании Василия. Уже назначена была для приведения в исполнение царского указа следующая ночь, приготовлена была колесница, враги рукоплескали,

благочестивые унывали, а друзья Василия с глубокою скорбью смотрели на его спокойное приготовление к отъезду⁶⁴. Осужденный на изгнание, по словам Григория Богослова, он о том только позаботился, что одному из провожатых сказал: «Возьми записную книжку и следуй за мной». В это самое время единственный сын императора Галат заболел горячкою, и так сильно, что не помогали ни врачевства, ни молитвы арианских епископов. Нельзя было не признать в этом происшествии действия наказующей руки Божией. Император хотя со стыдом, но вынужден был пригласить к себе Василия. Василий пришел, не отговариваясь, как сделал бы другой, и тотчас с его приходом горячка в больном уменьшилась. Святитель обещал и совершенное выздоровление, но только в том случае, если над больным совершат крещение православные. Но условие не было принято, и младенец умер. Это событие так сильно подействовало на Валента, что он немедленно отменил приговор об изгнании. Вскоре приключилась тяжкая болезнь и с префектом Модестом. Но этот с большим доверием прибег к молитвам святителя и получил полное исцеление. Слух об этих событиях увеличивал славу архипастыря и усиливал к нему расположение не только паствы, но и тех епископов, которые прежде не соглашались на предполагаемое им сношение с Западной Церковью. По этим действиям Василия можно судить, как много истины в следующих словах Василия о самом себе: «Поставлен я у всех на виду; подобно подводным камням, выдавшимся из моря, на себя принимаю ярость еретических волн, и они, разбиваясь о меня, не затопляют того, что за мною»⁶⁵.

Только чрез четыре года ариане решились сделать новое нападение на церкви Кесарийской митрополии. Но и в это время бдительный архипастырь верно предусмотрел приближавшуюся опасность и для отражения ее принял все возможные меры (см. письмо к халкидянам в 375 году). «Пожар, опустошивший большую часть Востока, – писал теперь Василий в одном письме, – подвигается уже к нашим пределам и, попалив все в окрестности, усиливается коснуться церквей Каппадокийских, у которых доселе вынуждал слезы только дым,

достигавший из соседних стран»⁶⁶. Оправдание этим словам опасливого предчувствия вскоре представили следующие события. В первые годы епископства Василия в Каппадокии был правитель Илия, который был истинным стражем правды, был доступен обиженным, страшен преступникам закона, равно и бедным и богатым, и, что всего важнее, возвратил христианству древнюю его честь (утраченную при Юлиане Отступнике). Но по навету ариан высшие гражданские должности Валент давал только врагам Православия. Посему и этот правитель скоро лишен был своей должности, а на его место назначен Демосфен, человек, о котором Василий почитал справедливым в одном письме употребить такие выражения: «Прибыл к нам наместник – это первое и величайшее зло из всех зол для Каппадокии». Он не имел никакого усердия к делам веры и не занимался ими, но столько любил еретиков, сколько ненавидел православных. Среди зимы собрал он в Галатии сонмище людей безбожных и низложил там православного епископа Ипсия, а на место его поставил Екдикия. По жалобе одного ничтожного человека велел привести к себе под стражей Григория Нисского и, несмотря на просьбы о нем всей Кесарийской церкви, назначил на его место, в епископы Нисс, невольника, купленного за несколько оболлов, по своим нравам и вере сходного с Анисием и Екдикием, которых Василий называет развращенными и подлыми. Дыша яростью и убийством, Демосфен по возвращении из Галатии причислил всех священнослужителей Церкви к ведомству городской думы. В Севастии несколько дней он делал заседания, занимаясь разбором граждан, и тем, которые были в общении с православными, поручил исправление более обременительных, чем выгодных должностей, а приверженцев Евстафия Севастийского (полуарианина, как увидим после) отличал самыми высокими почестями. Под его же влиянием приведены были в расстройство и дела никопольские⁶⁷. По смерти Феодота, митрополита Армянского, Василий прикладывал все старания, чтобы переместить на кафедру Никопольскую (в Армении) Евфрония, епископа Колонийского. Но, как клир и граждане колонийские неохотно расставались со своим

любимым епископом, арианские епископы успели завладеть Никополем и рукоположили туда жалкого Фронтон, священника никопольского же, который с такой жестокостью и насилием оскорблял православных, что последние, особенно священники, должны были искать для себя спасения в бегстве⁶⁸. Около сего же времени ариане сожгли несколько обителей православных монахов. В таких обстоятельствах Василий считал долгом утешить никопольцев и написал несколько писем к друзьям своим, служившим при дворе Валента, о том, чтобы своим предстательством они обуздали столь неистового человека, каков был Фронтон. Но некоторые из придворных ответили⁶⁹, что Валент, находясь в Антиохии, намеревался вызвать самого Василия в Антиохию и здесь собирался выдать его обвинителям-еретикам. И вот в это-то, вероятно, время и сокрушилась трость императора, уже готовившегося подписать приговор Василию, о чем рассказывает святой Ефрем в Похвальном слове Василию. Узнав о сих кознях и о бедствиях других православных церквей, которыми владели ариане⁷⁰, Василий, по совещании с другом своим, епископом Самосатским Евсевием, решился снова просить западных епископов о содействии в борьбе с арианами.

В двух посланиях, написанных по сему поводу, св. Василий так живо и трогательно раскрыл пред взором западных иерархов бедствия, каким подвергались единоверные им на Востоке в течение тринадцатилетнего царствования Валента, что нельзя не привести подлинных его слов. «Наши страдания, – писал он, – достигли до пределов и обитаемой вами страны, досточестнейшие братия. Когда страждет один уд, с ним страждут и все уды. Посему, конечно, и вашему сердоболию прилично поскорбеть с нами, страждущими столь долгое время. Почему же нет от вас ни письма утешительного, ни братского посещения, ничего такого, на что имеем право по уставу любви? Нас постигло гонение, и гонение самое тяжкое. Ибо гонят пастырей, чтобы рассеялось стадо. А всего тягостнее то, что озлобляемые приемлют страдания не с уверенностью в мученичестве и народ не воздаст почестей подвижникам наряду с мучениками, потому что гонители носят на себе имя христиан.

Одна ныне вина, за которую жестоко наказывают, – точное соблюдение отеческих преданий. За это благочестивых изгоняют из отечества и переселяют в пустыни. Неправедные судии не уважают ни седины, ни подвигов благочестия, ни жизни, от юности до старости проведенной по Евангелию. Тогда как ни одного злодея не осуждают без обличения, епископов берут по одной клевете и предают наказанию без всякого доказательства вносимых на них обвинений. А иные из них не знали обвинителей, не видали судилищ, даже не были сперва оклеветаны, но похищены насильственно ночью, сосланы в отдаленные страны и злостраданиями, какие должны терпеть в пустыне, доведены до смерти. А за сим следовало: бегство пресвитеров, бегство диаконов, расточение всего клира, народные стенания, непрестанные слезы и по домам, и в обществе. Глас плачущих слышен в городе, слышен в селах, по дорогам и в пустыне. В плач обратились наши праздники; дома молитвенные затворены, на алтарях не совершается духовного служения, нет христианских собраний, не председательствуют учителя, нет спасительных поучений, ни торжественных, ни всенощных песнопений. Народ, оставив молитвенные дома, собирается в местах пустынных. Женщины, дети, старцы и другие немощные бедствуют под открытым небом при проливных дождях или летом на солнечном зное, и все это терпят потому, что не хотят приобщиться лукавой Ариевой закваски. Пусть будет для вас доказательством нашего злострадания и то, что нам нельзя никуда и отлучаться. Ибо если кто и на самое краткое время оставит церковь свою, то предаст сим народ свой людям злокозненным, каковы ариане. Мы опасаемся даже, чтобы возрастающее зло, подобно пламени, распространяющемуся по горючему веществу, не коснулось со временем и отдаленного края; зло ереси опустошительно, есть опасность, что прокрадется оно и в здравую часть близких к вам стран. Обольщается слух людей простодушных, он привык уже к еретическому злочестию. Чада Церкви воскормляются нечестивыми учениями. Во власти еретиков крещение, сопровождение отходящих, посещение больных, утешение скорбных, вспомоществование угнетенным,

всякого рода пособия, причащение Таин. Все это, будучи ими совершаемо, делается для народа узлом единомыслия с еретиками. Посему по прошествии некоторого времени, если бы и настала свобода, нет уже надежды содержимых в долговременном обмане снова возвратить к познанию истины. И прежде взывали мы к вашей любви о помощи и сострадании к нам; но, конечно, потому, что не исполнилась мера наказания, не попущено было вам восстать на помощь нашу. Всего более домогаемся, чтобы чрез ваше благоговение сделалось известным наше затруднительное положение и самому Державствующему в обитаемых вами странах. Если же это неудобно, то пусть придут некоторые из вас посетить и утешить скорбящих и своими глазами увидеть бедствия Востока, о которых невозможно приобрести сведения посредством слуха, потому что не найдется и слова, которое бы ясно изобразило вам наше положение»⁷¹.

Не дошли до нас ответные письма западных епископов; по крайней мере, известно то, что письма эти были утешительны для Василия и исполнили радостью его сердце⁷². Вероятно, что западные обещали кого-нибудь прислать для ободрения и утешения Восточных церквей и если не исполнили этого, то потому, что нашествие готов на империю воспрепятствовало отправлению епископов⁷³. Но в следующем за сим году пресвитер Дорофей, который чаще всего был отправляем с письмами к западным, сообщил Василию, что папа Дамас в разговоре с ним причислил святых Мелетия Антиохийского и Евсевия Самосатского к последователям Ария. После этого нельзя было ожидать ничего доброго от сношений с Западом. Действительно, это были чрезвычайно неосторожные слова. Если бы и ничто другое не подтверждало Православия Мелетия и Евсевия, скажем вместе с Василием, то одни нападения на них ариан могли служить твердым доказательством их правоты. Из письма св. Василия к итальяским и галльским епископам видно, что прежде медлительность их в содействии своим собратьям на Востоке он объяснял путями Промысла. Вероятно, потому, что не исполнилась мера наказания, писал он, не попущено было им восстать на помощь. Но в дружеском письме

к Евсевию, писанном около этого времени, он рассуждал несколько иначе. Еще прежде он предусматривал бесполезность последних сношений с западными. Ибо когда пресвитер Санктиссим просил у него писем к своим соотечественникам, то на время Василий отказывался от этого. И Евсевию писал: «Мне приходит на мысль сказать словами Диомида: “Лучше тебе не просить, потому что, говорят, он человек надменный”. Если умилосердится над нами Господь, то чего еще нам желать сверх этого? А если пребудет на нас гнев Божий, то какая нам будет помощь от западной гордости? Они и не знают дела, и не хотят его узнать. Сам я желал бы не в виде общего послания написать к их верховному и не о делах церковных. но вообще о том, что не должно нападать на людей, угнетенных искушениями, и признавать достоинством гордость, этот грех, который и один может сделать нас врагами Богу»⁷⁴. Последние известия из Рима, конечно, утвердили св. Василия в этом мнении о папе. Так еще в IV веке архипастыри восточные имели основание жаловаться на высокомерие пап.

Только за четыре месяца до своей смерти св. Василий мог утешиться твердой надеждой на улучшение участи православных. Так думать можно на основании последнего письма его к Евсевию Самосатскому, бывшему в заточении; из сего письма видно, что после смерти императора Валента он надеялся на скорое возвращение этого исповедника в свою епархию.

Без сомнения, очень горько и прискорбно было для Василия видеть такую бессострадательность западных епископов к единоверным своим братьям. Но этим не ограничивались горести и подвиги Василия; немало скорбей, забот и трудов принесли святителю Кесарийскому и разделение Каппадокии по гражданскому управлению на две провинции (в 371 году), и вероломство друга его Евстафия, епископа Севастийского.

Глава IV

Последствия разделения Каппадокии на две области. – Отношение к Василию Тианского епископа Анфима. – Умножение епархий и примирение с Анфимом. – Защита Василием Евстафия Севастийского; вероломство Евстафия; посредничество Евсевия Самосатского в примирении его с Василием. – Клеветы Евстафия на Василия. – Ответные на них письма Василия. – Болезни Василия и кончина его

Известие о разделении Каппадокии достигло архиепископа в то время, когда он отлучился для обозрения епархии и для рукоположения брата своего Григория во епископа Нисского. Уныние, в какое впали при этом кесарийцы, было так велико, что, по уверению Василия, нужен был Симонид или Эсхил для изображения великости бедствия. Поданд, который назначался главным городом новооткрытой области, был не что иное, как изрытая пропасть, дышащая тлетворным воздухом. Одни как пленники отводились сюда, и это большая часть людей, знаменитых в городе [Кесарии]; другие, чтобы избавиться от неприятного переселения, убегали со всем своим семейством и скитались по селам или вовсе неизвестным местам, и таких была третья часть; таким образом, только третья часть осталась в городе, но оставшиеся, не перенося разлуки с людьми близкими и скорбя о превращении города в совершенную пустыню, отрекались от самой жизни. По ночам не было здесь освещения, училища были закрыты, и прекратились собрания, речи и сходбища на площади людей ученых. Только и слышен был голос объявлявших иск, подвергавшихся взысканию и приговоренных к наказанию бичами. Глубоко сочувствуя несчастью соотечественников, извещенный ими, Василий письменно просил людей, близких к императору, доложить ему о бедствиях кесарийских граждан и просить его об отмене своего распоряжения. Но уважение к предстательству архиепископа показано было только в том, что вместо Поданда управление переведено было в Тиану. С этим вместе открылись новые неприятности для Василия. К заботам об утешении

христиан нужно было присоединить старания о том, чтобы при постигшем Кесарию бедствии митрополия Кесарийская оставалась неразделенною. Епископ Тианский Анфим захотел образовать особый округ управления и быть митрополитом. Епископы, как скоро стали именоваться принадлежащими к другой области, подумали уже, что они сделались иноземными и иноплеменными для Василия, и даже не хотели знать его, как будто никогда не заводили знакомства и не промолвили с ним ни одного слова⁷⁵. Истинная же причина такого отчуждения, пишет св. Григорий Богослов, заключалась в том, что они не были согласны с ним в рассуждении о вере, а если и соглашались, то по необходимости, принужденные множеством (большинством); кроме же сего, для них было всего тягостнее (хотя и всего стыднее признаться) то, что Василий далеко превышал их славою⁷⁶. Новый Тианский митрополит, увлекаемый властолюбием, не чужд был и корыстолюбия: он отвлекал от съезда на соборы, расхищал доходы, особенно ценил доходы от св. Ореста (мощи которого почивали в Тиане). Духовное дело, спасение души, дело веры – все это служило для него прикрытием ненасытимости. Св. Василий в это же время, по уверению Григория Богослова, был в затруднении еще и «от какой-то софистики и обычной пытливости преобладающих»⁷⁷. Многие, даже из окружавших его, и чрез него же обдeldывали свои дела и раздували искру мщения. Впрочем, он, скажем также словами св. Григория Богослова, неслабое придумал средство к прекращению зла, а самый раздор употребил к приращению Церкви и случившемуся дал самый лучший оборот, именно: умножил в отечестве число епископов. Из сего происходили, по суду Григория Богослова, очень хорошо знавшего современные обстоятельства, три главные выгоды: попечение о душах приложено большее, каждому городу даны свои права, а тем и вражда прекращена. Рассуждая выше, нежели по-человечески, св. Василий в это самое время посвятил своего друга Григория Богослова (против его воли) в епископа местечка Сасимы, которое находилось на границе двух митрополий. Хотя Григорий покорился сему избранию, но другие не переставали осуждать Василия за это

посвящение, так что по рукоположении Сасимский епископ устал, слушая упреки своему другу и защищая его перед людьми, которые знали о взаимных их сношениях⁷⁸. Так, узнав по слухам о том, что Григорий скорбел о назначении его в Сасимы, Анфим, епископ Тианский, приходил в Назианз с некоторыми епископами для того, чтобы привлечь Григория на свою сторону. После многих выпытываний о многом (о приходах, о сасимских болотах, о рукоположении) Анфим и ласкал, и просил, и угрожал, и выставлял свои права, порицал, хвалил и с усилием доказывал, что христиане сасимские и назианзские должны присоединиться к новой Тианской митрополии. Но его замыслы остались без всякого успеха. Св. Григорий убедил Анфима искать примирения с Василием, а Василий назначил время и место⁷⁹ для Собора по сему делу. Благодаря этому посредничеству чрез полгода несогласия между духовенством первой и второй Каппадокии были прекращены.

В последние годы своей жизни св. Василий много терпел и страдал еще от клевет, какие распространял о нем вероломный друг его Евстафий, епископ Севастийский. Как основатель многих монастырей у армян, пафлогонцев и обитателей припонтийских⁸⁰, Евстафий многих предрасположил в свою пользу внешней строгостью своей жизни (он носил грубую одежду, пояс и обувь из невыделанной кожи). Посему Василий считал его за человека благонамеренного, даже благочестивого, несмотря на то что многие отвлекали его от знакомства с ним и сомневались в чистоте его веры. Не раз у Василия с Евстафием бывали и прения в рассуждении догматов⁸¹, но конец споров приводил к убеждению, что и в самых малостях не разногласят они между собою, что и Евстафий держится правой веры. Поэтому, ревнуя о взаимном мире епископов, св. Василий защищал его пред теми, кои причисляли его к полуарианам, особенно пред митрополитом Армянским Феодотом. Эта защита стоила Василию дорого: по сему случаю он сам подвергся подозрению в неправославии и в бытность свою в Никополе не был допускаем до участия в общих и вечерних, и утренних молитвах. Между тем Евстафий в его отсутствие уверял своих

учеников, что ни в чем с ним не согласен. Когда сообщили об этом Василию, он никак не хотел верить и для обличения неверности подобных слухов указывал на исповедание православной веры⁸², под которым Евстафий подписался в присутствии Фронтана, хорепископа Севера и некоторых других клириков. Через несколько времени после того созван был еще Собор⁸³, на котором соседние епископы должны были вступить в общение с Евстафием как православным. Все приглашенные епископы, когда нужно было, с радостью и усердием пришли на Собор. Но тот, для которого и из-за которого созван был Собор, и после вторичного посольства к нему не явился, а прислал только к Василию письмо, в котором ничего не сказано было о постановленных до Собора условиях общения с православными епископами. Посланные, впрочем, извещали, что сообщники Евстафия не дозволили ему идти на Собор. В таких обстоятельствах св. Василий, председатель Собора, пал духом и, пристыженный, не знал, что отвечать спрашивавшим. Впрочем, несмотря на такое горестное окончание Собора, можно было еще думать, что Евстафий не далек от общения с православными и что в настоящем случае удержан был от участия в Соборе только своими учениками. Посему св. Евсевий, епископ Самосатский, еще пытался примирить Евстафия с Василием и при этом вновь предложил Евстафию простые и ясные вопросы о вере. Но ответ был дан не прямой, а двусмысленный, с явным намерением отринуть предложение. Василий, по собственному его уверению, так сильно желал мира, что с удовольствием готов был бы отдать и жизнь свою, только бы угасить пламень ненависти, но из уклончивости ответа Евстафиева увидел, что не может быть твердой надежды на законное общение с таким человеком. Действительно, Евстафий в Киликии для какого-то Геласия вскоре написал такое исповедание веры, какое прилично было бы написать одному разве Арию и самому близкому из учеников его. На соборе в Анкире Евстафий подписал проклятие на догмат единосущия и стал вождем ереси духоборцев⁸⁴. Около сего же времени он самому Василию написал письмо, заключавшее в себе прямой отказ от общения с ним потому будто бы, что

Василий состоял в переписке с еретиком Аполлинарием и проповедовал новое учение⁸⁵, именно – равночестие Святого Духа Отцу и Сыну. Кроме сего, в самые отдаленные страны Евстафий разослал письма, исполненные всякого злоречия и клеветы на св. Василия⁸⁶. По его словам, св. Василий и коварен, и лжив и причина расстройства Церкви и пагубы душ. В доказательство Евстафий указывал на дружеское письмо к Аполлинарию, писанное лет двадцать назад, еще в то время, как оба были мирянами, притом в списке Бог знает кем сделанном⁸⁷. Клевета эта быстро распространилась в Понте, Галатии, Вифинии и даже до Геллеспонта и легко могла произвести очень вредное действие между легковверными людьми. Последнее письмо Евстафия, полученное Василием после отказа Евстафия явиться на Собор, сильно возмутило его. «Сердце у меня стало связано, – писал Василий одному из епископов, – язык расслабел, рука онемела, я впал в немощь души немужественной, едва не дошел я до человеконенавистения; мне казалось, что всякий нрав подозрителен, что в природе человеческой нет блага – любви...»⁸⁸ Впрочем, хотя и часто извещали Василия о разных клеветах на него Евстафия, он думал, что надобно в молчании переносить все огорчения, ожидая какой-нибудь перемены к лучшему от самых дел; он полагал еще, что ложные толки о нем были распространяемы не по какой-либо злобе, но по незнанию истины. «Одно у меня утешение в сих бедствиях, – писал он в другом письме, – немощь плоти, по которой уверяюсь, что немного времени оставаться мне в этой несчастной жизни»⁸⁹. Вот причина, почему св. Василий не отвечал ничего на клеветы Евстафия около трех лет. Но с течением времени вражда возрастала, и евстафиане нисколько не раскаявались в своих наветах на Василия. Это побудило его наконец написать несколько писем к близким ему пастырям и инокам; в сих письмах он раскрыл свои отношения к Евстафию, его жалкое непостоянство, а также предлог к обвинению в общении с Аполлинарием, и после этого бесстыдные клеветники должны были умолкнуть.

Неприятности и огорчения, какие терпел Василий от соепископов, от ариан и от евстафиан, конечно, были бы гораздо сноснее и легче, если бы он обладал крепким здоровьем. Но и тогда, когда он был в добром здоровье, по собственным его словам, у него менее было сил, чем у людей, в жизни которых уже отчаялись. Что преувеличения в этих словах очень немного, это видно и из частых его упоминаний о болезнях. При избрании в епископа, как сказано было прежде, он был так опасно болен, что отчаивался в своей жизни. В 375 году болезнь мучила его более пятидесяти дней, несмотря на то что он пользовался теплыми минеральными водами и принимал некоторые пособия от врачей⁹⁰. При этом продолжительная болезнь была так непонятна самому Василию, что он, при всем знании медицины, не находил слов для изображения ее многосложности и разнообразия. Она началась, по описанию самого больного, горячкой, которая, по недостатку питательного для нее вещества, обвившись около сухой плоти, как около обожженной свечки, производила сухотку и какую-то другую медлительную болезнь. А потом какая-то старая рана, поразив печень, произвела в нем отвращение от пищи, отогнала от очей сон и держала на пределах между жизнью и смертью, позволяя жить только в той мере, чтобы чувствовать неприятности жизни.

Через год после сего св. Василий еще сильнее стал жаловаться на свои болезни: «Непрерывные и сильные лихорадки, – писал он, – так изнурили мое тело, что сам себе кажусь чем-то таким, что хуже и меня самого... припадки четырехдневной лихорадки более двадцати раз повторяли свой круг. А теперь, когда, по-видимому, освободился от лихорадок, до такого дошел изнеможения сил, что в этом не отличаюсь от паутины. Поэтому всякий путь для меня непроходим, всякое дуновение ветра для меня опаснее, чем треволение для пловцов»⁹¹; «Быть нездоровым для меня стало чем-то естественным, у меня болезнь следует за болезнью»⁹²; «Посему из всего этого даже ребенку видно, что совершенно уже необходимо мне расстаться с этим земным покровом»⁹³. В 373 году даже пронесся было по Каппадокии слух о смерти Василия, и многие из епископов собрались было в Кесарию для

избрания ему преемника. По-видимому, их прибытие могло послужить к утешению больного. Но из совещания с ними о делах церковных он узнал, что они не помогали ему ни в чем самом нужнейшем; случалось, что в его присутствии они чувствовали стыд и обещали должное, но, расставшись, опять возвращались в прежнее свое расположение. Подобные огорчения, по суду самого Василия⁹⁴, большей частью препятствовали поправлению его здоровья, а огорчения со стороны других делали болезни более тяжкими и мучительными. Потому при всем величии терпения св. Василий писал о себе в одном письме: «Я оцепенел от множества скорбей, окруживших меня ныне, они соделали жизнь мою очень тяжкою»⁹⁵. Все это – и множество скорбей, и непрестанные заботы, – конечно, достаточны уверить, что только по особенной милости и благоволению Божию святитель при столь слабом здоровье прожил до сорока девяти лет.

Обстоятельства его кончины подробно описал св. Григорий Богослов. Когда Василий лежал при последнем издыхании, призываемый к горнему ликостоянию, вокруг него волновался весь город: нестерпима была потеря, жаловались на его отшествие как на притеснение; думали удержать его душу, как будто можно насильно остановить ее руками и молитвами; всякий, если бы только возможно было, готов был приложить ему что-нибудь от своей жизни. В предсмертные минуты больной архипастырь некоторых рукоположил в церковные степени, а другим предлагал свои наставления; и наконец со словами «в руце Твои предаю дух мой» (Лк.23:46) радостно испустил дух. Когда выносили его из дома, каждый из пасомых его заботился о том, чтобы взяться или за воскрилие риз, или за сень, или за священный одр, или коснуться только его тела, или даже идти подле несущих, или насладиться одним зрением. Наполнены были торжища, переходы, вторые и третьи этажи; тысячи всякого рода и возраста людей, дотоле не знаемых, то предшествовали, то сопровождали одр и теснили друг друга. Псалмопения заглушаемы были рыданиями. Даже некоторые из язычников и иудеев, бывших при этом, проливали слезы. От тесноты стремления и волнения народного немалое число

людей лишились жизни, и кончина их была ублажаема, потому что преселились отсюда вместе с Василием и стали надгробными ему жертвами. С таким миром и с такою любовью паствы преселился святитель Христов из сей жизни. Это было в 379 году, чрез восемь лет с начала его епископства, на пятидесятом году его жизни.

Глава V

Письма святого Василия Великого⁹⁶

Число сохранившихся до нас писем Василия Великого простирается до трехсот тридцати шести. Из них сомнительной для некоторых кажется подлинность только одиннадцати писем к Ливанию, но содержание и этих писем не представляет ничего такого, что было бы недостойно Василия Великого или несообразно с его обстоятельствами жизни. Различие содержания дает основание к разделению писем Василиевых на догматические, канонические, истолковательные, апологетические, нравственные, ходатайственные, утешительные и приветственные⁹⁷. Кроме сего, в письмах сего рода св. Василий не раз имел случай защищать Никейский символ, опровергать лжеучение евномиан и Аполлинария.

К числу канонических писем Трулльским собором отнесены четыре письма к св. Амфилохию, епископу Иконийскому, два к хорепископам, одно к Диодору Тарсийскому и одно к пресвитеру Паригорию. В письмах к св. Амфилохию Василий с особенной подробностью разрешает его вопросы о значении крещения, совершаемого еретиками и раскольниками, о запутанных браках, о клятвопреступниках, убийцах и нарушителях целомудрия, а совместно с сим определяет и различные церковные наказания по различию преступлений и обстоятельств, при коих они были совершены. Из писем к хорепископам в одном св. Василий под угрозю лишения сана запрещает симонию (продажу причетнических мест), а в другом повелевает определять церковнослужителей в селах не иначе, как по строгом испытании жизни избираемых, и об избранных доносить своевременно епископу. Письмо к Диодору писано в опровержение неизвестно чьего письма о дозволенности брака с сестрою умершей жены. В письме к Паригорию под угрозой анафемы запрещает Василий Великий семидесятилетнему старцу держать в своем доме чужую женщину под именем синизакты [т. е. подселенной девиственницы].

Из толковательных писем обширнее и потому важнее других письмо к св. Амфилохию⁹⁸, в котором подробно и основательно объясняются слова Спасителя о неведении дня и часа кончины мира, и письмо Оптиму⁹⁹, где объясняются слова «всяк убивый Каина седмижды отмстится» (Быт.4:15) и слова праведного Симеона Богоматери по восприятии на руки Богомладенца Иисуса.

Из писем апологетических особенно замечательны по сведениям о тогдашнем состоянии церквей письма, писанные в защиту против Евстафия Севастийского, против неокесарийцев к приморским епископам и сорок семь писем к Воспорию.

Ходатайственных писем Василия дошло до нас пятьдесят восемь. Из них видно, что любвеобильный архипастырь за всех, кто только просил его о помощи, – и за знатных сановников, и за служителей, и за монахов, и за клириков, и за притесняемых в судах, и за страждущих от чрезмерных податей и налогов, и за тех, кто поступал в училище знаменитых софистов, – за всех ходатайствовал пред теми лицами, которые могли подать облегчение бедствующим или оказать какое-нибудь содействие нуждающимся в милости.

Число утешительных писем простирается до двадцати пяти; они писаны и к гонимым еретиками, и к оплакивавшим смерть родных, и к церквам, лишившимся своих пастырей..

Будучи столь разнообразны по своему содержанию, многие письма Василия важны в том собственно отношении, что заключают в себе сведения о современном Василию состоянии Церквей восточных, а также и об обстоятельствах собственной его жизни и высоких нравственных его качествах. Так, из сих писем ясно открываются для читателей и ревностная заботливость Василия о благе всех церквей, о сохранении истинной веры и единодушии братии, и глубокая сострадательность к несчастным, и мудрость в управлении делами Церкви, и великодушие при собственных бедствиях, и строгость к наглым преступникам (похитителям дев), а также его нестяжательность, его строгое воздержание, миролюбивое обращение со своими врагами и пламенность дружбы с людьми, достойными предпочтения.

Соберем из этих писем Василия все черты, которые могут нарисовать пред духовным взором его высокий нравственный характер, и дополним этот портрет, где будет возможно, сказанием о Василии Григория Богослова; прежде же скажем собственными словами Василия о братском общении Василия с епископами Вселенской Церкви и об избраннейших его друзьях. Вот как сам он пишет об этом:

«Справедливо же будет судить обо мне не по одному или двоим из неправо ходящих во истине, но по множеству во вселенной епископов, по благодати Божией пребывающих в единении со мною. Пусть будут спрошены епископы писидийские, ликаонские, исаврийские, обеих Фригий, из армянских со мною соседственные, македонские, ахайские, иллирийские, галльские, испанские, всей Италии, сицилийские, африканские, из египетских соблюдающие здравую веру и весь остаток сирийских, – все они пишут ко мне письма и от меня получают также»¹⁰⁰.

Одним из первых и близких друзей св. Василия был св. Григорий Богослов (письма 4, 96), но во время своего епископства Василий чаще всего советовался в рассуждении о делах церковных со святыми Евсевием Самосатским и Амфилохием Иконийским; в их участии, беседах и письмах находил себе великое утешение. И того и другого он «желал бы, если бы можно, извещать обо всем, что случалось с ним каждый день»¹⁰¹, часто приглашал их на праздник Кесарийских мучеников и для совещания о том, о чем неудобно было говорить чрез письма¹⁰². «Ради многих нужных дел, – пишет, например, в одном из писем (которых дошло до нас более двадцати) к Евсевию, – надобно было сойтись с твоим богочестием и о многом сообщить тебе и многому у тебя научиться. Ибо здесь нельзя найти истинной любви. А когда и нашел бы кто человека весьма любящего, то нет никого, кто бы подобно твоему совершенному благоразумию и твоей опытности мог подать мне совет в подлежащих делах»¹⁰³. «И на молитвы твои обо мне я столько полагаюсь, – писал Василий в другом письме, – что, если это будет нужно, могу даже из старца сделаться юным, а не только из немощного и

расслабленного, каков теперь, сколько-нибудь крепким»¹⁰⁴. Амфилохий был моложе Василия и взят на кафедру епископскую из клира кесарийского, а потому Василий любил его, как сына, разрешал многие его недоумения в обширных письмах; конечно, со всею искренностью он писал к нему: «Всякий день, в который есть ко мне письмо от твоего богочестия, для меня праздник, и самый великий из праздников»¹⁰⁵, и еще: «По многим причинам желаю видеться с тобою – и чтобы иметь тебя советником в делах... и вообще чтобы, видаясь с тобою редко, иметь некоторое утешение в сей утрате»¹⁰⁶; «Твое лицезрение послужит для меня избавлением от всех настоящих и ожидаемых огорчений»¹⁰⁷. Всех писем к Амфилохию семнадцать. Таким же духом нежной любви, преданности и расположения дышат письма Василия и к св. Мелетию Антиохийскому, и к Амвросию Медиоланскому, и к Епифанию Кипрскому, и к Асхолию Фессалоникийскому¹⁰⁸.

Из писем можно видеть, как скоро и верно мог узнавать св. Василий лучших из современных ему пастырей церквей. «Все здешнее, – писал он св. Мелетию, – исполнено болезней, и мне одно прибежище от зол – мысль о твоей святости; и сию мысль яснее во мне делает беседа с тобою чрез письма, исполненные всякой мудрости и благодати. Посему, когда беру в руки письмо твое, прежде всего смотрю на его меру, и чем более избыточествует оно величиною, тем для меня любезнее. Притом во время чтения при каждом встречающемся слове радуюсь, но, приближаясь к концу письма, начинаю огорчаться. Так все, что ни говоришь в письме, исполнено доброты»¹⁰⁹. Поэтому-то и св. Мелетия, так же, как св. Афанасия Александрийского, Василий убедительно просил не оставлять его своими письмами и молитвами¹¹⁰. Св. Епифаний спрашивал Василия о племени магусеев, населявших Каппадокию и происходивших от древних поселенцев вавилонских. Давая ответ на этот вопрос, Василий употребил несколько таких выражений, которые показывают, что св. Епифаний имел чистую и нелестную любовь к нему и при всей широте моря и суши, которая разделяла их, услуживал ему всевозможным попечением. Св. Амвросию Василий оказал особенное уважение

тем, что препроводил в Медиолан мощи его предшественника Дионисия, скончавшегося в заточении в Армении или Каппадокии. Исполнение этого желания особенно трудно было потому, что жители той страны, где сохранялись мощи Дионисия, почитали его отцом и заступником своим и потому, естественно, не хотели разлучаться со столь дорогим для них сокровищем. Но Василий, несмотря и на обильные их слезы, переслал мощи Дионисия Миланского к его преемнику.

Для блага Церкви, страдавшей от ариан, св. Василий считал нужным поддерживать знакомство и со светскими сановниками и придворными лицами и действительно умел извлекать существенную пользу из этого знакомства. Некоторые из этих сановников извещали Василия о том, что делалось при дворе, и особенно о происках и затеях ариан, приближенных к Валенту, а другие за честь себе ставили исполнять просьбы и ходатайства Василия о невинных страдальцах. Из них особенным уважением и расположением к Василию известны граф Терентий, живший в Антиохии, графы Магниниан, Иовин, Аркадий, бывший консул Виктор, военачальники Андроник и Кандидиан, начальники областей Каллисфен, Антипатр, магистр Софроний, Траян, содержавший на своем иждивении более тысячи воинов¹¹¹, и даже ипарх Модест. Видно, что эти лица достойны были любви Василия, ибо всем им он пишет свои письма с искренним уважением. Вот, например, начало письма Кандидиану: «С особенным уважением взял я в руки письмо твое, как бы известие о каком государственном деле, и, пока разламывал восковую печать, смотрел со страхом, как ни один обвиненный спартанец не смотрит на лакедомонский свиток»¹¹². Подобное и в письме к консулу Виктору. «Причина моего молчания, – говорит он здесь, – очень ясна: я боялся беспокоить такого мужа. Если же к прочим своим доблестям присоединил ты и то, что не только принимаешь присылаемые нами письма, но требуешь и тех, которые не были присланы, то вот смело тебе пишу и впредь буду писать, моля Бога вознаградить тебя за честь, оказываемую мне, и благодаря Его за то, что продолжаешь помнить обо мне и, несмотря ни на какую клевету, не уменьшаешь любви ко мне, которую, по

самому правдолюбивому суждению, однажды решился возыметь ко мне»¹¹³. Особенно уважали Василия Авургий и магистр Софроний; посему к ним чаще других обращался святитель со своими просьбами. «За многих ходатайствовал я пред твоею досточестностью, – так говорит он в одном из писем к Авгурию, – и в довольной мере был полезен утесненным»¹¹⁴; а в письме к Софронию между прочим читаются такие слова: «Облагодетельствованных для меня твоим великодушием нелегко перечислить, так как твоей степенности всегда угодно было оказывать ко мне внимание и не малым кажется доставить мне удовольствие»¹¹⁵. Ипарх Модест, после того как получил исцеление от своей болезни по молитвам Василия, сделался искренним его покровителем. Посему св. Василий со смелостью начинал ему письма такими выражениями: «По преизбытку чести, какую мне оказываешь, заключаю, что множество моих писем не причинит никакого беспокойства твоему великодушию»¹¹⁶. В другом письме к Модесту Василий пишет: «Хотя и много в том смелости, чтобы представлять такому человеку просьбы свои в письмах, но уважение, какое прежде ты мне оказывал, не дает в сердце моем места робости»¹¹⁷.

О свойствах Василия как архипастыря на основании собственных его писем можно сказать следующее. На степени церковные св. Василий возводил только людей, довольно испытанных и известных строгостью своей жизни¹¹⁸. Потому духовенство кесарийское вело столь скромную и тихую жизнь, что св. Василию вовсе почти некого было из своего причта посылать с письмами при частых его сношениях с ближними и отдаленными епископами. «Никто из моего причта, – говорил он сам, – не занимается торговлей, не любит проживать на стороне; многие берутся только за искусства, требующие сидячей жизни, и тем снискивают себе насущное пропитание»¹¹⁹.

Меры, какими пользовался свт. Василий для вразумления и исправления нерадивых о своем совершенстве, были большей частью кротки. «Часто улыбка его, – говорит Григорий Богослов, – служила похвалою, а молчание – выговором, подвергающим злое укоризнам собственной совести»¹²⁰. Подтверждение сим

словам Григория можно найти в собственных письмах Василия, и особенно по делам о диаконе Гликерии и о похитителях дев. Один диакон по имени Гликерий, собрав несколько дев, из которых иные пришли к нему добровольно, а иные против воли, обещался быть руководителем и наставником их в духовной жизни, а при этом оказывал презрение и к пресвитеру своему, и к хорепископу, и к самому Василию и, разумеется, возбудил своим поведением в городе смятение, толки, пересуды. Любвеобильный архипастырь вслед за хорепископом сделал диакону только небольшой словесный выговор, но вместо исправления диакон ночью убежал вместе с соблазненными девами из своего села и поселился в Назианзе. Для прикрытия позора епископ Назианзский дал убежище девам в своем доме. Узнав об этом, Василий просил своего друга Григория Богослова убедить диакона возвратиться с девами или по крайней мере отослать дев на родину, а самому преступнику обещал совершенное прощение. Но чем кончилось дело, неизвестно¹²¹.

Из другого письма Василиева видно, что он принял для себя за правило сделавших зло не выдавать гражданским властям, но и не избавлять тех, которые выданы¹²². Поэтому он не дозволил однажды производить суд над ворами, взятыми в церкви, смотрителю тюремному, надеясь сделать их лучшими чрез свои отеческие увещания. Василий с твердостью выговаривал этому чиновнику даже за то только, что он незаконно присвоил себе право задержать этих воров: «Твое дело, – писал он, – только донести о случившемся комиту»¹²³. Примером законной строгости к упорным во зле служит духовное наказание, какому подверг он похитителя одной девицы. Как скоро дошел слух до архиепископа об этом преступлении, он сделал письменный выговор пресвитеру за то, что не преследовал судом своим похитителя, и предписал ему девицу отнять от хищника и возвратить родителям, самого же хищника лишить общения в молитвах и провозгласить отлученным; он требовал также отлучить от общения в молитвах на три года всех тех, которые способствовали похищению, со всеми их семействами и всех жителей того

селения, которое скрывало и удерживало у себя похищенную девицу¹²⁴.

В письмах Василия есть еще указание на то, что он подобным образом отлучил от общения в молитвах трех преступников, так как они не показывали никакого исправления и по обличении их пред всею Церковью¹²⁵.

Из других высоких нравственных качеств, которые особенно украшали Василия, св. Григорий Богослов упоминает чаще всего о его нестяжательности, его строгом воздержании, его смирении, его человеколюбию и приятности в обществе; а к этому на основании писем Василиевых можно прибавить еще верность и нежность его в дружбе с людьми, достойными предпочтения. «Богатство Василия, – говорит Григорий Богослов, – ничего у себя не иметь и жить с единым крестом, который почитал он для себя дороже многих стяжаний. У него были один хитон, одна верхняя ветхая риза, а сон на голой земле, бдение, неупотребление омовений составляли его украшение; самую вкусную вечерю и снедью служили хлеб и соль; но и этой скудной пищи употреблял он так мало, что казался почти не вкушающим пищи и бесплотным»¹²⁶. Он считал даже неприличным ему лакомством закуски, посланные ему св. Амфилохием. Правда, отказываясь вкушать их, для вида он ссылаясь на свои зубы и писал: «Не по летам мне грызть твои закуски, когда зубы давно уже притупились и от времени, и от недугов»¹²⁷; но главную причину, конечно, было строгое воздержание от лакомых снедей. Друг его Амфилохий, конечно, не послал бы ему чего-нибудь чрезмерно сухого, зная его старческие болезни. Некоторую, самую умеренную, любовь к собственности обнаружил Василий только в молодых летах, когда один грубый человек, с несколькими подобными себе буянами, ворвался в его дом, прибил несколько женщин и, разломав двери, вынес из него все. Известившись об этом, с полным спокойствием, без всякой досады на похитителя св. Василий попросил себе покровительства у друга своего, военачальника Кандидиана, но, по собственным его словам, просил только для того, чтобы не быть последним из немощных и не подать о себе мысли, что всякий может нападать на него.

«Я удовольствуюсь, – писал скромный и нестяжательный проситель, – если виновный будет взят начальником селения и на короткое время заключен в тюрьму, потому что не столько негодую за то, что потерпел, сколько имею нужды в безопасности на будущее время»¹²⁸. Когда же Василий занимался устройством монастырей, то часть его родового имения поступила в построенные по его настоянию обители, а большую часть он раздал в пользу нищей братии Христовой, особенно же на устройство в Кесарии того загородного странноприимного дома, который по обширности, красоте и удобствам назывался городом. Здесь находили себе приют и успокоение и дряхлая старость, и страдавшие самыми тяжкими болезнями. Сам Василий часто приходил для утешения больных.

Некоторые из врагов Василия не стыдились называть его гордецом. Для оправдания своего друга Григорий Богослов писал следующее: «Василий, этот благороднорожденный от благородных и сияющий славою, не гнушался и лобзанием утешать болезни, обнимал недужных, как братьев. Возможно ли лобызать прокаженных и превозноситься пред здоровыми? Думаю, что враги Василия кичливостью называли постоянство, твердость и непоколебимость его нрава»¹²⁹. Замечателен ответ и самого архипастыря на упрек одного из бывших друзей его в том, будто новый сан сделал его высокомерным. «Перестань, – писал он Пергамию, – в коротких словах возводить на меня великие вины. Ибо забвение друзей и презрение их вследствие приобретенной власти заключает уже в себе все худое в совокупности; будь уверен в том, что настоящая моя должность послужила для меня поводом к смирению. Поэтому разве тогда забуду тебя, когда сам не буду узнавать себя, а ты моих недосугов никогда не обращай в признак худого поведения и злонравия»¹³⁰.

Сострадательность Василия простиралась не на одних больных, нищих и странников, но и на всех, кто только терпел какое несчастье, был обременен какою-нибудь скорбью. Об этом яснее всего свидетельствуют дошедшие до нас пятьдесят восемь ходатайственных его писем за различных страдальцев,

и двадцать пять утешительных. И за знатных сановников, и за притесняемых в судах, и за страждущих от чрезмерного налога податей, и за тех, кто поступал в училище знаменитых софистов, – за всех, кто только просил о помощи, любвеобильный архипастырь немедленно ходатайствовал пред теми, которые могли подать облегчение бедствующим. И гонимые еретиками, и оплакивающие смерть родных, и лишившиеся своих пастырей – все вскоре получали письменное утешение от святителя, если только были ему сколько-нибудь знакомы.

При всей его благонамеренности и благожелательности враги Василия возводили на него самые невероятные и оскорбительные клеветы, иногда даже пред людьми, особенно уважавшими его, каков магистр Софроний. Так, враги Василия винили его и за обширную переписку, а для сего разведывали, не получил ли кто какого-нибудь письма от него¹³¹ и когда это было. Но Василий, по чувству глубокого смирения и любви, не только с благодушием переносил подобные оскорбления, но и в письмах к самым приближенным лицам явно злонамеренную неприязнь к себе называл несчастьем, которое будто бы привлек на себя грехами своими¹³². О горячности и искренности любви Василиевой к друзьям свидетельствуют письма самого же Василия. Так, в одном из своих писем он говорит о себе: «Не могу поставить себя ниже кого-нибудь из сделавшихся известными своей дружбою, потому что никогда не был избличен погрешившим против дружбы»¹³³. В другом письме читаются такие слова: «К священной и нелестной душе твоей возродилось во мне какое-то влечение, а насладиться вожделеваемым удобств не имею, то ныне, разлученный с любезнейшими мне, почитаю жизнь свою жалкой и несносной»¹³⁴. Надобно при этом заметить, что таким языком нежной дружбы говорил Василий не с высокими только по званию и сану лицами, но и со смиренными монахами, священниками и товарищами по учению¹³⁵ и даже простыми воинами. Вот его слова, например, в письме к монаху Урвикию: «Не думай, что тебе нужны оправдания, когда пишешь ко мне. Ибо разумею сам себя и знаю, что по природе всякий человек и

со всеми равночестен, и преимущества наши не в роде, не в избытке имения, но в преимущественном страхе Божиим. Поэтому тебе, который больше, нежели я, боишься Владыки, что препятствует в этом самом быть выше меня? Итак, постоянно пиши ко мне. Когда же можно, приди ко мне; ты или утетишь меня, или подашь мне мысль, или выведешь меня из бедствий, во всяком случае одним появлением своим сделаешь то, что мне будет легче»¹³⁶. Еще замечательнее начало письма к простому воину. «Во время своего путешествия, – говорит Василий, – удостоился я от Господа многого, за что должен благодарить Его, но величайшим для себя благом признаю знакомство с твоей досточестностью. Ибо узнал в тебе человека, доказывающего собою, что и в военной жизни можно сохранить совершенство любви к Богу и что христианин должен отличаться не покроем одежды, но душевным расположением; а поэтому и тогда со всем желанием проводил с тобою время, и теперь, как скоро воспоминаю о тебе, наслаждаюсь величайшим веселием. Итак, мужайся и крепись и старайся приумножать в себе любовь к Богу»¹³⁷. Что Василий до конца жизни сохранял благорасположение свое к добрым товарищам детства и школы, об этом легко судить по письму его к Евсевию. Здесь он с глубокою скорбью уже в последние годы своей жизни жаловался на то, что не застал своего товарища Евсевия в каком-то городе. Вот собственные его слова: «Прибыв в город, сильно был опечален тем, что не нашел тебя здесь. Ибо дорого для меня было видеть и обнять превосходнейшего во всем Евсевия и снова возвратиться воспоминанием к своей юности и припомнить те дни, когда были у нас и один кров, и один очаг, и тот же наставник, когда отдых, и занятие, и роскошь, и скудость – все делили между собою. Как дорого ценил я, что все это обновлю в памяти при свидании с тобою и, сбросив с себя эту тяжелую старость, опять по-видимому из старика сделаюсь молодым! Но насладиться сим не дано мне»¹³⁸. При такой широте и горячности любви Василия никто не усомнился, конечно, и в том, что он со всею искренностью просил своих друзей как можно чаще писать к нему длинные письма; эта просьба более тридцати раз повторяется в его письмах, и

притом ко многим и разным лицам. Так, он пишет Филагрию: «Если есть какая польза от моих писем, то не опускай ни одного случая писать ко мне и побуждать меня, чтобы я писал. Ибо сам я приметным образом делаюсь веселее, когда читаю письма мужей рассудительных. Поэтому если бы не отвлекало меня множество дел, то не удержался бы от удовольствия писать непрестанно. Но у вас меньше забот, поэтому как можно услаждайте меня письмами. Говорят, что и колодцы, если из них черпают, делаются лучше. Итак, посылай больше писем, и писем как можно более длинных, потому что малость в письме, почти так же, как и в человеке, не есть совершенство; пиши ко мне и о домашних делах, и о том, каково твое телесное здоровье, и о том, спокойно ли состояние Церкви. Пиши ко мне по какому бы то ни было случаю, только пиши подобным сему образом, с таким же добрым расположением и таким же чистым языком. Не говорю, что сам могу усвоить себе приятный слог, однако же, естественно, как-то пленяюсь им; вы, обворожающие словом, водите нас за собою, как приманивают пчел звонками»¹³⁹. Вот еще слова Василия из письма его к другому другу: «Желая непрестанно получать письма твоего совершенства, когда взял я в руки письмо твое и прочел его, не столько рад был написанному, сколько опечален, рассуждая о потере, какую нес во время твоего молчания. Но поскольку начал ты писать, то и не преставай продолжать это, ибо веселишь меня более, нежели те, которые любителям богатства посылают большое количество денег»¹⁴⁰. «Я рад и выговорам твоим, – пишет Василий софисту Леонтию, – ибо у прекрасных, как говорят, во всем есть примесь прекрасного, посему им пристали и печаль, и гнев»¹⁴¹. Из этих, хотя не совсем ясных, намеков видно также, что Василий желал обширной переписки сколько для удовлетворения естественных стремлений дружбы знать о жизни и состоянии людей, нам душевно преданных, столько и для того, чтобы иметь как можно больше сведений о современном состоянии церквей и по мере этих сведений принимать те или другие меры для благоустройства дел церковных в самых отдаленных от него краях. При этом, если писали к нему софисты, люди известные своим красноречием,

он тщательно наблюдал и за совершенствами языка, и за красотой слововыражения, чтобы ни в чем не уступать тем, которые приобрели себе особенную славу красноречием.

В сем отношении особенно замечательна его переписка с Ливанием, к которому он не преставал питать дружескую приязнь и после того, как перестал быть его учеником и превзошел его успехами в словесности; в знак искренности этого расположения он посылал Ливанию и некоторые подарки, например триста длинных брусьев на какую-то постройку. Кто только из его соотечественников или знакомых изъявлял желание учиться словесности, Василий всех убеждал брать уроки в этой науке у Ливания и с надеждою поручал этих искателей образования вниманию и заботливости Ливания. При этом Василий просил иногда у Ливания для прочтения его речи, за которые особенно прославляла молва этого ритора. Так, он просил у Ливания речь о человеке своенравном, которую приходили слушать и носившие на себе бремя власти, и отличившиеся в воинских списках, и занимавшиеся рукодельным искусством, и даже женщины; сверх сего, не раз выговаривал Ливанию за его молчание и не раз хвалил самые краткие его письма. Вот остроумное сравнение письма Ливаниева с розою: «Охотники до роз, как и свойственно любителям красоты, не изъявляют негодования и на шипы, среди которых вырастает цветок, но даже еще говорят, что природа колючими шипами в срывающем цветок раздражает большее к нему вожделение. Что же значит это упоминание о розе в письме моем? Конечно, нет нужды толковать это тебе, который помнит собственное свое письмо. Оно было точно розовый цветок, в своем сладкоречии развернувший предо мною целую весну, но, как иглами, укололо меня некоторыми упреками и обвинениями. Впрочем, в удовольствие мне и шипы твоих писем. Они воспаляют во мне большее желание твоей дружбы»¹⁴². Не менее замысловато жалуется Василий и на молчание Ливания: «Нечасто писать к твоей учености, – говорит он, – убеждают меня страх и неведение. Но что избавит от упрека тебя, который упорно хранит молчание? Если кто разочтет, что ты, целую жизнь посвятив словесности, ленишься

написать письмо, то скажет о тебе, что забыл ты меня. Ибо у кого за словом дело не стоит, тому есть что и написать; а кто владеет сим дарованием и при этом молчит, тот, очевидно, делает сие или из презрения, или по забвению. Но я за твое молчание воздаю приветствием»¹⁴³.

Столь нежный и пламенный в дружбе, Василий был весьма приятный собеседник и в обществе. «Но если бы кто был, – замечает Григорий Богослов, – неговорлив, нешутлив, не охотник до собраний и для многих не нравился тем, что не всем угождает, что из сего? Разве иной станет винить и льва за то, что смотрит не обезьяной, а грозно и царски. Но если бы кто стал искать в Василии и этих свойств, то я не знаю, кто был столько приятен в собраниях, кто мог увлекательнее его беседовать, шутить назидательно, уязвлять не оскорбляя, выговора не доводить до наглости, похвалы до потачки и в том и другом избегать неуместности. Таков был Василий по своим душевным и нравственным качествам! А по внешнему виду это был старец, изнуренный не столько летами, сколько заботами, с ранней сединой, с лицом бледным и обросшим волосами, в походке тихий, в речах медленный, необычайно задумчивый и часто углубляющийся в себя, но чуждый угрюмости. Были и такие почитатели Василия, которые думали, – говорит Григорий Богослов, – самые телесные его недостатки обратить для себя чрез подражание в средство к славе, но по причине неискусного подражания делались угрюмыми и становились изваяниями, представлявшими только тень Василиеву, и нельзя даже сказать, что были эхом Василия: у него и необдуманное было драгоценнее и замечательнее того, что другие делали с великим усилием»¹⁴⁴. Так был неподражаем во всем Василий для своих современников.

Преданность к нему паствы была безгранична. Она ясно обнаружилась, между прочим, в том, что многие, по свидетельству Григория Богослова, ставили себе в великую честь, если им случалось или близкими быть к Василию, или прислуживать ему, или заметить на память что-либо им сделанное и сказанное иногда даже в шутку. «И сам я, – говорит о себе Григорий, – неоднократно хвалился этим»¹⁴⁵. Но еще

яснее высказалась любовь к Василию его паствы и готовность жертвовать за него своим благосостоянием при защите его пред начальником Понтийской области. Неизвестно, в какой год жизни Василия случилось это событие, но обстоятельства его стоят упоминания, тем более что они рассказаны Григорием Богословом¹⁴⁶.

Какой-то знатный и сильный человек преследовал также знатную вдову, принуждал ее вступить с ним в брак. Несчастливая, твердая в своей решимости не вступать во второй брак, бросилась в храм в надежде воспользоваться правом убежища. Василий, конечно, предвидел, что из этого выйдет, но, как для веры, так и для исполнения дел человеколюбия, всегда готов был пожертвовать собою. Поэтому, как блюститель церковных прав, он объявил молодую женщину под своим покровительством. Начальник области требовал ее к себе, а доблестный архипастырь никак не соглашался выдавать. Первый выходил из себя. Наконец, чтобы опозорить Василия, послал нескольких чиновников обыскать его опочивальню и по обыске требовал его самого к допросу, как одного из осужденных. Василий явился, а начальник области председательствовал, исполненный гнева и высокомерия. Он приказывал Василию снять с себя мантию. Святитель сказал: «Если хочешь, скину пред тобой и хитон». Он грозил архипастырю побоями, а Василий приклонял уже выю. Один грозил строгать когтями. Другой отвечал: «Такими терзаниями окажешь мне большую услугу, ибо уврачуешь мою печень, которая много беспокоит меня». Дело было гласное. Весь город узнал о несчастьях знатной вдовы, сострадал, негодовал на префекта и хвалил Василия. Когда же услышали, что архиепископу грозят пыткой, все одушевились одним чувством гнева, весь город пришел в волнение и, как рой пчел, встревоженный дымом, сбегался из разных мест; все сословия и все возрасты и особенно оружейники и царские ткачи немедленно явились для защиты. Все для каждого стало оружием. У кого факелы в руках, у кого занесенные камни, у кого поднятые палки; у всех одно направление, один голос и общая ревность. При таком воспламенении умов и женщины не остались

безоружными: у них ткацкие берды служили вместо копий и их ревность превратила их в мужчин. Кратко сказать, заключает св. Григорий, тот считался у них благочестивее, кто первый возложил бы руку на умыслившего дерзость против Василия. После сего строгий и дерзкий судия стал жалким, бедным и самым смиренным просителем. И только ходатайство Василия и сила нравственного его влияния на народ могли сохранить жизнь и благосостояние наглого обидчика. Так искренна и пламенна была любовь кесарийцев к святому Василию.

Сноски к статье 1.

Н. И. Сагарда. Учение о Святой Троице святого Василия Великого¹⁴⁷

(Из лекций по патрологии за 1911–1912 гг.)

Святитель Василий почитается в Православной Церкви как один из трех вселенских великих учителей. Он велик как епископ, оратор, богослов и аскет, велик своей неустанной деятельностью на пользу православной веры, велик своей самоотверженностью и силой характера. Как муж слова и дела, он по справедливости назван был Великим уже своими современниками.

Суровый образ жизни, чрезмерные непрерывные труды святителя Василия Великого, постоянные огорчения и вызываемые всем этим тяжкие болезни прежде времени изнурили его некрепкий от природы организм. Он скончался 1 января 379 года в возрасте только сорока девяти лет и был оплакан всем населением Кесарии, без различия вероисповеданий и религий.

Не может быть спора о том, что вождем среди каппадокийцев как в церковно-административном, так и в богословском отношении был святитель Василий Великий: он провел главные линии, внутри которых святые Григорий Богослов и Григорий Нисский осуществляли свои дальнейшие построения.

Богословское учение каппадокийских отцов имеет чрезвычайно важное значение в истории богословия. В их богословских трудах тринитарная проблема получила окончательное разрешение, и установленное ими понимание церковного учения о Святой Троице и созданные ими формулы сделались драгоценным достоянием православной богословской догматики.

Святитель Василий Великий в одном из своих посланий (8-е, к кесарийским монахам) пишет: «Должно исповедовать Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа Святого, как научили Божии словеса и уразумевшие их возвышенно. А укоряющим нас за троебожие да будет сказано, что исповедуем Бога единого не

числом, а естеством»¹⁴⁸. В этом сжатом исповедании выражены как сущность учения святителя Василия о Святой Троице, так и особенность в постановке и разрешении триадологического вопроса по сравнению с предшествующими богословами, и прежде всего со святителем Афанасием Александрийским (†373, память 2 мая).

Святитель Василий, как и святитель Афанасий, должен был вести борьбу главным образом с арианством. Поэтому богословское учение святителя имеет своим преимущественным предметом раскрытие и выяснение догмата о Святой Троице. Тайна Троичности есть тайна единого Бога в трех Лицах, единого Естества в трех Ипостасях, реально отличных. Тайну составляет трудность или, скорее, невозможность для нас понять это Единство в этой Множественности или эту Множественность в этом Единстве. Неизбежно, что если полагают сначала единство сущности, то трудно потом изъяснить троичность Лиц, причем даже кажется, что троичность приносится в жертву единству, и, напротив, если сначала полагают троичность Лиц, то трудно объяснить единство сущности, и, в свою очередь, кажется, что при этом жертвуют в пользу троичности. В первом случае как будто склоняются к савеллианству, во втором – к троебожию. Если святитель Афанасий всю силу доказательств против ариан сосредоточивал на утверждении единства существа Божия, то святитель Василий, вместе с другими каппадокийцами, за исходную точку принимает существование в Боге Ипостасей и свою мысль направляет главным образом на то, чтобы провести грань между Лицами Святой Троицы. Новая постановка триадологического вопроса требовала и новой терминологии в учении о Святой Троице. Центральным явилось разграничение понятий «сущность» (οὐσία) и «ипостась» (ὑπόστασις), начало которому положил святитель Василий. Святитель Афанасий и отцы Никейского Собора не полагали разницы между ними. Со временем возникла необходимость устранить неясность и недоразумения, вытекающие из смешения смысла οὐσία (сущность) и ὑπόστασις (ипостась): святитель Василий говорит, что некоторые из употреблявших эти слова без различия

утверждали, что как сущность одна, так и Ипостась одна, и, наоборот, признающие три Ипостаси думают, что должно допустить и разделение сущностей на равное число¹⁴⁹. Вопрос о сущности (οὐσία) и ипостаси (ὑπόστασις) святитель Василий сделал предметом специального обсуждения в послании к брату своему Григорию Нисскому¹⁵⁰. Сущность и ипостась, следуя святителю Василию, различаются между собой как общее и частное (κοινόν и ἴδιον). Имена бывают двух родов, рассуждает святой Василий: одни обозначают общую природу, например «человек»; другие имеют значение частное, под которым разумеется не общность природы, но очертание какого-либо предмета по отличительному его признаку, например «Павел» и «Тимофей». Следовательно, существует совокупность общих признаков (τό κοινόν) в индивидуумах одного и того же вида, которыми все они обладают в равной степени, почему все они обозначаются одним названием, причем ни один не выделяется в частности; в отношении к сущности Павел, и Силуан, и Тимофей одно и то же, так как никто не усмотрит в Павле иной сущности, чем в Силуане или Тимофее, и потому объекты, подведенные под одно понятие сущности, единосущны между собой. Слово «человек» неопределенностью своего значения вызывает в уме какую-то обширную мысль, так что хотя из такого наименования и видна природа предмета, но им еще не обозначается действительно существующий и имеющий свое отличительное имя реальный объект. Но если к сущности (οὐσία) присоединить характерные индивидуальные особенности, то получится ипостась: ипостась, говорит святитель Василий, есть такое понятие, которое общее и неограниченное в некотором предмете определяет и описывает посредством указываемых особенностей. Таким образом, ипостась – определенный индивидуум, существующий отдельно (καθ' ἑαυτόν), который заключает в себе и обладает сущностью (οὐσία), но противопоставляется ей как частное общему. «Сущность и ипостась, – пишет святитель Василий, – имеют между собой такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, например, между живым существом и некоторым человеком»¹⁵¹;

«сущность к ипостаси имеет такое же отношение, как имеет общее к частному»¹⁵².

Сущность Божия для природы человеческой непостижима и совершенно неизреченна. Ариане Аэций и Евномий утверждали, что при помощи диалектического метода человек может познать самую сущность Божества так, как знает ее Сам Бог. Поставив своей задачей точно определить сущность Отца, Евномий нашел, что такой сущностью является «нерожденность» Отца, или Его абсолютная самобытность. Нерожденность – как исключительно свойство Бога – несообщима другим сущностям. Так как сущность Сына – «рожденность», то Он не может быть из сущности Отца¹⁵³, не единосущен Отцу, потому что это вводило бы деление в существо Божие, абсолютно простое, и не подобосущен, потому что рожденность не может быть подобна нерожденности... На основании общего словоупотребления и Священного Писания святитель Василий разъясняет, что сущность вещей постигается человеческим разумом по частям, а не воспринимается непосредственно, и выражается несколькими различными именами, из которых каждое определяет только один какой-либо признак. Такое же значение имеют и наименования, усвояемые Богу, как положительные – Святой, Благой и другие, так и отрицательные – Нерожденный, Бессмертный, Невидимый и т. п. Только из совокупности всех наименований возможно составить весьма слабое представление об образе Божиим сравнительно с действительностью. Поэтому и термин «нерожденный» сам по себе не может быть совершенным и полным определением существа Божия; можно сказать, что существо Божие нерожденно, но нельзя утверждать, что нерожденность – существо Божие. Термином «нерожденный» указывается только происхождение или образ бытия чего-либо, но не определяется природа или существо. О парадоксальном утверждении Евномия, что он постиг самое существо Бога, святитель Василий говорит, что разум человеческий свидетельствует только бытие Божие, а не определяет, что есть Бог, и Священное Писание удостоверяет, что существо Божие непостижимо для человеческого разума и вообще для какого бы

то ни было создания. Святитель Василий говорит о сообщимости Божественной природы посредством рождения и о равенстве Отца и Сына. Сын действительно и от вечности рожден, поскольку в Боге нет времени. Бог имеет в Себе отцовство, сораспростертое с Его вечностью, поэтому и Сын, предвечно Сущий и всегда Сущий, не начал быть когда-нибудь, но когда Отец, тогда и Сын. Сын не есть создание или творение, а, как рожденный от Отца, Он одной сущности с Ним и равного с Ним достоинства.

Отличительные свойства Ипостасей, то, что сообщает Им особый образ, святитель Василий Великий формулирует так. Отец есть некая Сила, нерожденно и безначально сущая, и Она есть Причина причины всего сущего. Он Один имеет тот преимущественный признак Своей Ипостаси, что Он – Отец, и бытие Его не от какой-либо причины. Сыном все получило бытие; Он Один единородно воссиял от Нерожденного Света. Отличительный признак ипостасного свойства Духа тот, что Он по Сыну и с Сыном познается и от Отца имеет бытие, исходя от Отца¹⁵⁴. В посланиях к Терентию Комиту и святому Амфилохию (†394, память 23 ноября)¹⁵⁵ свойства Ипостасей определяются как Отечество, Сыновство и Освящающая Сила. Необходимо заметить, что святой Василий, вполне точно и определенно называя отличительные особенности Отца и Сына: нерожденность и рожденность (ἀγεννησία – γέννησις) или Отечество и Сыновство (πατήρ – υἱός, πατρότης – υἰότης)¹⁵⁶, в то же время не находит такого термина, которым ясно обозначался бы образ или способ происхождения или исхождения (или бытия. – *Ред.*) (τρόπος ὑπάρξεως) Святого Духа: он не нашел его в Священном Писании. Поэтому он говорит: «Благочестивому уму свойственно опасаться произносить о Духе Святом то, что умолчано в Святых Писаниях, верить же, что опытное познание о Нем и точное постижение предоставлено нам в грядущем веке, когда, перестав видеть истину «в зеркале и гадании» (1Кор.13:12), удостоимся созерцать ее лицом к лицу»¹⁵⁷. Святой Василий не стыдится признаться в неведении о Святом Духе. Святой Дух, как исходящий от Бога, исходит не чрез рождение, подобно Сыну, но как Дух уст Божиих. Образ исхождения

остается неизъяснимым¹⁵⁸. Соответственно с этим в тринитарной формуле святого Василия мы не находим отличительного свойства (υνώρισμα) Святого Духа. Но это неведение о способе исхождения (τρόπος ὑπάρξεως) Святого Духа у святого Василия не препятствовало ему беспрекословно воздавать Святому Духу засвидетельствованное в Писании славословие и исповедовать Его Богом, единосущным и равночестным с Отцом и Сыном.

Обычно молитвы и песнопения заканчивали славословием «Отцу чрез Сына во Святом Духе». Эту формулу принимали также и ариане и духоборцы, так как она допускала возможность объяснения ее в смысле их учения о тварном подчинении Сына и Духа. На эту формулу еретики и ссылались в подтверждение своего мнения. Чтобы сделать такие ссылки невозможными, святитель Василий стал предпочтительно употреблять славословие «Отцу с Сыном и Святым Духом». Святой Василий указывает, что необходимо в каждом речении и в каждом слоге открывать сокровенный смысл, но что еретики свои софистические рассуждения о слогах и предлогах направляют к утверждению лжеучения о различии по сущности Отца и Сына и Святого Духа. Тонкое различие предлогов «с», «через», «в» заимствовано еретиками у внешней мудрости, а в Священном Писании употребление этих предлогов не выдерживается строго, так что и в прежнем славословии нельзя найти подтверждения для арианских взглядов. Еретики доказывали, что так как Сын не вместе с Отцом, но необходимо после Отца, а следовательно – ниже Отца, то и слава Отцу воздается через Сына, а не с Сыном, поскольку последним выражением («с Сыном») обозначается равенство, а первым («через Сына») – служебное отношение. Святой Василий доказывает, что Сын не может быть низшим ни по времени, ни по чину, ни по достоинству. Поэтому могут быть допускаемы в церкви и та и другая формулы славословия, с тем лишь различием, что «когда берем в рассмотрение величие естества в Единородном и превосходство Его достоинства, тогда свидетельствуем, что Он имеет славу с *Отцом*; а когда представляем себе, 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 речение с *Ним* свойственно славословящим, а речение *Им* по преимуществу прилично благодарящим»¹⁵⁹.

Говоря о прославлении Святого Духа, святой Василий прежде всего предлагает исследовать общие всем христианам представления о Святом Духе, заимствованные из Священного Писания и из неписаного Предания отцов, именно о Его величии и достоинстве, о Его действиях в мире, особенно о воздействии Его на душу. Утверждение еретиков, что Святого Духа не должно ставить наряду с Отцом и Сыном, потому что Он и по естеству чужд Им, и по достоинству ниже Их, святой Василий опровергает указанием на заповедь Господа о крещении во имя Отца и Сына и Святого Духа и на исповедание, произносимое перед крещением, от которого теперь отрекаются еретики: «Кто отменяет Духа, для того вера в Отца и Сына обратится в тщету, и он не может иметь этой веры, если не соприсутствует Дух»¹⁶⁰.

Не могут служить возражением против сделанных выводов и упоминания о крещении только в Господа, в Моисея, о крещении в воду. В связи с этим святитель Василий обращается к изучению ветхозаветных прообразов действий крещения и выясняет, что соединение имени Святого Духа с Отцом и Сыном в таинстве Крещения, где подается животворная сила, возводящая наше естество из состояния гибели в бессмертие, устанавливает такое единство, которое не может мыслиться случайным – то существующим, то прекращающимся, но необходимо предполагает единосущие соединенных Лиц. Это же безусловно нераздельное единство Отца и Сына и Святого Духа очевидно и из единства Их действия в творении, где Отец – Причина предначинательная, Сын – Причина зиждительная и Дух Святой – Причина совершительная: «Представляй Трех – Повелевающего Господа, Созидающее Слово и Утверждающего Духа», одно начало, созидающее чрез Сына и совершающее в Духе. Они едины в Домостроительстве спасения человека, в раздаянии духовных дарований и в будущем Суде. Но самым важнейшим доказательством соединения Духа с Отцом и Сыном служит сказанное, что Он имеет такое же отношение к Богу, какое и к

каждому имеет дух, находящийся в нем. «Кто бо весть от человек яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем. Такожде и Божия никтоже весть, точию Дух Божий» (1Кор.2:11).

Святитель Василий решительно утверждает, что Святому Духу подобает прославление, вполне равное с Отцом и Сыном, и доказывает это на основании тождества наименований, усвояемых Священным Писанием Святому Духу, с именованиями Отца и Сына, тождества Божественных свойств: непостижимости для человека, вездесущия, всемогущества и др., а также на основании полного общения Духа с Отцом и Сыном и по действиям, и по существу. Противники святого Василия утверждали, что Писание нигде не указывает на прославление Духа со Отцом и Сыном, но тщательно уклоняется от выражения «с Духом», всегда же предпочитает выражение «прославлять в Духе». Святой Василий возражает им, что и вторая форма славословия употребляется в Священном Писании так, что прославляет Святого Духа не менее, чем первая, и нисколько не выражает Его служебного положения. Но и второй формулы в целом виде нет в Священном Писании; а если она заимствована из обычая, то и православные, находя оба речения в употреблении у верных, обоими пользуются, будучи уверены, что тем и другим равно воздается слава Духу. Но так как противники спорят собственно не о слове, а сделали его выражением неправильной, не содержащейся в Священном Писании мысли, то должно предпочитать предлог «с», дающий весьма ясное понятие о единосущии. Поставив вопрос, откуда предлог «с» получил начало, какую имеет силу и в какой мере согласен с Преданием, святой Василий отвечает на него в знаменитом месте, начинающемся словами: «Из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от Апостольского Предания, приняли мы в тайне. Но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия»¹⁶¹. На возражение, будто бы славословие «со Духом» не засвидетельствовано и не изложено в Писании, святой Василий отвечает: «Почитаю правилом апостольским держаться и не изложенных в Писании

преданий». Одним из таких преданий является и рассматриваемое славословие, в подтверждение чего святой Василий ссылается на епископа, от которого сам он принял Крещение, и приводит примеры употребления этой формулы у святителя Климента Римского († 101, память 25 ноября), святителя Иринея († 202, память 23 августа), святителя Григория Чудотворца († около 270, память 17 ноября), святого Дионисия Александрийского (память 5 октября), Климента Александрийского, Оригена, мученика Афиногена, Фирмилиона и Мелетия.

Но если сущность и ипостась различаются между собой только как общее (τό κοινόν) и частное (τό ἰδίον), то не вытекает ли отсюда, что общее – сущность (οὐσία) – не имеет своего отдельного бытия и осуществляется только в частном, что общность имеет единство, представляемое только мысленно, как совокупность существенных признаков индивидуумов, в данном случае Ипостасей? Святой Василий решительно возражает против этого: «Не поверю, – говорит он, – чтобы они [пневматомахи] дошли до такого тупоумия и стали утверждать, что Бог всяческих, подобно какому-нибудь общему понятию, представляемому только в уме, не имел никакого самостоятельного бытия»¹⁶². Между Ипостасями, рассматриваемыми в отношении к Сущности, нет никакого промежутка, нет ничего между Ними вставного или самостоятельного и отличного от Божия естества так, чтобы это Естество могло быть отделено Само от Себя вставкой постороннего, ни пустоты какого-либо ненаполняемого пространства, которая бы производила перерывы в единении Божией Сущности с Самой Собой, разделяя непрерывное пустыми промежутками¹⁶³. Сущность Божию нельзя уравнивать с сущностью человека и сущностью вообще: в то время как в мире постигаемой сущность проявляется в отдельных видах и как бы раздроблена между ними, в Божестве она в каждый момент и одновременно принадлежит всем Ипостасям и является не логически только постигаемой, но реальной основой Их бытия. С другой стороны, святой Василий отклоняет и ту мысль, что сущность (οὐσία) представляет собой высшее

начало, от которого получают бытие Отец и Сын (и Дух Святой); в отношении к Богу Отцу и Богу Сыну не усматривается такой сущности, которая была бы первоначальнее и выше Обоих, так что и думать и говорить это – выше всякого нечестия. Ибо что может быть первоначальнее Нерожденного? Такой хулой уничтожилась бы и вера в Отца и Сына, потому что от одного происшедшие суть уже между собой братья¹⁶⁴.

Современники обвиняли святого Василия, как и прочих каппадокийцев, в троебожии¹⁶⁵. Святой Василий раскрывает учение о том, что каждое из Трех Лиц представляет собой абсолютное Единство, целое Само в Себе, и потому не может слагаться в одну сумму с другим, а то, что соединяет Их в единство (θεότης) (Божество – *Ред.*), во всех тождественно. «Или молчанием почти Неизреченное, – пишет святой Василий, – или благочестно 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 счисление довело нас до понятия многобожия. Мы счисляем не чрез 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 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, 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 отличительному свойству Лиц – един и един, а по общности естества Оба – едино. Но един и Святой Дух, и о Нем возвещается отдельно; чрез единого Сына сочетается Он с единым Отцом и Собою восполняет препетую и блаженную Троицу. Как един Отец и един Сын, так един и Святой Дух. Таким образом и Ипостаси исповедуются, и благочестивый догмат единоначалия не падает. А те, которые допускают подчисление, говоря: “Первое, второе и третье”, те вводят в

христианское богословие многобожие эллинского заблуждения»¹⁶⁶.

Единство Божества утверждается прежде всего на единстве Божественного Существа в Трех Лицах Святой Троицы. «Хотя два по числу [Отец и Сын], но нераздельны по естеству. Один Бог, Он же и Отец, один Бог и Сын. И не два Бога, потому что Сын имеет тождество с Отцом. Ибо не иное Божество созерцаю в Отце, а иное в Сыне; не иное естество – Отчее, а иное Сыновнее. Поэтому, чтобы уяснилась для тебя особенность Лиц, считай особо Отца и особо Сына, но, чтобы не впасть тебе в многобожие, исповедуй в Обоих единую сущность. Так и Савеллий падет, и Аномей сокрушится»¹⁶⁷. «Что представляет тебе когда-либо мысль о существе Отца... то же представляй себе и о Сыне, а равно то же и о Духе Святом. Понятие несозданного и непостижимого есть одно и то же в рассуждении Отца и Сына и Святого Духа... А что касается до бесконечности, непостижимости, несозданности, необъемлемости местом и до всего подобного сему, то нет никакого различия в Животворящем Естестве, разумею Отца, Сына и Духа Святого, но усматривается в Них некое непрерывное и нерасторгаемое общение... Невозможно представить мысленно какое-либо сечение или разделение, так чтобы или Сын представляем был без Отца, или Дух отделяем от Сына, а, напротив того, находим между Ними некое неизреченное и недомыслимое как общение, так и разделение; ни разность ипостасей не расторгает непрерывности естества, ни общность сущности не сливает отличительных признаков»¹⁶⁸. Святой Василий просит не удивляться, если он говорит, что Одно и То же и соединено, и разделено, и если он представляет мысленно, как бы в гадании, некое новое и необычайное как разделение соединенное, так и единение разделенное. «Вы примите слово мое, – говорит он, – как подобие и тень истины, а не как самую действительную истину. Ибо невозможно, чтобы представляемое в подобиях было во всем сходно с тем, для изображения чего берется»¹⁶⁹.

Другим основанием для утверждения единства Божества служит единоначалие (μοναρχία) Отца. Подобно святителю Афанасию, святитель Василий исповедует, что Отец есть

Начало и Причина Сына и Духа, но природа Отца, Сына и Святого Духа одна и та же и Божество едино¹⁷⁰. «Отец, имеющий совершенное и ни в чем не скудное бытие, есть корень и источник Сына и Святого Духа»¹⁷¹.

Признавая единство Божественной сущности, святой Василий определенно заявляет, что он принимает и единосущие (ὁμοούσιος), поясняя, что единосущие обозначает то, что в сущности Бог единосущен с Богом же в сущности¹⁷². Из этого, как прямой вывод, следует, что Сын есть едиnorodный Сын Божий, сияние Славы Отца, живой Образ Его¹⁷³, Единосущный Отцу¹⁷⁴, всегда Совершенный, без поучения Премудрый, Божия Сила¹⁷⁵; Он прежде веков, всегда есть и никогда не начинал быть¹⁷⁶. Сын имеет славу, общую с Отцом¹⁷⁷; все, что имеет Отец, принадлежит и Сыну¹⁷⁸; Он обладает совершенным могуществом, и воля Его неотделима от Отца¹⁷⁹, соединена и неразлучна с ней; не имея никакой разности по существу с Отцом, Он не имеет разности и по могуществу. Дух числим в блаженной и Святой Троице, причастен Божеству¹⁸⁰, соединен с Отцом и Сыном во всем – в славе и вечности, в силе и в царстве, во владычестве и в Божестве¹⁸¹, во всем неотлучен и неотделим от Отца¹⁸².

То содержание понятия «единосущен» (ὁμοούσιος), какое святой Василий соединяет с ним в своих творениях, непререкаемо показывает, что по отношению к учению о единосущии он был подлинный никеец, продолжатель богословия святителя Афанасия. Всякий раз, когда святой говорит о троичности Лиц, то предостерегает против сомнения в единстве, и именно численном единстве, Божественной сущности¹⁸³. Поэтому он писал святому Епифанию (память 12 мая): «...к Никейскому исповеданию веры не можем прибавить чего-нибудь, даже самого краткого, кроме славословия Духу Святому, потому что отцы наши об этом члене веры упомянули кратко по той причине, что тогда не возникало еще о сем вопроса»¹⁸⁴. Причем святой Василий выражает требование, что должно держаться не только речений, какие предложены отцами в Никее, но и смысла, какой по здравому разумению выражается этими речениями¹⁸⁵. Сущность учения Василия

Великого о Святой Троице выражена в следующих словах его в послании к святому Амфилохию: «...исповедуем в Божестве одну сущность и понятия о бытии не определяем различно, а Ипостась исповедуем в особенности, чтобы мысль об Отце и Сыне и Святом Духе была у нас неслитной и ясной. Ибо если не представляем отличительных признаков каждого Лица, а именно: Отечества, Сыновства и Святыни, исповедуем же Бога и под общим понятием Существа, то невозможно нам здраво изложить учения веры. Поэтому, прилагая к общему отличительное, надобно исповедовать веру так: Божество есть общее, Отечество – особенное. Сочетая же сие, надобно говорить: “Верую в Бога Отца”. И опять подобно сему должно поступать при исповедании Сына, сочетая с общим особенное, и говорить: “Верую в Бога Сына”. А подобным образом и о Духе Святом, сочетая предложение по тому же образцу, должно говорить: “Верую и в Бога Духа Святого”, чтобы совершенно и единство в исповедании одного Божества было соблюдено, и особенность Лиц исповедана различием свойств, присвояемых каждому Лицу»¹⁸⁶. Эта формулировка учения о Святой Троице означает, что сущность Божия и ее отличительные свойства принадлежат одинаково всем Трем Ипостасям: Отец, Сын и Дух – проявление ее в Лицах, из Которых Каждое обладает всей полнотой абсолютной Сущности и находится в нераздельном единстве с Ней. Различие Ипостасей состоит в их внутреннем соотношении, поскольку Отец ни от кого не рождается и ни от кого не исходит, Сын рождается от Отца и Дух исходит от Отца. Как обладающая всей полнотой Божественной сущности и всеми присущими ей свойствами, каждая Ипостась есть Бог, и так как Она владеет этой сущностью не сама по себе в отдельности взятая, но в неразрывной связи и в неизменном соотношении с другими Двумя Ипостасями, то все Три Ипостаси суть Един Бог. В этом точном определении взаимоотношения сущности и Ипостасей в Боге – важная заслуга святителя Василия.

Сноски к статье 2

А. А. Спасский. Учение каппадокийцев о единстве Святой Троицы¹⁸⁷

Арианство с его различными видоизменениями, волновавшее Церковь в продолжение IV века, выдвинуло новые еретические принципы в борьбе с церковным учением.

До арианства исходным пунктом еретических учений было единство Божества. Троичность Лиц ими отвергалась. Соответственно характеру ересей Церковь до появления арианства, раскрывая догматическое учение, заботилась главным образом о выяснении троичности Ипостасей в противовес монархианству еретиков. Единство Божества не было настолько раскрыто представителями церковного учения этого периода, как троичность Лиц, потому что его не отвергали и еретики.

Арианство вышло из противоположного принципа. Признавая троичность Лиц, Арий не мог примирить ее с единством Божества, оставаясь на почве церковного учения, то есть признавая три единосущные и равные Ипостаси. Чтобы примирить троичность с единством, он отверг единосущие Лиц и таким образом пришел к тому же монархианству, только в новой форме.

Новое направление в учении еретиков заставило Церковь, хранительницу догматов, определить на Никейском соборе единосущие Лиц Святой Троицы. Однако Никейское вероопределение не скоро утвердилось в Церкви. При той любви к отвлеченным вопросам и религиозным спорам, о которой свидетельствует Григорий Богослов, греки не могли удовлетвориться сухим вероопределением. Им нужно было философское обоснование учения о единстве существа Божия при троичности Лиц.

Этот запрос современников одни из первых старались удовлетворить святые отцы каппадокийцы – Василий Великий, его брат Григорий Нисский и друг обоих Григорий Назианзин, названный за свое высокое учение Богословом. Творения каппадокийцев первые полагают начало золотому веку

христианской литературы. Их труды в области христианской догматики, экзегетики и проповедничества навсегда останутся образцовыми. В частности, учение о единстве Лиц Святой Троицы настолько ими уяснено и приближено к нашему разуму, что догматистам последующих времен ничего нельзя прибавить к их учению по существу.

Воспитанные на сочинениях Оригена, отцы каппадокийцы сумели воспользоваться принципами его учения о Святой Троице, устранив в то же время возможность делать из своего учения выводы, подобные арианству.

Учение каппадокийцев о единстве Лиц Святой Троицы по существу одно. Все они учат о Боге едином по существу и троичном в Лицах. Но философская сторона их учения не одинакова, поэтому мы будем излагать учение каждого отдельно.

На первом месте мы должны поставить учение Василия Великого. Этот великий отец Церкви, человек талантливый и сильный волей, объединял обаянием своей личности небольшой кружок защитников Никейского символа веры на своей родине и вообще на Востоке. Его указаниями пользовались в своем учении оба Григория. Учение Григория Нисского о единстве Лиц Святой Троицы носит явные следы влияния Василия. Между прочим, оба Григория приняли терминологию Василия в учении о Святой Троице.

Терминология Василия сыграла очень большую роль в истории догматики Православной Церкви. Установление и выяснение ее значения – величайшая заслуга Василия пред Церковью.

На Востоке до установления Василием троичной терминологии для обозначения Божественного существа синонимические термины οὐσία и ὑπόστασις употреблялись безразлично. Лица Святой Троицы определяли словом πρόσωπον, а иногда – ὑπόστασις.

Такая неточная терминология давала повод обвинять церковных догматистов в еретичестве. Если они для обозначения Лица употребляли термин πρόσωπον, их обвиняли в савеллианстве. Πρόσωπον значит «лицо», «маска», «роль».

Следовательно, им можно было приписать, что они признают Лица только формой проявления одного и Того же Божества¹⁸⁸. Если они учили о трех Ипостасях, им приписывали тритеизм (признание трех совершенно самостоятельных Богов) на том основании, что термин ὑπόστασις не отличался от термина οὐσία¹⁸⁹.

Чтобы избежать таких придирок к учению Церкви, Василий для обозначения Лица употребляет исключительно термин ὑπόστασις. Он постоянно разъясняет в своих проповедях и письмах к разным лицам, в каком смысле нужно понимать этот термин в приложении к Лицам Святой Троицы, и указывает его отличие от термина οὐσία¹⁹⁰.

Определяя логическое отношение терминов οὐσία и ὑπόστασις, Василий вместе с тем развивает свое учение о единстве Лиц Святой Троицы.

Термин οὐσία вообще мы употребляем в значении общего или родового понятия, учит Василий, а термин ὑπόστασις – в смысле частного понятия. Так, слово «человек» есть общее понятие. Оно обозначает общую всем людям сущность их природы. Каждый из нас не больше и не меньше является человеком, чем другой. Поэтому мы употребляем понятие «человек», говоря о нескольких лицах как принадлежащих к одной сущности, безразлично к их отличиям друг от друга. Но если нам нужно указать на определенных лиц, то мы употребляем собственные имена, которыми обозначаются отличительные признаки имеющих одну природу. Вот эти-то отличительные признаки и составляют ипостась известного лица. Ипостась – это такое понятие, «которое общее и неограниченное в некотором предмете определяет и описывает посредством указываемых особенностей»¹⁹¹.

Точно в таком же смысле нужно понимать οὐσία и ὑπόστασις в догмате о Святой Троице. «Что представляет тебе когда-либо мысль о существе Отца... то же представляй себе и о Сыне, а равно то же и о Духе Святом... Но когда в Троице нужно по отличительным признакам составить себе неслитное различие, тогда к определению отличительного возьмем не всеобщее представляемое, каковы, например, несозданность,

или недосызаемость никаким понятием, или что-нибудь подобное сему, но будем искать того одного, чем понятие о каждом ясно и не смешиваясь отделится от представляемого вместе»¹⁹².

Итак, οὐσία Василий учит понимать в смысле родового понятия, а ὑπόστασις – в смысле частного. Но если бы он перенес в догматическое учение о Троице родовое и частное понятие в точном смысле, то впал бы в тритеизм. Родовое понятие отвлеченно. Оно реализуется только в индивидах данного рода. Понимая οὐσία в смысле родового понятия, Василий был бы принужден признать в Ипостасях Святой Троицы трех самостоятельных и отдельных носителей Божественной сущности. На основании его учения мы видим, что он признавал единое неделимое Божественное существо. Следовательно, должно заключить, что общее и частное понятия перенесены им в догматическую терминологию не в строгом смысле, чтобы рельефнее оттенить ипостасность при единстве бытия Лиц в одной сущности.

В существе Божием Василий Великий не допускает никакого разделения. Оно свидетельствовало бы о сложности Божества. Напротив, Василий настаивает на простоте и неделимости существа Божия, как Всесовершенного. Насколько осторожен был Василий относительно допущения представления о трех самостоятельных божествах, видно из того, что он не допускает даже употребления понятия числа по отношению к Божеству. Понятие числа связывается с понятием количества, а последнее ведет за собою представление об ограниченном существе. Поэтому мы можем мыслить естество Божие единым не по числу, но единым в смысле единственности, единичности Всесовершенного существа, как и Писание называет Бога единым в противовес языческому многобожию¹⁹³.

Учение Василия о единичности Божественной сущности при троичности Ипостасей ясно видно из его учения об отношении Ипостасей к Божественному существу и между Собою.

Ипостасные свойства Отца (нерожденность, безначальность бытия), Сына (рожденность) и Святого Духа (святость) служат к тому, чтобы мы неслитно различали в Божестве три Ипостаси.

Субстанциально между этими Ипостасями нет никакого различия. Все они нераздельно обладают одной и той же Божественной сущностью. По ипостасным свойствам Сын и Дух имеют Своим началом, источником Своего бытия Ипостась Отца¹⁹⁴. Однако происхождение Сына и Духа от Отца не вносит разделения в Божественное существо. О рождении Сына Василий ясно говорит, что оно не привнесло умножения или разделения Божественной сущности: «Сын от Отца не повелением произведен, но рожден из естества; не отделился от Отца, но совершенный воссиял от пребывающего совершенным»¹⁹⁵. Об исхождении Духа Василий говорит, что оно совершилось «неизреченно»¹⁹⁶.

Доказательством нераздельности Божественного естества при троичности Ипостасей, по учению Василия, служит отсутствие между Ними пространства и времени.

Никакое пространство не разделяет Лиц Святой Троицы в Их Божественном существе. Нет между Ними и никакого постороннего промежуточного предмета, так что Лица Божественной Троицы не могут быть представлены одно без других. Подобно тому как, взяв цепь за один конец, мы вместе притягиваем за промежуточные звенья и другой конец цепи, так «кто представил в уме Отца, тот представил и Его в Нем Самом и вместе объял мыслью Сына. А кто имеет в мысли Сына, тот не отделяет от Сына и Духа»¹⁹⁷. Как ни трудно представить сосуществование в едином Божием существе трех Ипостасей, однако можно и в естественных явлениях найти подобие и как бы тень этой истины. Наблюдая радугу в облаках, мы видим в ней различные цвета, которые не отделяются один от другого и незаметно переходят один в другой. Так и во Святой Троице «при общей сущности в каждом Лице сияют отличительные свойства»¹⁹⁸.

Хотя Сын и Дух имеют Своим началом Отца, но Они совечны Ему. «Никакой век не пролегает между Ними, – говорит Василий, – и душа наша не допускает и мысли о разлучении, чтобы или Единородный не был всегда с Отцом, или Святой Дух не существовал вместе с Сыном»¹⁹⁹.

Таким образом, ипостасные свойства Сына и Духа – Их происхождение от Отца – не вносят разделения в единое Божественное существо.

Не разделяя Божественного существа и в то же время возводя Ипостаси к одному началу, ипостасные свойства Лиц удовлетворяют философскому требованию единства Всесовершенного и устраняют повод к обвинению православного учения о Троице в многоначалии²⁰⁰.

Неслитно сопребывая в единой Божественной сущности, Ипостаси Святой Троицы имеют тесное, ничем не нарушаемое нравственное единство. Жизнь трех Ипостасей совершенно тождественна и едина, как мы познаем ее по проявлениям в мире. Во всех действиях по отношению к миру Лица Святой Троицы проявляются в полном согласии и единении. Приписывая известное действие какому-либо Лицу Святой Троицы, по Его ипостасным свойствам, по преимуществу, мы в то же время не исключаем из этого действия других Лиц. Наоборот, мы предполагаем единое действование всех Ипостасей при единстве в Них хотения.

«Освящает, животворит, просвещает, утешает и все подобное производит одинаково Отец и Сын и Дух Святой, – говорит Василий. – И никто да не приписывает власть освящения исключительно действованию Духа, слыша, что Спаситель в Евангелии говорит Отцу об учениках: «Отче! ...Святи... их во Имя Твое» (Ин.17:11, 17). А также и все прочее равно Отцом и Сыном и Духом Святым действует в достойных: всякая благодать и сила, путеводство, жизнь, утешение, преложение в бессмертие, возведение в свободу и, ежели есть, другое какое благо, нисходящее на нас»²⁰¹.

Учение Григория Нисского о единстве Лиц Святой Троицы служит продолжением и развитием учения Василия Великого на той же логической основе.

Григорий Нисский, как и Василий Великий, учил, что под сущностью в учении о Троице разумеется вид, а под ипостасью неделимое. Но ему поставили дилемму: или, признавая под сущностью – вид, а под ипостасью – неделимое, должно признать трех самостоятельных Богов, как мы признаем в

Петре, Иакове, Иоанне трех людей, или, признавая Единого Бога, не приписывать божества Сыну и Духу²⁰².

Разрешая эту дилемму, Григорий говорит, что признает в Отце, Сыне и Духе единое, неделимое существо, которое мы называем Богом. Хотя имя «Бог» и простирается на всю Троицу, однако его нельзя считать, нельзя говорить, что у нас три Бога²⁰³.

Доказывая, почему нельзя считать название существа Божия, Григорий разбирает обычай считать вид вообще и находит его неправильным и неудачным.

Мы употребляем название вида во множественном числе. Говорим, например, «многие человеки», но это понятие равносильно понятию «многие естества человеческие». А между тем естество человеческое одно – «сама с собой соединенная и в точности неделимая единица, не увеличиваемая приложением, не умаляемая отъятием. Хотя во многих является, остается одна, не уделяемая участникам ее по особой части каждому»²⁰⁴.

Поэтому, говорит Григорий, для обозначения хотя бы и многих людей слово «человек» нужно употреблять в единственном числе, подобно тому как для обозначения многих людей употребляем слова «народ», «толпа», «войско» в единственном числе²⁰⁵.

Так и Писание естество всего рода человеческого обозначает словом «человек» в единственном числе: «человек, яко трава дние его» (Пс.102:15)²⁰⁶.

Таким образом, по заключению Григория, употребление понятия вида во множественном числе неправильно вообще, и он советует исправить этот обычай. Но обычаи трудноисправимы, и считающие в обыденной речи понятие вида могут найти себе оправдание и в том еще, что естество человеческое прибавляется и убавляется чрез рождение одних и смерть других, хотя изменение касается собственно лиц, а не вида.

В Божестве мы не находим такого основания к употреблению имени Бога во множественном числе. В Троице не происходит ни прибавления, ни убавления Лиц.

Затем обычай находит себе основание в том, что прибавление лиц происходит не от одной причины непосредственно. Одно и то же лицо и само происходит от другого, и может быть причиною происхождения третьего лица. В Троице, наоборот, одна причина (Лицо Отца), от которой происходят чрез рождение Сын и чрез исхождение Дух²⁰⁷.

На указанных основаниях имя «Бог» мы ни в каком случае не можем счислять, а должны всегда говорить согласно с Писанием: «Господь Бог... един есть» (Втор.6:4). Писание, которое согласно с обычаем иногда допускает употребление названия естества человеческого во множественном числе, никогда не допускает этого по отношению к имени «Бог», чем учит нас, как и наука, говорить о Боге только в единственном числе²⁰⁸.

Итак, согласно с правилами логики, по мнению Григория, нельзя употреблять имени «Бог» во множественном числе.

Однако это рассуждение Григория не доказывает внутреннего единства Лиц Святой Троицы. Оно доказывает только формально, что мы не должны говорить о трех Богах, чтобы не впасть в многобожие; так что оставалась возможность заподозрить Григория в тритеизме.

Другое доказательство Григория, что у нас при Троице – не три Бога, касается внутреннего соотношения Лиц.

Григорий говорит, что мы не можем счислять существа Божия, ибо оно непостижимо и неопределимо. Всякое определение, которое мы даем Божеству или по собственной сущности, или на основании Священного Писания, касается только чего-нибудь познаваемого нами в Божественном существе, а не самого существа. У нас нет и не может быть слов для определения существа Божия. Правда, мы привыкли думать, что имя «Бог» определяет существо Божие. Но на самом деле это имя касается не существа Божия, а определяет одно из свойств этого существа – зрительную деятельность, или, говоря современным богословским языком, всеведение. Признав это свойство Божества, мы и даем Ему имя «Бог»²⁰⁹.

Зрительная способность, по учению Писания, принадлежит всем трем Лицам: «Защитниче наш виждь Боже» (Пс.83:10);

«Видев Иисус помышления их» (Мф.9:4); «Почто исполни сатана сердце твое солгати Духу Святому» (Деян.5:3)²¹⁰. Казалось бы, что на том основании, что всеведение принадлежит всем трем Лицам Божества, нам нужно счислять имя «Бог», подобно тому как счисляем название людей одной профессии, говорим: три философа, три геометра, три ритора. Но Григорий, сравнивая деятельность Бога с деятельностью людей, приходит к обратному заключению.

Люди одной профессии действуют каждый самостоятельно, отдельно от других. Деятельность каждого из них носит своеобразный отпечаток. Не то видим в Божестве. Здесь в каждом акте Божественной воли нераздельно действуют все три Лица. «Всякое действование, от Бога простирающееся на тварь... – говорит Григорий, – и именуемое по многоразличным о нем понятиям, от Отца исходит, чрез Сына простирается и совершается Духом Святым. Посему имя действования не делится на множество действующих, так как нет усвоенного каждому и особенного попечения о чем-либо. Но что ни происходит, касающееся или промысления о нас, или Домостроительства и состава вселенной, – все производится Тремя, впрочем, произведений не три»²¹¹.

Единство действования Григорий выясняет на примере. По учению Священного Писания, жизнь мы получили от Отца, Сына и Святого Духа. Однако тройственность даровавших не дает нам права заключать, что от каждого получили особую жизнь, – в таком случае мы имели бы три жизни. «Одна и та же жизнь, – говорит Григорий, – приводится в действие Отцом, уготовляется Сыном, зависит от соизволения Духа»²¹². Точно так же и во всем Троица действует нераздельно. «Всякое благое дело и имя не во времени, без перерывов, зависимо от безначальной силы и воли, приводится в совершение в силе Духа Единородным Богом, и не бывает или не представляется мыслью никакого протяжения времени в движении Божественной воли от Отца чрез Сына к Духу»²¹³.

Отсюда, заключает Григорий, «как не называем тремя Животворящими производящих одну и ту же жизнь, ни созерцаемых в одной и той же благодати тремя Благими, так не

можем называть тремя Богами совокупно и нераздельно друг через друга приводящих в действие на нас и на всяких тварей оную Божескую, то есть надзирающую, силу и деятельность»²¹⁴.

Свое заключение Григорий подтверждает ссылкой на апостола Павла, который говорит: «един Спаситель всем человеком, паче же верным» (1Тим.4:10). Апостол учит нас именовать единого Спасителя. Тем не менее мы исповедуем, что «Спасителем всех бывает Бог всяческих, между тем как совершает спасение Сын благодатию Духа»²¹⁵. Точно так же, признавая всю Троицу участвующей в надзирающей деятельности, мы должны именовать Ее единым Божеством.

Таким образом, по учению Григория Нисского, Бог Сам по Себе непостижим, а насколько проявляется Его деятельность в мире, мы должны заключить, что Он един по существу.

Более определенно единство Лиц Святой Троицы по существу развито Григорием в его учении о взаимном отношении Ипостасей.

Учение о троичности Ипостасей, учит Григорий, не противоречит единству Божества на том основании, что решает вопрос о различном способе бытия Лиц, а не о различии Их по существу. «Исповедуя безразличие естества, не отрицаем разности быть причиною и происходить от причины, понимаем, что этим только и различаются Одно от Другого, именно, что, как веруем, Одно Лицо есть причина, а Другое от причины. И в том, что от причины, опять представляем себе другую разность; ибо Одно прямо от Первого, Другое от Первого же при посредстве Того, что от Него прямо, почему и едиnorodность несомненно остается при Сыне, и Духу несомненно также принадлежит бытие от Отца, потому что посредничество Сына и Ему сохраняет едиnorodность и Духа не удаляет от естественного сближения с Отцом»²¹⁶. Вся разность Ипостасей заключается в том, что Одна из них является виновницей бытия Двух Других. Но это различие Ипостасей не вносит никакого разделения в естество Божие. Наоборот, ипостасные свойства, указывая только способ бытия Лиц, доказывают единство существа, потому что Ипостаси Сына и Духа, имея причиной бытия Ипостась Отца, сохраняют тесное единство с Ней.

В доказательство нераздельности существа Божия в Ипостасях Григорий приводит те же соображения, что и Василий Великий: «Лица Божества нераздельны между Собою ни по времени, ни по месту, ни в воле, ни в начинаниях, ни в деятельности, ни в том, чтобы претерпевать что-либо подобное усматриваемому в человеке, кроме одного только, что Отец есть Отец, а не Сын, Сын – не Отец, а подобно сему и Дух Святой – не Отец и не Сын»²¹⁷.

Учение Григория Богослова о единстве Лиц Святой Троицы служит завершением учения каппадокийцев. Его учение о единстве Лиц по существу более ясно и определено, чем у Василия Великого и Григория Нисского. Отношение Ипостасей к существу и между Собою развито более точно.

Кратко сам Григорий Богослов излагает свое учение так: «Безначальное, Начало и Сущее с Началом – един Бог. Имя Безначальному – Отец, Начальному – Сын, Сущему с Началом – Дух Святой, а естество в Трех единое – Бог, Единение же – Отец, из Которого Другие и к Которому Они возводятся, не сливаясь, а сопребывая с Ним и не разделяемые между Собою ни временем, ни хотением, ни могуществом. Ибо сие нас делает чем-то многим, потому что каждый разногласен и сам с собою, и с другими. Но тем, у которых естество просто и бытие тождественно, приличествует единство»²¹⁸.

Из этого краткого изложения учения Григория видны следующие тезисы его учения о Святой Троице. Бог един по существу и троичен в Лицах. Единство существа не сливает троичных Лиц, но и Лица не разделяют Божественного естества, которое просто, а потому неделимо. Ничто не нарушает единства Ипостасей в противоположность разрозненности человеческих личностей и раздвоенности самосознания даже отдельных личностей: Лица Святой Троицы едино по времени, хотению и могуществу, так что бытие Их тождественно.

Развивая эти тезисы, Григорий учит, что существо Божие, бестелесное, простое и нераздельное²¹⁹, безразлично принадлежит всем трем Ипостасям. «Все, что имеет Отец, принадлежит и Сыну, кроме нерожденности; все, что имеет Сын, принадлежит Духу, кроме рождения. А нерожденность и

рождение не сущности различают, по моему мнению, но различаются в одной и той же сущности»²²⁰. Говоря о нераздельности в трех Лицах непостижимого существа Божия, Григорий для более ясного выражения своей мысли прибегает к аналогии: «Божество в Разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света»²²¹. Такая аналогия дает ясное представление об учении Григория о единстве, нераздельности существа Божия в трех Ипостасях.

Ипостасное различие Лиц не сливается единством существа этих Лиц, не разделяя в свою очередь единого существа. «Разность проявления [Лиц] или взаимного соотношения производит и разность их наименований, – говорит Григорий. – Ибо и Сыну ничего не недостает, чтобы быть Отцом (так как сыновство не есть недостаток), но Он не есть еще посему Отец. В противном случае и Отцу недостает чего-то, чтобы быть Сыном, потому что Отец не Сын. Но сие не означает недостатка (откуда ему быть?) и убавления в сущности. Это самое – быть нерожденным, родиться и исходить – дает наименования: первое – Отцу, второе – Сыну, третье – Святому Духу... так что неслитность трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества. Сын не Отец, потому что Отец один, но то же, что Отец. Дух не Сын, хотя и от Бога, потому что Единородный один, но то же, что Сын. И Три – едино по Божеству; и Единое – Три по личным свойствам, так что нет ни единого – в смысле Савеллиевом, ни трех – в смысле нынешнего лукавого разделения»²²².

Таким образом, единство существа, по учению Григория, не нарушается тем, что оно принадлежит трем Ипостасям. Для уяснения этого вопроса Григорий пользуется аналогиями, но крайне осторожно. В мире ограниченном нельзя найти точного выражения отношений между Лицами Всесовершенного существа, и всегда найдется повод приписать Божеству свойства, Ему не принадлежащие. Григорий указывает слабые стороны употреблявшихся его современниками аналогий, устраняя возможность перетолкования своего учения²²³.

Самой подходящей аналогией для определения отношения Лиц к существу Григорий считает единство ума, мысли и души. «Как между умом, мыслью и душой невозможно представить какого-либо деления и сечения, – говорит Григорий, – так равно невозможно представить никакого деления или сечения между Святым Духом, и Спасителем, и Отцом, потому что... естество умосозерцаемого [души] и Божественного нераздельно»²²⁴.

Ипостаси Сына и Духа имеют причиной Своего бытия Ипостась Отца. Но это нимало не нарушает единства существа Божия, ибо Ипостаси Святой Троицы не разделены временем. «Крайне было бы бесславно для Божества как бы вследствие изменения советов Своих прийти в полноту совершенства», – говорит Григорий²²⁵. Следовательно, неизменяемость Божества, как существа Всесовершенного, уже говорит за то, что Лица совечны между Собой. Хотя Сын и Дух небезначальны по отношению к Отцу, как Виновнику Своего бытия²²⁶, но Они совечны Ему: «Если было, когда не был Отец, то было, когда не был Сын. Если было, когда не был Сын, то было, когда не был Дух Святой. Если Один был от начала, то были Три»²²⁷.

Рассуждая о рождении Сына и исхождении Духа, Григорий говорит: они совершились «прежде самого когда. Если же надобно выразиться несколько смелее: тогда же, как и Отец. Но когда Отец? Никогда не было, чтобы не был Отец. А также никогда не было, чтобы не был Сын и не был Дух Святой»²²⁸, «ибо не под временем Те, от Которых время»²²⁹. Поэтому, по учению Григория, нужно избегать даже таких выражений, как «когда», «прежде», «после», «исперва», по отношению к Лицам Божественной Троицы, потому что они не исключают понятия времени²³⁰.

Троичность совечных Ипостасей не вносит разделения и во внутреннюю жизнь Божества. У людей наблюдаются разногласия не только с другими, но даже и с самими собой вследствие борьбы нашего «я» с разными мотивами. Лица Святой Троицы в этом отношении представляют такое единство и тождество, что у Них нет и тени разделения. Обладая равной степенью могущества, Лица Святой Троицы проявляют полное единение Божественной воли. «Каждое из Лиц Божества по

тождеству сущности и силы имеет такое же единство с Соединенным, как и с Самим Собою», – говорит Григорий²³¹.

Объясняя слова Спасителя «Сын сошел с небеси, не да творит волю Свою, но Пославшаго» (Ин.6:38), Григорий учит: «...сие говорится не потому, что собственная воля Сына действительно есть отличная от воли Отца, но потому, что нет такой воли, и смысл, заключающийся в словах, таков: “Не да творю волю Мою, потому что у Меня нет воли, отдельной от Твоей воли, но есть только воля, общая Мне и Тебе. Как Божество у Нас одно, так и воля одна”»²³².

Резюмируя учение отцов каппадокийцев о единстве Лиц Святой Троицы, мы находим, что они учили о единстве Лиц Святой Троицы по существу и тождественности бытия.

Сноски к статье 3

С. М. Зарин. Учение святого Василия Великого о Святом Духе²³³

Четвертый век христианской эры был временем особого возбуждения богословской мысли и в этом отношении по всей справедливости может быть назван «золотым веком». Он оказал незаменимую услугу вообще нашей догматике и, в частности, делу раскрытия и уяснения вопроса о Святом Духе. На этом поприще потрудились такие светила богословской мысли, как Афанасий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский и в числе их святой отец Василий Великий, епископ Кесарийский. Он жил и действовал во время разгара арианских и так называемых духовборческих (последних часто под прикрытием и именем арианства) волнений. Конечно, и прямые последователи Ария представляли по рассматриваемому нами вопросу для Церкви опасность – из арианских воззрений логически вытекала и тварность Святого Духа. Но такая опасность со стороны ариан умерялась тем, что эти еретики были уже осуждены Вселенским Собором²³⁴. Что же касается так называемых духовборцев из числа бывших полуариан, которые принимали Никейскую веру и в то же время отрицали божество Святого Духа²³⁵, то эти были гораздо опаснее, – опаснее особенно потому, что скрывали свои заблуждения под личиной правоверия и даже выказывали себя защитниками его. «Веру, изложенную в Никее, – возражали они, по словам св. Епифания, православным, – исповедуем и мы; докажи же, сделай милость, на основании ее, что Дух Святой причисляется к Божеству»²³⁶. Против этих еретиков Василий Великий вооружался не только словом в проповедях, но и письменно. Так, в защиту православного учения о Святом Духе он написал «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия», «О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому»; письма – к брату Григорию, к Кесарийским монахам и проч.²³⁷ Особенно замечательны из его произведений по вопросу о Святом Духе первые два – «Опровержение на защитительную речь злочестивого

Евномия»²³⁸ и «О Святом Духе. К святому Амфилохию». В них он собрал против еретиков-духоборцев все, что только можно было собрать, – собрал, надо заметить, настолько обстоятельно, что эти произведения не потеряли для Церкви своего значения и теперь, если бы ей пришлось бороться с подобного рода еретиками. Задача и, так сказать, характер содержания указанных сочинений Василия Великого определились теми возражениями, которые делали еретики-духоборцы. Главное положение этих последних было – Дух Святой произведение, тварь Сына, а, как произведение, Он, без сомнения, ниже Сына и Отца и потому не единосущен с Ними²³⁹. В качестве же аргумента в пользу тварности Духа они приводили между прочим и то, что отрицание тварности Духа ведет к отрицанию ипостасности Его, так как за отрицанием тварности два другие возможные предикаты Его бытия – нерожденность и рожденность – ведут Его к слиянию или с Отцом, или с Сыном²⁴⁰. Имея в виду такие положения еретиков, Василий Великий и старается доказать главным образом то, что Дух Святой не тварь Сына, но Бог, равный Отцу и Сыну и единосущный Им, это с одной стороны; а с другой – что отрицание тварности не ведет к отрицанию ипостасности, а что Дух Святой такая же ипостась, как и Сын и Отец. Таким образом, исходный и главный пункт в учении Василия Великого о Святом Духе – это что Дух Святой не тварь, но Бог, равный и единосущный Отцу и Сыну. На разъяснение этого положения он обращает свое особенное внимание, ему посвящает почти всю III и V книги «Опровержения на защитительную речь злочестивого Евномия» и отводит значительное место в сочинении «О Святом Духе. К святому Амфилохию». Василий Великий сам указывает и план, и способ доказательства защищаемой им истины. «Поскольку общие свойства твари, – говорит он, – не могут быть приписаны Духу Святому и свойственное Духу не может быть приписано твари, то из сего выводится заключение, что Дух не тварь. Поскольку что есть общего у Отца и Сына, то и у Духа с Ними есть общее и поскольку те же отличительные свойства, какие в Писании присвоены Богу Отцу и Сыну, присвояются и Духу Святому, то

из сего выводится заключение, что Дух с Отцом единое Божество»²⁴¹. Это сходство с Отцом и Сыном и различие от твари, достаточные для доказательства божества Святого Духа, Василий Великий почерпает из имен, действий и свойств Духа. Таким образом, если резюмировать сущность доказательств Василия Великого, то получится следующее: что Дух Святой не тварь, а Бог, это видно из имен, действий и свойств, приписываемых Ему Священным Писанием.

Что касается прежде всего наименований, то Василий Великий прибегает к ним как доказательствам несколько раз: он показывает, что Дух Святой в Священном Писании пользуется такими же наименованиями, как и Бог Сын и Бог Отец. Так, Он называется Духом, Святым, правым, благим, Духом владычним, Духом истины, Духом премудрости, Духом силы, Утешителем и даже Господом и Богом²⁴². Какое Василий Великий придает значение именам, видно из того, что наименованию Духа Господом он посвящает целую главу²⁴³ из своего сочинения «О Святом Духе». Правда, святой отец вопреки еретикам настаивает на том, что из подобоименности еще не познается тождество²⁴⁴, но сам он так сопоставляет имена, подбирает такие тексты из Священного Писания, что у него Дух Святой имеет общие наименования с Отцом и Сыном ни по чему-либо другому, как только «по естественному с Ними единению»²⁴⁵. Так, например, по словам Василия Великого, «тем, что сказал Господь: «Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам» (Ин.14:16), Он показывает, что и Сам Он наш Утешитель. А потому и само название Утешителя немалым служит доказательством славы Святого Духа»²⁴⁶.

Гораздо большую степень убедительности сравнительно с именами для еретиков-духоборцев должен был иметь другой вид доказательств Василия Великого, именно – деятельность Святого Духа, потому именно, что еретики сами признавали немаловажное значение за действиями и из различия действий выводили различие сущностей²⁴⁷. Ввиду этого на деятельности Святого Духа Василий Великий и сосредоточивает свое особенное внимание. Он изображает Святого Духа всегда совершающим такие же и даже те же деяния, какие совершают

и Отец и Сын, – изображает притом так всесторонне и наглядно, что божество Святого Духа, Его единосущие с Отцом и Сыном становятся вне всякого сомнения.

Духу Святому, по учению Василия Великого, наряду с другими лицами Святой Троицы, принадлежат действия и творческие, и промыслительные, и домостроительно-спасительные.

Вместе со Словом Дух Святой является «причиной создания»²⁴⁸, а именно: Он творец тверди и небес²⁴⁹, участвует в творении Ангелов²⁵⁰ в Духе чрез Слово творится человек по образу (Божью)²⁵¹. Справедливость всего этого, по словам Василия Великого, подтверждается текстом: «Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их» (Пс.32:6)²⁵², а также и тем местом, где Бог Отец советуется с другими Лицами, говоря: «сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт.1:26)²⁵³. Но св. Василий не ограничивается общим указанием того, что Дух Святой такой же Творец, как и Сын и Отец. Он изображает еще, в чем именно заключается творческая деятельность Духа Святого сравнительно с такою же деятельностью Сына и Отца. «В творении же их [то есть Ангелов], – говорит он, – 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 действием Духа»²⁵⁴. Таким образом, Отец является источником и началом творения, Сын – в собственном смысле Зиждителем²⁵⁵, а Дух – совершителем, и притом не только Ангелов, но вообще всего. «Божеский Дух, – говорит Василий Великий, – всегда окончательно совершает все происходящее от Бога чрез Сына, как в новой твари... так и в той, которая древле была в начале»²⁵⁶. В чем же заключается это окончательное совершение Духа? Для всего существующего вообще в том, что «посланием и сообщением Духа приводятся в бытие получающее начало бытия»²⁵⁷, в частности для Ангелов это будет утверждение в святине, в добре²⁵⁸, для человека – «оживотворение Духом в сотворении его по образу»²⁵⁹, то есть сообщение ему той искры Божией, благодаря которой он есть

образ Божий. Таким образом, деятельность Святого Духа при творении, по учению Василия Великого, заключается главным образом в утверждении добра и святости во всем существующем, и Дух является необходимым участником в творении, и притом настолько, что «кто отъемлет Духа, тот отсекает окончательное совершение творимого»²⁶⁰.

Сотворивши вселенную, Бог не предоставил ее самой себе, но непрестанно промышляет о ней – поддерживает ее бытие, споспешествует добру, пресекает зло. Конечно, такой деятельности Божией еретики отрицать не могли, да и не имели желания. И вот Василий Великий в различных местах своих сочинений, хотя, впрочем, и довольно кратко, показывает, что и Дух Святой тоже Промыслитель и, как таковой, причастен не твари, но Божеству. Несомненно в этом положении Он изображается Василием Великим, когда именуется «Подателем жизни»²⁶¹, «все, что от Бога и чрез Сына, поддерживающим в бытии»²⁶², управляющим разумною природою²⁶³, помогающим людям достигать естественного добродетельного конца²⁶⁴, – когда о Нем говорится, что на Нем зиждется порядок и строй Ангелов, их совершенство и святость²⁶⁵.

Не меньшим, если не большим сравнительно с творческой и промыслительной деятельностью доказательством божественности Духа служит Его, по учению Василия Великого, спасительно-освятительная деятельность. Везде, где идет речь о спасении падшего человека, виновником этого спасения вместе с Сыном Божиим и Богом Отцом является и Святой Дух. «Домостроительства о человеке, – говорит Василий Великий, – какие, по благодати Божией, совершены великим Богом и Спасителем нашим Иисусом Христом, окончательно исполнены Духом Святым»²⁶⁶. Еще в Ветхом Завете благословения патриархов, помощь в законоположении, прообразования, пророчества, чудеса²⁶⁷ – все это было чрез Духа Святого. Что же касается Нового Завета, то «все Домостроительство пришествия Господня во плоти» совершено чрез Духа, а именно: Сын Божий по воле Отца для спасения падшего человека воплощается, и Дух неразлучно пребывает с плотью Господней, ставши ее помазанием (Ин.1:33; Деян.10:38); Сын

Божий искушается от диавола, и Дух соприсущ Ему, как возведший Его в пустыню искушится (Мф.4:1); Сын Божий совершает чудеса, но «о Дусе Божии» (Мф.12:28)²⁶⁸. Сын Божий приводит в бездействие диавола, но в соприсутствии Духа. Поэтому с несомненностью можно сказать, что чрез Духа – искупление грехов²⁶⁹. Но не только в самом акте искупления, а и в акте освящения, в деле усвоения людям искупления вместе с другими лицами Святой Троицы принимает участие и Дух Святой. Бог освящает людей, по учению Василия Великого, именно чрез Духа²⁷⁰. Потому-то Дух и является «началом освящения»²⁷¹. Каким же образом Дух Святой освящает? Для того чтобы усвоить искупительные заслуги и тем спастись, необходимо веровать и креститься. «Вера и крещение, – говорит Василий Великий, – суть два способа спасения, между собой сродные и нераздельные»²⁷². Но веровать невозможно без содействия благодати Духа Святого: «никтоже может рещи Господа Иисуса точию в Духе Святом» (1Кор.12:3). «Дух в Себе показывает славу Единородного и в Себе сообщает истинным поклонникам ведение Бога»²⁷³ – это с одной стороны. С другой – ни веровать, ни креститься недостаточно только во Христа²⁷⁴ или в Бога Отца. «Главное в нашем спасении и совершенное предание о Божестве, к освящению крещаемых, – говорит Василий Великий, – крестить во имя Отца и Сына и Святого Духа»²⁷⁵. Только в три Лица, а не в одно или в два спасительны и вера, и крещение. Поэтому «прибавить или убавить что-нибудь (разумеется от слов Спасителя: «шедше научите вся языки крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф.28:19) значит явным образом отпасть от вечной жизни»²⁷⁶. Если же, таким образом, вера спасительная только тогда, когда она будет во имя трех Лиц Святой Троицы, если в крещении вместе с другими Лицами возрождает нас необходимо и Святой Дух, почему и в формуле крещения поставлен наряду с другими Лицами, если без содействия Духа мы не можем даже и веровать во Христа, то, значит, Дух не тварь, но Бог, равный Богу Отцу и Богу Сыну²⁷⁷. Желая ослабить значение (в пользу божества Духа) слов Спасителя: «шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа», еретики-

духоборцы ссылались, с одной стороны, на то, что когда-то люди крестились в Моисея (1Кор.10:2) и веровали Моисею, угоднику Божию, как и Богу (Исх.14:31), и, однако же, мы не считаем Моисея равным Богу²⁷⁸: крестимся и мы в воду – и все-таки почитаем ее тварью, а не Богом²⁷⁹; с другой – на то, что апостол Павел, указывая на Бога Отца и Господа Иисуса как на свидетелей своих, сопричисляет к Ним в качестве свидетелей и Ангелов (1Тим.5:21), – и, однако же, мы не прославляем их наравне с Богом²⁸⁰.

Относительно первого возражения духоборцев Василий Великий замечает, что между крещением в Моисея и нашим христианским во имя Троицы только «одно наименование общее, а на деле столько же разности, сколько, может быть, между сновидением и действительностью, между тенью или изображениями и тем, что самостоятельно существует»²⁸¹; первое было только прообразом второго²⁸², и потому ссылаться на него нельзя. Что же касается веры в Моисея, то она, по мнению Василия Великого, не доказывает того, что вера в Духа маловажна, а скорее «умаляет исповедание Бога всяческих», конечно, с точки зрения еретиков²⁸³.

Не более состоятельности и в том возражении еретиков, что мы крестимся в воду. Дело в том, что вода, по словам Василия Великого, употребляемая при крещении, не спасает нас, она только символически «изображает собой смерть, принимая тело как бы во гроб, а Дух (во имя Которого мы крестимся) сообщает животворящую силу, обновляя души наши из греховной мертвенности в первоначальную жизнь»²⁸⁴.

Что же касается, наконец, ссылки еретиков на то место из посланий апостола Павла, где он наряду с Богом Отцом и Господом Иисусом называет свидетелями и Ангелов, то и оно не ведет к умалению значения Святого Духа в сравнении с Сыном и Отцом, потому что «неодинаково упоминаются и Дух (в словах «шедше научите...»), и Ангелы (в указанных словах апостола); но Дух именуется как Господь жизни, Ангелы присовокупляются как помощники подобных им рабов и как верные свидетели истины»²⁸⁵.

Возродивши нас, таким образом, в таинстве Крещения, сделавши новою тварью, свободными²⁸⁶, Дух Святой усыновляет нас Богу²⁸⁷, почему и называется Духом сыноположения²⁸⁸. Чрез такую деятельность Духа Святого мы становимся настолько совершенными, что получаем достоинство пророка, апостола, Ангела Божия²⁸⁹. Но такими благодеяниями деятельность Духа в пользу нашего спасения не оканчивается. Поставивши человека на истинный путь к Царству Небесному, Дух Святой ведет его по нему и далее: Он учит уверовавших²⁹⁰, руководит немощным и усовершенствует преуспевающих²⁹¹, управляет всем обществом верующих, всею Церковью²⁹², и на пользу членов ее разделяет дарования²⁹³. В результате домостроительно-спасительной деятельности Духа получается для людей – святыня, вечная жизнь, бессмертие²⁹⁴, «небесное жительство, ликостояние с Ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого – обожение»²⁹⁵.

Наконец, по учению Василия Великого, Святой Дух наряду с другими Лицами Святой Троицы принимает участие и в последней судьбе людей и мира – при Воскресении мертвых и Суде²⁹⁶.

Вся указанная деятельность Святого Духа – и творческая и промыслительная, и домостроительно-спасительная и мздовоздаятельная – с необходимостью ведет к признанию того, что Дух Святой не тварь, но Бог, равный Богу Отцу и Богу Сыну и единосущный с Ними. Такой вывод был тем неотразимее для еретиков-духоборцев, что Святой Дух, по учению Василия Великого, совершает не только такие же действия, как и Сын и Отец, но и те же, то есть что Он в Своей деятельности неотделим от Отца и Сына. На этом Василий Великий настаивает в своих сочинениях неоднократно. Он учит, что Дух Святой неотделим от Отца и Сына вообще во всех Своих действиях²⁹⁷, как то: в творении²⁹⁸, в частности в творении мира мысленного, то есть Ангелов²⁹⁹, в Домостроительстве нашего спасения³⁰⁰, в обновлении людей, в дарованиях, в пророчествах³⁰¹. Ясное указание на такую нераздельность деятельности Лиц Святой Троицы Василий

Великий видит в словах апостола Петра Сапфире: «Что согласитесь искусити Духа? Не человеком солгала есте, но Богу» (см. Деян.5:9, 4)³⁰² и особенно в видении пророка Исаии. Сущность последнего указания такова: пророк Исаия говорит, что он видел на престоле Господа Саваофа, то есть Бога Отца (Ис.6:1), а евангелист Иоанн свидетельствует (Ин.12:39–41), что Исаия видел Сына Божия, по словам же апостола Павла, Духа Святого (Деян.28:25)³⁰³.

Таким образом, тождество действий Святого Духа с действиями Отца и Сына с несомненностью доказывает божество Святого Духа.

Но не только эту самую тождественность действия Духа Святого приводят к такому важному выводу, а еще также и тем, что свидетельствуют о таких свойствах Духа, какие могут принадлежать Ему только как Богу, подобно тому как они могут принадлежать только как Богу – первому и второму Лицу Святой Троицы, а именно: если Дух Святой – Творец вселенной, совершитель чудес, победитель самой смерти, то Он всемогущ; если Он знает нужды всех и каждому помогает сообразно с его потребностями, направляет людей к истинной цели их существования – блаженному единению с Богом, то Он всеведущ и премудр; если Он всем может сообщать святыню, то Он и Сам свят, как источник святыни; если Он прощает нам наши беззакония, делает нас Богу Своими, спасает, то Он благ. Мы можем находить в сочинениях Василия Великого и прямые указания как на эти, так и на некоторые другие Божеские свойства Духа. Так, Василий Великий приписывает Духу самобытность³⁰⁴, предвечность³⁰⁵, неизменяемость³⁰⁶, вездесущие³⁰⁷, бесконечность по силе, «беспредельность по великости»³⁰⁸, владычественность³⁰⁹, ум³¹⁰, знание таин Божиих³¹¹, святость³¹², благодать³¹³, всеблаженство³¹⁴.

Конечно, все эти свойства не могут принадлежать твари, но только Богу. В самом деле, тварь потому именно, что она тварь, всецело зависит по своему бытию от внешней причины, только Бог, как самовиновник Своего бытия, самобытен; тварь, как зависящая по бытию, подлежит изменению; только Бог, как существо самобытное, неизменяем ни по сущности, ни по

действованиям³¹⁵ и проч. Наиболее важное значение в деле доказательства божества Духа Святого, по учению Василия Великого, имеет то свойство Духа, по которым Он знает тайны Божии. Только «тот может испытывать глубины судов Божиих, – говорит святой отец, – кто причастен таин Божиих, не чужд Богу, не инороден с Ним»; но «Божия никтоже весть, точию Дух Божий» (1Кор.2:11), значит Дух не чужд Богу, но одного с Ним естества³¹⁶. Важное значение в качестве доказательств божества Духа указанные свойства получают у Василия Великого, особенно вследствие того, что он смотрит на них не как на нечто отдельное от существа Духа, но как на относящиеся к нему, составляющие с ним едино³¹⁷. Он нередко употребляет такие выражения, как: Дух – свят по естеству, благ по естеству, владычествен по естеству³¹⁸, а в одном письме прямо доказывает, что святость принадлежит самой сущности Духа³¹⁹.

Вот те данные, которые приводит Василий Великий в качестве доказательства божества Святого Духа. Конечно, некоторые из них, взятые отдельно, например имена, недостаточны для указанной цели. Но все они в совокупности с несомненностью убеждают в истинности того положения, что Дух Святой не тварь, но Бог, равный Богу Отцу и Богу Сыну и единосущный с Ними.

Но несмотря на это, Василий Великий не ограничивается указанными данными. Желая поставить божество Духа вне всякого сомнения даже для самых предубежденных лиц, он настаивает на том, что Дух не только единосущен с Отцом и Сыном, но и неотделим от Них. «Не разделяй, – говорит он, – неразделимого, не отсекай нерассекаемого. Ибо хотя бы и хотел ты, Божество не рассекается, и хотя расторгнутся еретики, но Троица не расторгнется, напротив того, пребывает такою, какова есть, хотя иным и не представляется такою. Ибо Святая Троица есть свитая вервь (σπείρα) и досточтима в единой и вечной славе, везде имеет одно и то же единое Божество, неразрывна, нерассекаема, нераздельна»³²⁰, и Дух Святой «всегда неотлучно с Богом пребывает»³²¹. Основание для такой неотлучности Духа Василий Великий видит в словах апостола

Павла: «кто бо весть от человек, яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем? такожде и Божия никтоже весть, точию Дух Божий» (1Кор.2:11), где указывается, что Дух находится в таком же отношении к Богу, в каком к каждому человеку его дух³²².

Этим первая задача Василия Великого – положительная сторона уяснения Божества и единосущия Святого Духа с другими Лицами Святой Троицы, – можно сказать, и исчерпывается. Теперь перейдем ко второй.

Еретики-духоборцы, как указано выше, говорили: если Дух не тварь, то Он или рожден, или нерожден, но и то и другое поведет к слиянию Его с Отцом или Сыном и, значит, к отрицанию Его ипостасности³²³. Поэтому для Василия Великого являлась необходимость выяснить, что отрицание тварности не ведет еще к отрицанию ипостасности³²⁴. Этой же цели он мог достигнуть, только показавши, каким образом Дух Святой получает бытие; он это действительно и показывает. Дух Святой «от Бога, – говорит он, – не как и все от Бога, но как исходящий от Бога, исходящий не чрез рождение, подобно Сыну, но как Дух уст Божиих»³²⁵. Значит, способ происхождения Духа иной, чем Сына, – исхождение, а не рождение. Впрочем, надо заметить, что словом «исхождение» Василий Великий не хотел обозначить самого образа происхождения Духа. По его учению, «самый образ исхождения Духа неизъясним»³²⁶, а слово «исхождение» указывает только на то, что Дух от Бога иначе, чем Сын³²⁷. Вот вследствие этого «иначе», вследствие все-таки особого способа происхождения, который всегда присущ Духу³²⁸, Дух Святой всегда есть Ипостась, совершенное Лицо³²⁹. «Как один Бог Отец, – говорит Василий Великий, – присно пребывающий с Отцом, вечно Сый тем, чем есть; и один Сын, рожденный вечным рождением... присно Сый тем, чем есть, Бог Слово и Господь, – так един и Дух Святой, истинно Святой Дух, Который у пророка Давида называется и Духом уст (Пс.32:6)»³³⁰. «Никто не может смешивать Бога и Духа Божия», – говорит Василий в другом месте, поэтому «не усиливайся утверждать, что Дух Божий есть то же, что Бог... Дух Божий один; и никто не говори,

что есть более одного, хотя Господь и Бога (то есть Отца) называет Духом (см. Ин.4:24)»³³¹.

Ипостасность Василий Великий понимал не в том смысле, будто Дух Святой владеет Божеским естеством совершенно отдельно от прочих Лиц и самостоятельно и составляет третьего Бога наряду с Отцом и Сыном. Он не раз заявляет, что «и различие Ипостасей исповедуем, и остаемся при единоначалии», что один Бог³³², «о втором же Боге никогда не слышали мы даже доселе»³³³. По его учению, и Дух Святой, и Сын, и Отец владеют одним Божеским существом сообща, о чем говорит нераздельность их (см. выше). Ипостасность же Духа (как и прочих лиц) состоит в том, что Он нераздельно с другими Лицами владел общим Божеским естеством, все-таки имеет и Свое особое свойство – исходность, отличающее Его от прочих Лиц³³⁴.

Выясняя, что Дух Святой такая же ипостась, как и Отец и Сын, и что способ Его происхождения иной сравнительно со способом происхождения Сына, Василий Великий естественно должен был сказать и о том, кто же виновник Его бытия, и вообще, в каком отношении находится Он к Отцу и Сыну. Он действительно и говорит об этом. По его учению, виновником бытия Духа Святого является Отец. Это видно из тех мест его сочинений, где говорится, что Дух Святой «от Бога, не как и все от Бога, но как исходящий от Бога... что Он от Бога явился, Его имеет виновником и Своим источником, из которого исходит»³³⁵ и проч. Значит, отношение Духа к Отцу – это зависимость Духа от Отца по бытию. Что так именно решает этот вопрос Василий Великий, это не возбуждает ничьих сомнений. Что же касается того, как учил он об отношении Духа к Сыну, то в понимании Духа к Сыну, то в понимании этого пункта возникают разногласия. Многие католические богословы, желая доказать древность *filioque*, настаивают на том, что Василий Великий учил об исхождении Духа Святого и от Сына. Но стоит только со вниманием прочитать рассматриваемые нами сочинения Василия Великого, чтобы убедиться, что католические богословы навязывают ему свое собственное учение, а что Василий Великий учил об исхождении Святого

Духа только от Отца. Что это так, об этом говорят прежде всего те места сочинений Василия, где Отец выставляется виновником бытия равно и Сына, и Духа. Таково, например, следующее: «Бог рождает не как человек, но рождает истинно, Он из Себя являет рождение – Слово, слово не человеческое, но являет сие – Слово истинно из Себя Самого. Он изводит Духа устами, не по-человечески; но Дух из Него, а не отынуда»³³⁶. Еще яснее это видно из мест, где говорится, что Дух Святой имеет бытие только от Отца, а к Сыну находится в другом отношении. Таковы, например, следующие: «Что Дух от Бога, – пишет Василий Великий в одном месте своего сочинения “Против Евномия”, – о том ясно проповедал апостол, говоря: «прияхом Духа, иже от Бога» (1Кор.2:12). А что Дух явился чрез Сына, сие апостол соделал ясным, наименовав Его Духом Сына, как и Духом Божиим, и нарекши умом Христовым...»³³⁷ Здесь ясно сказано, что Дух имеет бытие от Бога Отца, а о Сыне говорится, что чрез Него Дух только явился (πεφηνέναι), разумеется временное явление в мир, как думать дает право глагол «явился» – πεφηνέναι. В другом месте сказавши, что Дух «от Бога, не как и все от Бога, но как исходящий от Бога», несколько ниже Василий Великий прибавляет, что «Он [Дух Святой] называется и Духом Христовым, как соединенный со Христом по естеству»³³⁸, значит, не потому, что имеет от Него бытие.

Из этих мест видно, что Василий Великий учил об исхождении Святого Духа только от Отца³³⁹. Но чтобы в этом отношении не оставалось решительно никаких сомнений, рассмотрим и те места из сочинений Василия, которые хотя несколько наводят на мысль о *filioque* и на которые ссылаются католические богословы. Из таких мест прежде всего обращает на себя внимание следующее: «...как Сын относится к Отцу, так Дух к Сыну»³⁴⁰. Католические богословы толкуют эти слова так: если Дух относится к Сыну, как Сын к Отцу, а отношение Сына к Отцу есть отношение зависимости по бытию, значит, и отношение Духа к Сыну тоже будет отношением зависимости по бытию³⁴¹. Но понимать так это место можно только в таком случае, если мы будем брать его отрывочно, а

рассматриваемое в контексте речи оно имеет совсем другой смысл. Сказавши, что Дух относится к Сыну, как и Сын к Отцу, именно «по словосочинению, преподанному в крещении», Василий Великий делает такой вывод: «...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»³⁴². Вот к чему ведет здесь речь Василий Великий – что Дух Святой не подчисляется Отцу и Сыну, а равен Им! Где же здесь указание на *filioque*?

Кроме этого места католические богословы видят указание *filioque* еще в разных образных выражениях Василия Великого, относящихся к Духу, именно – в наименованиях Его образом Сына³⁴³, Духом уст Божиих³⁴⁴, перстом Божиим³⁴⁵. По их мнению, Дух Святой называется у Василия Великого образом Сына – потому именно, что имеет бытие и от Сына³⁴⁶. На виновническое участие Сына в бытии Духа указывает, говорят они, и название Духа перстом Божиим, соединен с телом посредством руки, а под рукою у Василия Великого разумеется Сын³⁴⁷.

Что можно сказать о таких воззрениях католических богословов? То, что они представляют из себя только плод казуистики и предвзятой мысли, не более. В самом деле, стоит только со вниманием прочитать те места, где Дух именуется образом Сына, перстом Божиим и проч., чтобы с несомненностью убедиться в том, что Василий Великий этими выражениями хотел указать не на зависимость Духа по бытию от Сына, а совсем на кое-что другое. Так, слово «образ» он употребляет выражающее мысль о всецелом сходстве³⁴⁸ между Лицами Святой Троицы. В этом смысле он прилагает его и к Сыну, и к Духу. «Если образ во всем подобен, – говорит Василий Великий, – а тварь ни в чем не подобна Творцу, напротив же того, во всем не подобна, то Сын, будучи образом Отца, не может быть Его тварию»³⁴⁹; Духа Святого Василий называет «истинным и естественным образом Бога и Господа», образом не в том смысле, в каком называемся мы. Люди, как созданные,

запечатлеваются образом Божиим с известного времени. А Дух – Образ Божий не в силу состоявшегося когда-либо акта запечатления, а изначально по естеству. «Дух – истинный образ, а не по образу Божию, как мы. Посему творящий по образу сам не творится и помазание не помазуется»³⁵⁰. Ясно, что Дух Святой называется здесь образом Господа не в смысле зависимости от Него по бытию, а для обозначения всецелого между Ними схождения по естеству. Кроме того, называя Духа образом Сына, Василий Великий имел в виду отношение Его к Сыну по Домостроительству нашего спасения, именно, что Он содействует верующих «сообразными быти образу Сына» Божия (Рим.8:29)³⁵¹. Нельзя видеть указаний на происхождение Духа и от Сына и в наименовании Его Духом уст Божиих. Справедливость этого подтверждается тем, что под устами Божиими Василий Великий не разумел Сына, как это видно из следующих слов его, в которых уста Отца представляются дающими бытие не Духу только, но и Сыну: «...написано: «Дух уст Его» (Пс.32:6)», а в другом месте, как найдем, сказано: "Слово уст Его» (Ис.11:4), дабы разумели мы, что Спаситель и Святой Дух Его – от Отца³⁵². Употребляет же это выражение «Дух уст Божиих» Василий Великий в том смысле, что Дух Святой происходит от Бога истинно, а не отынуда³⁵³.

Что же касается, наконец, наименования Духа перстом Божиим, то мы находим прямые указания к тому, в каком смысле употреблял Василий Великий и это выражение: «Дух называется перстом Божиим, – говорит он в одном месте, – не потому, что Он такая же малая сила у Бога, как у тела перст; поскольку одно из дарований, раздаваемых Духом, есть дарование чудес и исцелений, а не все дарования Духа называет Писание перстом»³⁵⁴. Где же здесь хоть малейший намек на зависимость Духа по бытию от Сына?

Формула δι' Υιου может быть переведена словами: «при помощи Сына», «при содействии Сына» и указывает несомненно на посредническое участие Сына, но она же может быть равносильна и выражениям «при Сыне», «вместе с Сыном», «в Сыне»³⁵⁵. Само собою понятно, что формула δι' Υιου, каким бы из указанных значений мы не переводили ее,

может употребляться для обозначения отношений Духа к Сыну и по бытию, и по Домостроительству – по явлению в мире. Таким образом, оказывается, что формула $\delta\iota' \Upsilon\iota\omicron\upsilon$, если рассматривать ее на основании филологических данных, имеет несколько значений³⁵⁶ и сама по себе еще ничего не говорит ни в пользу посреднического участия Сына в бытии Духа, ни против; все дело в том, какой с ней соединять смысл. Так как формула $\delta\iota' \Upsilon\iota\omicron\upsilon$ употреблялась в Церкви и до Василия Великого, и в его время отцами Церкви, то можно думать, что и Василий пользуется ею в том же смысле, в каком пользовались ею и другие православные богословы, как предшествовавшие, так и современные ему, – можно думать так тем с большим правом, что этот святой известен как строгий ревнитель отеческого предания. Какой же смысл соединяли с формулой $\delta\iota' \Upsilon\iota\omicron\upsilon$ древняя Церковь, а также и современные богословы?

Свидетельств, идущих из глубокой христианской древности, об употреблении формулы $\delta\iota' \Upsilon\iota\omicron\upsilon$ сравнительно немного. Самое древнее указание на нее мы находим в символе св. Григория Чудотворца. Слова из этого символа, относящиеся к рассматриваемому нами случаю, следующие: «...и един Дух Святой, от Бога имеющий бытие и чрез Сына явившийся, то есть людям ($\kappa\alpha\iota \epsilon\nu \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu \epsilon\kappa \Theta\epsilon\omicron\upsilon \tau\eta\nu \upsilon\pi\alpha\rho\chi\iota\nu \epsilon\chi\omicron\nu$, $\kappa\alpha\iota \delta\iota\alpha \Upsilon\iota\omicron\upsilon \pi\epsilon\phi\eta\nu\acute{o}\varsigma \delta\eta\lambda\alpha\delta\eta \tau\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota\varsigma$)»³⁵⁷. Никто не станет спорить, что выражение «чрез Сына» употреблено здесь в смысле временного явления Духа чрез Сына. Далее – формулу $\delta\iota' \Upsilon\iota\omicron\upsilon$ мы встречаем в сочинениях Тертуллиана и Оригена. Первый из них, хотя держался и не вполне правильного взгляда на отношение между Лицами Святой Троицы³⁵⁸, но формулой «чрез Сына» пользовался согласно церковному употреблению – в смысле временного исхождения Духа чрез Сына³⁵⁹. Что же касается Оригена, то он употреблял выражение «чрез Сына» действительно в смысле посреднического участия Сына в бытии Духа. Но такое явление, по его собственному признанию, не имело в своем основании церковного Предания, а было делом его личного мнения³⁶⁰.

Не в смысле посреднического участия Сына в бытии Духа употребляли выражение $\delta\iota' \Upsilon\iota\omicron\upsilon$ и современные Василию

Великому православные богословы – Афанасий Великий и Григорий Нисский³⁶¹. Первый из них пользовался этой формулой иногда для обозначения временного исхождения Духа от Сына, а иногда для выражения той мысли, что Дух Святой единосущен Сыну, а следовательно, и Отцу, так как Сын единосущен Отцу. Примером последнего употребления формулы δι' Υἱοῦ может служить следующее место из творений Афанасия: «Как Сын говорит: «вся, елика имать Отец, Моя суть» (Ин.16:15), – пишет Афанасий Великий к Серапиону, – так найдем, что все сие чрез Сына есть в Духе». Что здесь имеется в виду не зависимость Духа по бытию от Сына, а только Его единосущие с Сыном, видно из следующих за указанными слов: «А если Сын по свойству Своему с Отцом, – пишет Афанасий далее, – и потому, что Он есть собственное рождение Его сущности, не есть тварь, но единосущен Отцу, то и Дух Святой по свойству Своему с Сыном и потому, что дается всем из Сына³⁶² и что Он имеет, то принадлежит Сыну (καὶ ὅτι ἐξ αὐτοῦ δίδεται πᾶσι, καὶ ἃ ἔχει τοῦ υἱοῦ ἔστιν), не будет тварь»³⁶³.

Что касается, наконец, Григория Нисского, то он употреблял формулу δι' Υἱοῦ иногда для того, чтобы обозначить посредничество Сына в явлении Духа миру, а иногда для выражения мысли о совместности происхождения Духа с Сыном. Примером последнего рода употребления формулы δι' Υἱοῦ может служить следующее место. «Представим, – пишет св. Григорий против Евномия, – не луч из солнца, но из перерожденного Солнца другое Солнце, вместе с первым воссиявшее чрез рождение от Него. и потом иной такой же Свет и тем же образом, не отделяемый промежутком времени от Света рожденного, но чрез Него сияющий, а причину бытия имеющий от Света первообразного»³⁶⁴. Что здесь выражением «чрез Него» обозначается не получение Духом бытия чрез Сына, а совместность Их происхождения, это открывается из того, что сиянию Духа чрез Сына противопоставляется получение Им бытия.

Таким образом, оказывается, что и Древняя Церковь, и современные Василию Великому богословы употребляли формулу δι' Υἱοῦ для обозначения или временного исхождения

Духа от Сына, или совместности получения ими бытия от Отца, или даже единосущия Духа с Сыном, но не в смысле посреднического участия Сына в получении Духом бытия. Только один Ориген соединял последний смысл с этой формулой. Но он в этом случае не мог оказать на Василия Великого никакого влияния, так как, с одной стороны, богословские взгляды Оригена благоприятствовали еретикам-духоборцам³⁶⁵, с которыми Василий Великий боролся, с другой – в употреблении формулы δι' Υἱοῦ в указанном значении он противоречил отеческому Преданию, строгим ревнителем которого был Василий. Если же отцы и учителя Церкви, которые могли и должны были оказать влияние на Василия Великого, не соединяли с формулой δι' Υἱοῦ смысла католического *filioque*, то, спрашивается, с какой бы стати стал соединять с нею этот смысл сам Василий, – тем более что поступать так для него было и неудобно, и даже опасно ввиду его борьбы с еретиками-духоборцами. Гораздо естественнее думать, что Василий Великий пользовался формулой δι' Υἱοῦ в том значении, в каком пользовались ею его предшественники и современные ему отцы Церкви. Что это так, в этом убедит нас и разбор тех мест из сочинений Василия, где встречается формула δι' Υἱοῦ.

Из этих мест обращает на себя внимание прежде всего следующее: «Как может быть разлучено неотлучное, Слово Божие и Дух от Бога чрез Сына?»³⁶⁶ Что здесь говорится не о получении Духом бытия чрез Сына, это видно из предшествующих этим словам рассуждений Василия. Направляя свою речь против еретиков-духоборцев, ставивших Духа, как тварь Сына, вдали от Бога, Василий Великий говорит сначала о том, что как Сын происходит от Бога, так и Дух; переходя потом к изображению отношений между Сыном и Духом, он показывает, что Сын и Дух неразлучны в Своей деятельности к миру, именно: Дух оживотворяет все, получившее начало чрез Сына. Эту речь святой отец заключает такими словами: «Посему как же может быть разлучено неотлучное, Слово Божие и Дух от Бога чрез Сына?» Так как эти слова являются заключением предшествующих, а прежде не было речи о получении Духом бытия от Сына – говорилось

только о происхождении Его от Отца, – то их нужно понимать в том смысле, что Дух происходит от Бога и чрез Сына является или открывает Свои действия в мире³⁶⁷.

Нельзя видеть указания на *filioque* и в следующих словах Василия Великого, на которые католики также ссылаются: «Путь боговедения – от единого Духа, чрез Единородного Сына к единому Отцу. И обратно – естественная благодать и естественная святость и царское достоинство от Отца чрез Единородного простираются на Духа»³⁶⁸. Здесь речь идет только о благодатных Божественных действиях, имеющих предметом спасение человека. В первой половине этого места, а равно и в предшествующих ей словах говорится о том, что Дух сообщает ведение Бога, – без Духа же нельзя и уверовать во Христа, а во второй – о процессе нашего спасения, именно: и Божественная благодать, и святость, и царское достоинство – словом, все наше возрождение, все наше спасение идет, по словам Василия Великого, от Отца, как источника, чрез Сына, как нашего искупителя, на Духа, Который и сообщает его нам. Прекрасным комментарием такого именно понимания этого места служат те слова Василия, в которых он называет Отца – источником и виною благ, Сына – посылающим, а Духа раздающим блага³⁶⁹.

Гораздо больше, по крайней мере на первый взгляд, основательности в ссылке католических богословов на следующее место из сочинений Василия Великого: «Почему и Дух не Сын Сыну? Не потому, что имеет бытие от Бога не чрез Сына (ὅτι οὐ διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ), но чтобы Троицу не почли бесконечным множеством, остановясь на той мысли, что Она имеет сынов от сынов, как бывает у людей»³⁷⁰. Здесь заключается, по-видимому, неопровержимое доказательство того, что Василий Великий был сторонником *filioque*. Посмотрим, правда ли это? В приведенных сейчас словах Василия Великого действительно утверждается тот факт, что Дух Святой произошел чрез Сына. Справедливость этого видна из того, что несколько дальше Василий Великий опровергает ту мысль еретиков, будто Дух не назван сыном Сына потому, что недостойн такого названия, и потом заявляет, что и апостол

сделал ясным то, что Дух явился чрез Сына, но назвать Его сыном Сына «остерегся». Значит, Василий Великий признавал Духа достойным названия «Сын», и если не называл Его таким именем, то не потому, что считал Его имеющим бытие не через Сына, а по другим причинам – «чтобы Троицу не почли бесконечным множеством», да и апостол, по словам Василия Великого, признавал Духа сыном Сына и только остерегся назвать Его так. Теперь несомненно, что в рассматриваемом нами месте Василий Великий употребил выражение «чрез Сына» для обозначения акта происхождения Духа чрез Сына. Только в каком смысле нужно понимать это получение Духом бытия чрез Сына – вот вопрос. Что здесь имеется в виду временное исхождение Духа от Сына, это видно из контекста речи. Прежде решения вопроса о том, почему Дух не сын Сыну, Василий Великий выражается между прочим так: «Доказательством единого Божества служит то, что ни Отец не творит без Сына, ни Сын без Духа. Посему-то Сын есть Слово Бога, Дух глагол Сына. и поскольку Дух – глагол Сына, то и глагол Божий». После этого он ставит вопрос: «Почему и Дух не Сын Сыну?» – и решает его: «...не потому, что имеет бытие от Бога не чрез Сына». Из предшествующих слов видно, что здесь речь идет не о получении Духом бытия в собственном смысле и о явлении Духа в мир для промыслительной деятельности. В самом деле, по словам Василия Великого, Сын так соединен с Духом, что ничего не творит без Него, а если и творит, – то, что вместе с Ним и, так сказать, чрез Него. Поэтому «Дух называется глаголом Сына, который Сам в Своей деятельности есть глагол и Слово Отца. Дух, таким образом, есть орудие деятельности Сына, орудная сила, исходящая в мир из Него. Если же, по представлению святого отца, Дух Святой в Своей деятельности в мире есть глагол или Слово, исходящее от Сына по существу, то естественно сам собою ему представлялся вопрос: «Дух не есть ли сын Сыну, подобно тому как Слово Отца есть Сын Отца?» Понятно, если поводом к вопросу о сыновстве послужило временное исхождение Духа для внешней деятельности, то и в вопросе, и в ответе речь может быть только о такого рода бытии Духа от Сына и ни о

каком другом более. В пользу такого именно понимания рассматриваемого нами места говорят дальнейшие рассуждения Василия, где получению Духом бытия от Отца противопоставляется Его явление чрез Сына и с этим явлением чрез Сына ставится в связь название Духа – Сыном Сына³⁷¹.

Резюмируя все сказанное нами о том, как учил Василий Великий об отношении Духа к Сыну и Отцу, мы должны повторить, что этот святой отец отрицал получение Духом бытия и от Сына, – единственным виновником бытия Духа он считает Отца, в зависимость же от Сына ставит только временное исхождение Духа. Если же так, если единственным виновником бытия и Сына, и Духа является Отец, то в каком же отношении находятся между собою Сын и Дух Святой по получению ими бытия от Отца? Этому вопросу Василий Великий в своих сочинениях «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия» и «О Святом Духе. К святому Амфилохию» не решает. Только весьма слабый намек на совместимость происхождения Сына и Духа можно видеть в подобных выражениях: «не был никогда ни Отец без Сына, ни Сын без Духа», «всегда есть Слово... всегда есть и Дух»³⁷².

Вот те вопросы, относящиеся к учению о Святом Духе, которые Василий Великий решал в своих сочинениях «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия» и «О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому»³⁷³.

Обозревая все сказанное нами в этом отношении о Василии Великом, мы видим, что его учение о Святом Духе отличается строго православным характером; главным и существенным пунктом в его учении о Святом Духе является вопрос о Божестве Духа – Его нетварности, единосущии и равенстве с Отцом и Сыном и теснейшем единении с Ним, доходящем до недораздельности. Этому вопросу он посвящает почти всю третью и пятую книги «Опровержения на защитительную речь злочестивого Евномия» и отводит значительное место в сочинении «О Святом Духе». Раскрывает он его настолько ясно и точно, что не может быть никакого сомнения, каково его учение в этом отношении, – настолько обстоятельно, что его

сочинения должны были иметь решающее значение в глазах еретиков-духоборцев. Другой важный пункт в учении Василия Великого о Святом Духе – это вопрос о ипостасности Духа, как отрицательный путь, ведущий к подтверждению его главного положения. Этот вопрос раскрыт у Василия Великого с не меньшей ясностью, чем и первый, хотя и далеко не так полно и обстоятельно. При решении этих главных вопросов Василий Великий естественно должен был затронуть и действительно затронул и некоторые второстепенные³⁷⁴ вопросы: вопрос как о способе происхождения Духа, так и о Его отношении по бытию к Отцу и Сыну. Первый из них еще отличается значительной ясностью и точностью. Что же касается второго, то в раскрытии его Василием Великим мы не замечаем ни той полноты и обстоятельности, какую видели в вопросе о единосущии, ни даже ясности и точности в формулировке его. Впрочем, этой последней не встречается вообще у отцов IV века при решении ими вопроса об отношении Духа Святого по бытию к Отцу и Сыну. Впервые мы находим ее только у отца V века блаженного Феодорита Кирского, который с не подлежащею никоим сомнениям и перетолкованиям определенностью отрицал совершенно посредническое участие Сына в получении Духом бытия, единственным виновником Духа считал Отца, отношение же Духа к Сыну называл именем сосуществования (συνῆν) и сопутствия (παρομαρτοῦν)³⁷⁵. Но несмотря на отсутствие этой точности в формулировке, давшее повод к спорам и разногласиям, мы чрез снесение различных мест из сочинений Василия можем с несомненностью сказать – что и сделали, – как Он учил об отношении Духа Святого по получению Им бытия к Отцу и Сыну.

Теперь для нас ясно, в чем заключается заслуга Василия Великого как богослова в деле учения о Святом Духе: вопрос о единосущии Духа с Отцом и Сыном он раскрыл с замечательной полнотой и обстоятельностью, другие вопросы разъяснил, а некоторые, как, например, вопрос об отношении Духа к Отцу и Сыну, так сказать, поставил на очередь.

Сноски к статье 4

Архиепископ Василий (Кривошеин). Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святого Василия Великого³⁷⁶

Проблема познаваемости Бога является для св. Василия Великого частным, хотя вместе с тем и единственным по своему характеру видом нашего познания вообще. Как в мире тварном сущность творений недоступна нашему разуму и мы познаем творения по их свойствам и качествам, по их видимости, точно так же, или, вернее, в неизмеримо большей степени, Божественная сущность ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$) остается для нас непостижимой и недоступной, и мы познаем Бога только из Его свойств, или, как св. Василий наиболее часто выражается, из Его действий и проявлений, из Его энергий ($\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota\alpha$). «Евномиане, – говорит он³⁷⁷, – не знающие естества даже той земли, которую они попирают своими ногами, какова она, имеют дерзость проникать в сущность Бога всяческих»³⁷⁸. «Вообще только помыслить, – пишет там же св. Василий, – что можно исследовать сущность Бога, Который выше всего, сколько в этом гордости и надменности!»³⁷⁹ «Я думаю, – говорит еще св. Василий, – что постижение (Божественной сущности) превосходит не только людей, но и всякое разумное естество. “Разумной” же я называю здесь тварную природу. Ибо Отец познаваем только Сыну и Святому Духу»³⁸⁰. Таким образом, эта неспособность познавать Божественное естество не ограничивается одними людьми, но распространяется и на ангельский мир. Только три Божественные Ипостаси обладают полным познанием Их общей сущности. И св. Василий заключает: «Сущность Божия, как это было доказано, совершенно непостижима и неизреченна для человеческого естества»³⁸¹.

Это не означает, однако, для св. Василия, что Бог совершенно непостижим. Такая непостижимость исключала бы возможность сознательного поклонения Богу. В этом как раз и упрекали его противники, евномиане, ставившие ему такой вопрос: «Поклоняешься ли ты тому, что ты знаешь, или тому,

что ты не знаешь?»³⁸² Св. Василий понимает ловушку, заключающуюся в этом вопросе. «Если мы ответим, что мы знаем то, чему поклоняемся, у них на это быстрый ответ: “Какова сущность поклоняемого?” А если мы признаемся, что не знаем его сущности, они обращают против нас наш ответ и говорят: “Итак, вы поклоняетесь тому, что не знаете”»³⁸³. Этот аномейский вопрос предполагает, что всякое истинное познание есть познание сущности, и в особенности что в Боге все есть сущность. В своем ответе св. Василий оспаривает оба эти утверждения: «А мы говорим, что познание многозначно. В самом деле, мы говорим, что знаем величие Божие и Его силу и мудрость, и благодать, и Промысл, которым Он промышляет о нас, и праведность Его суда, но не саму сущность. Так что вопрос этот имеет улавливающий характер»³⁸⁴. Таким образом, св. Василий допускает, с точки зрения познания, во всяком случае, различие между сущностью Божией и Его свойствами и проявлениями.

Дабы лучше пояснить характер этого различия в Боге, св. Василий вновь отправляется от рассмотрения тварного мира. «В обычном употреблении, – говорит св. Василий, – вещи, которые при непосредственном воззрении ума представляются простыми и едиными, но при подробном исследовании кажутся разнообразными и многими, такие вещи, разделяемые умом, называются разделяемыми одним примышлением (epsilon;τίνomicronn;ια)»³⁸⁵, – «например, первая встреча (ума) говорит нам, что тело простое, но последующее размышление показывает, что оно различно, разлагая его примышлением на то, из чего оно составлено, на цвет и образ и сопротивление и величину и так далее»³⁸⁶. Св. Василий дает следующее определение этой epsilon;τίνomicronn;ια (примышления), посредством которого мы различаем свойства вещей и которое представляется вторичным интеллектуальным актом над непосредственными данными чувств: «Примышлением (epsilon;τίνomicronn;ια) называется более подробное и точное вторичное размышление (epsilon;τepsilonpsilon;νθύμησις) о том, что было схвачено умом (omicronn;upsilon;τίνomicronn;ηθepsilonpsilon;νomicronn;ς) после первой мысли (vόημα),

произведенной в нас ощущением»³⁸⁷. Иначе говоря: «Все, кратко выражаясь, известное ощущению и кажущееся простым по своему предмету, но после его умозрительного рассмотрения образующее сложное понятие, называется усматриваемым примышлением»³⁸⁸. Можно вообще сказать, что для св. Василия, поскольку дело идет о тварном мире, различия, усматриваемые в нем нашим умом, соответствуют чему-то реальному в предметах. Они свидетельствуют о сложной природе всех вещей, не вводя в них, однако, разделения и не нарушая их единства.

Нечто подобное, по св. Василию, могло бы быть сказано относительно нашего познания Бога. «Мы научены Божественным Писанием, – говорит он, – пользоваться примышлением (επιστήμη) способом очень близким (к обычному его употреблению)»³⁸⁹. Так же, как и в тварных вещах, мы различаем в Боге умственным действием Его непознаваемую сущность и то, что ее сопровождает и что не является Его сущностью. Это, во-первых, Его ипостасные свойства, как нерожденность (γενεσις), или же свойства, общие для Божественной сущности, как нетленность. «Если нерожденность следует за Богом, – полемизирует св. Василий против Евномия, – ясно, что она следует за Ним извне. Но то, что вне Бога, не Его сущность»³⁹⁰. Основываясь на этих различиях κατ' ἐπιστήμην, мы применяем к Богу многочисленные наименования, каждое из которых соответствует чему-то действительному и различному в Боге, но никоим образом не обозначает Его сущности. «Если бы все эти (наименования) относились к одному обозначаемому, было бы совершенно необходимо, чтобы они имели одну и ту же силу между собою... Так что услышавший о неизменяемости Бога был бы направлен к Его нерождаемости; а услышавший об Его неделимости был бы отведен к Его творчеству. Но что могло бы быть нелепее такого смешения»³⁹¹. Вернее, как пишет св. Василий в другом месте, все эти имена освещают с разных сторон один и тот же предмет: «Скажешь ли ты “Бог”, ты обозначишь Того же, Кого ты помыслил посредством других имен. Но если все имена, прилагаемые Божественному

естеству, и равносильны друг другу по обозначению объекта, но они по иному выражению направляют наш ум на одно и то же»³⁹². Впрочем, «нет ни одного имени, достаточного, чтобы, охватив все Божественное естество, быть способным его выразить, но многочисленные и разнообразные, каждое со своим собственным значением, они образуют вместе тусклое и совершенно малое понятие по сравнению с целым, для нас, однако, вполне достаточное»³⁹³. Положительные или отрицательные, эти именования не открывают сущности Божией. Так, говоря о ветхозаветных патриархах, св. Василий замечает, что Бог не явил им Своего имени, «тем более Он не открыл им Своей сущности, что она такое... так как это очевидно превосходит способность человеческого слуха»³⁹⁴. Даже имя «Господь» «не есть имя сущности, но власти»³⁹⁵. Или, как он разъясняет в другом месте: «Именование (Божества) носит указание некоторой назирательной или действующей власти, а Божественное естество во всех примышляемых именах остается не обозначенным, каково оно само по себе»³⁹⁶. Так что слово «Бог» для св. Василия выражает скорее Божественное действие, чем Его существо, хотя здесь св. Василий предпочитает выражаться не слишком категорически во избежание излишней полемики³⁹⁷. Имена Божественных Лиц также не выражают их сущности³⁹⁸. Говоря вообще, «именования обозначают не сущности, но свойства»³⁹⁹.

Однако наиболее часто употребляет св. Василий выражение $\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\iota\alpha$ – действие, проявление, энергия в единственном, но обыкновенно во множественном числе, когда он говорит о Боге и о Его познании нами. Это слово может иметь у св. Василия несколько смыслов. В обыкновенных вещах оно обозначает действие, понимаемое как нормальное употребление какой-нибудь вещи. «Воспринял ли ты вполне действие ($\tau\eta\nu\ \epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\iota\alpha\nu$) твоей руки?» – спрашивает св. Василий своего друга⁴⁰⁰. В отношении к Богу, энергии, понимаемые как Его многочисленные действия и проявления, противопоставляются Его простой и невыразимой сущности. [Бог], говорит св. Василий, «не есть некий многоименный Сущий ($\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\prime\ \pi\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\lambda\upsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\acute{\omega}\nu\upsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\mu\acute{o}\varsigma\ \tau\iota\varsigma\ \acute{\omega}\nu$), потому

что не все имена взаимно относятся к одному и тому же. Ибо иное (ἄλλοτις;) обозначается светом, иное лозою и иное пастырем. Но будучи единым по Своему подлежащему (upsilon;τις;κεpsi;ιpsi;vomicron;v) и единой простой и несложной сущностью, Он в разных случаях по-разному Себя называет, преобразуя и применяя к Себе именованья, различающиеся друг от друга примышлением (epsilon;τινomicron;ιαι). Следовательно, Он применяет к Себе разные имена согласно с различием Своих действий (κατὰ τὰρ τὴν τῶν epsilon;νepsilon;ρpsi;ῶν διαφοτις;ρὰν) и по Своему отношению к тем, кого Он благодетельствует»⁴⁰¹. «Если (Евномий) совершенно ничего не усматривает (в Боге) по примышлению (κατ' epsilon;τινomicron;ιαν), тогда он должен будет признать одинаково сущностью все, что говорится о Боге (τὰ epsilon;τιλεpsi;γόμεpsi;να τῷ Θεpsi;ῳ). Но каким образом не будет тогда смешным говорить, что творческая сила есть сущность? Или что промышление тоже сущность? Или что предвидение также сущность? И, просто-напросто, всякую энергию полагать сущностью?»⁴⁰² Познание Бога по Его энергиям мыслится иногда св. Василием как Его познание из Его творений. «Естественно, – пишет он, – что сущность является недоступной всякому зрению (ἀπεpsi;ρίomicron;πτοmicron;v), кроме как Единородному Сыну и Святому Духу. Но когда мы возводимся от Его действий (epsilon;νepsilon;ρpsi;ῶν), постигая Творца посредством Его творений, то получаем понимание Его благодати и премудрости. Это именно является тем ведомым в Боге, которое Бог явил всем людям»⁴⁰³. Таким образом, существует откровение Божие, позволяющее нам Его познавать без того, чтобы Его сущность становилась бы нам доступной: «Творения, – объясняет св. Василий Великий, – указывают нам на силы и премудрость и искусство (Божие), но не Его сущность»⁴⁰⁴. Такое познание Бога из Его действий является единственно возможным путем хоть сколько-нибудь приблизиться к исследованию Его непостижимой сущности. «Если было бы возможно, – пишет св. Василий ко главному врачу Евстафию, – созерцать само по себе само Божественное естество... мы бы совершенно не нуждались в других словах

или указаниях... Но так как оно выше постижения тех, кто ищет, а мы мыслим о том, что не улавливается нашим знанием на основании некоторых указаний, то совершенно необходимо нам руководствоваться действиями Божиими для исследования Божественного естества»⁴⁰⁵. Отрицая таким образом всякую возможность непосредственного познания естества Божия, св. Василий вновь подчеркивает различие между сущностью Божией и Его действиями: «Познав, что Бог благодетель и судья и справедливый. мы научились различию действий, но природу действующего мы тем не менее не можем познать из разумения действий... Итак, иное (ἄλλοιον;) есть сущность, для которой до сих пор не было найдено слово, способное ее выразить, а иное значение имен, к ней (περὶ αὐτὴν) относящихся и называемых по какому-нибудь действию или достоинству»⁴⁰⁶.

Такое различие (κατ' εἶδος; τίς οὐσία;) между сущностью Божией и Его энергиями, усматриваемое нами в Нем умственным актом, которое основано на чем-то действительно существующем в Нем, ставит, очевидно, перед св. Василием вопрос о простоте Божией, которую он хочет сохранить. Это как раз и составляло главный аргумент Евномия в его полемике против св. Василия: Бог совершенно прост, Он всецело сущность, и всякое различие в Нем между Его сущностью и свойствами вносило бы в Него недопустимую сложность, даже если бы дело шло только о троичных различиях. Так, нерожденность была для Евномия не свойством, а самой сущностью Божией, который таким образом становится всецело познаваемым нами. Св. Василий вполне сознает важность этого возражения. Он выражает его следующим образом: «Но Бог, говорят они, прост, и все, что ты мог перечислить в Нем познаваемого, принадлежит к Его сущности (τῆς οὐσίας; ὅτι)»⁴⁰⁷. «Это софизм, – отвечает св. Василий, – исполненный бесчисленных нелепостей. Вот мы перечислили столь многое, так неужто все это имена единой сущности? И разве грозность Его взаимно равносильна Его человеколюбию, справедливость творческой силе, предведение воздаянию, величие промыслу? Или, когда мы говорим любое из этих наименований, мы указываем на Его сущность?»⁴⁰⁸

Евномииане должны, следовательно, говорить, что все, что мы знаем о Боге (что Он страшен, справедлив, благосклонен), составляет самую сущность Божию или, «если они говорят, что сущность нечто другое, пусть они тогда не пытаются нас провести своими рассуждениями о простоте Божией»⁴⁰⁹. Впрочем, нужно отметить, что св. Василий не говорит в своих писаниях, что Бог прост, но что Его сущность проста или же что Он прост по существу, но множествен в Своих энергиях и что эта множественность не нарушает простоты Его сущности. Св. Василий часто возвращается к этому утверждению, которое может показаться парадоксальным, объясняя нам, что эти различия в Боге находятся вне Его сущности, даже если дело идет о ипостасных различиях, и следовательно, они не могут внести в Него сложность, и что энергии, так же, как и Ипостаси, не являются частями Бога, и что Бог находится во всей Своей полноте в каждой из них. «Если бы мы, – пишет св. Василий, – принимали нерожденность за часть сущности, утверждение (Евномия) было бы уместно, говорящего, что сложное состоит из различных вещей. Но если мы понимаем сущность Божию как свет или жизнь или благо, так как все, что Он есть, жизнь, все свет и все благо, а за жизнью следует нерожденность, каким образом не будет несложным Тот, Кто прост по существу? Ибо образы, выявляющие Его свойства, не нарушают понятия Его простоты, так как иначе все, что говорится о Боге, делало бы Его для нас сложным»⁴¹⁰. Следовательно, для св. Василия, если мы хотим сохранить понятие Божественной простоты, мы поставлены перед следующей дилеммой: или же, согласно с Евномием, отказаться от усмотрения в Боге каких-либо различий, но тогда мы отказываемся от всякого сознательного Ему поклонения; или же не вводить эти различия в саму сущность, чтобы не сделать Его сложным: «Если мы хотим сохранить понятие простого и неимеющего частей, то мы или ничего не будем говорить о Боге, кроме о Его нерожденности, и откажемся называть Его невидимым, неизменным, Творцом, Судьей и всем, что мы ныне приняли для Его славословия; или, если мы принимаем все эти наименования, то как мы станем поступать? Отнесем ли мы все их к сущности и тем самым

низведем Его и покажем не только сложным, но и составленным из неподобных друг другу частей, потому что каждое из этих именований означает нечто иное от другого? Но нет, мы будем понимать их как находящихся вне сущности»⁴¹¹. Так защищает св. Василий понятие простоты Божия существа в своей полемике против Евномия. А в своих письмах он вновь подчеркивает невыразимость Божеского естества даже в Его действиях и отождествляет их с нисходящей на нас Божественною благодатью. «Все это, – пишет он, – действует (epsilon;`vepsilon;pyepsilon;ῖται) в равной мере для достойных от Отца и Сына и Святого Духа... всякая благодать и сила... и какое ни есть другое благо, нисходящее до нас...»⁴¹². «Тем не менее мы не сможем познать естества действующего посредством понимания Его действий (энергий)»⁴¹³. И возвращаясь вновь, в своем письме 234 ко св. Амфилохию, к своему учению о познаваемости Бога, св. Василий пишет: «Но действия Его разнообразны, а сущность проста, но мы говорим, что познаем Бога из Его действий (epsilon;`k tōv epsilon;`vepsilon;pyepsilon;ῖν), но не обещаем приблизиться к самой сущности, ибо действия Его нисходят к нам, а сущность Его пребывает неприступной»⁴¹⁴. Это последнее утверждение (muepsilon;`v yār epsilon;`vepsilon;pyepsilon;iai aupsilon;`tomicron;upsilon;` πρomicron;ς ἡμᾶς καταβαίνomicron;upsilon;σιν, ἡ δεepsilon;` omicron;upsilon;`σία aupsilon;`tomicron;upsilon;` μέvepsilon;ι ἀπρόσιτomicron;ς) особенно важно. 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 нисходит к нам в Своих энергиях, без того чтобы простота Его сущности нарушалась бы этим.

В заключение я хотел бы сказать, что в основе всех этих богословских и философских доказательств на первом месте стоит у св. Василия его христианская традиционная вера, которая требует сохранения трансцендентности и тайны Божией и вместе с тем настаивает на возможности воздавать Ему разумное и подлинное поклонение – две вещи, которые

подвергались опасности учением Евномия. «Я, – говорит св. Василий, – знаю, что Бог существует, но какова Его сущность, полагаю выше разумения. Каким же образом я спасаюсь? Верую, для веры же достаточно знать, что Бог есть, а не что Он такое... следовательно, знание Божественной сущности есть ощущение Его непостижимости. И почитается не то, что познана сущность, что она такое, но познано, что она существует»⁴¹⁵. «Из действий происходит познание, из познания поклонение... но мы знаем Бога из Его силы, так что мы веруем Тому, Кого познали, поклоняемся же Тому, в Кого уверовали»⁴¹⁶.

Сноски к статье 5

П. Смирнов. Сущность зла по учению святого Василия Великого⁴¹⁷

В страшном и свирепом море жизни⁴¹⁸ человека – «борца скорби»⁴¹⁹, – в этом море скорбей, горестей и слез, суеты и страданий человека – св. Василий Великий различает зло **«в собственном смысле»**⁴²⁰, **«само по себе»**⁴²¹, как факт действительности, имеющий объективное бытие, и зло **«мнимое»**⁴²², как факт, имеющий лишь субъективное значение, существующий лишь в ощущении или сознании человека. Отсюда его понятие о зле иное, чем обычное.

Действительное, или «само по себе», «в собственной своей природе»⁴²³, зло св. Василий Великий видит только в нравственной области. Таковы, например, страсти, «которые, **оскверняя** душу, созданную по образу Сотворшего, обыкновенно **помрачают** ее красоту»⁴²⁴. Это «действительное зло» св. Василий Великий прямо отождествляет с грехом. «Зло действительное» – это «именно грех»⁴²⁵ как свободное противопоставление личной воли человека воле Божественной, как неразумное отрицание последней и богоучрежденного порядка жизни, следовательно, имеющее основание своего бытия в одном человеческом неразумии. Все остальное, что называют злом, есть уже зло лишь «мнимое», зло «по болезненности ощущений»⁴²⁶. Это мнимое зло происходит с нами частью «по природе» (старость, немощь)⁴²⁷, частью по другим причинам и имеет, по учению св. Василия Великого, провиденциальное значение⁴²⁸. «Зло такого рода посылается от Бога, чтобы предотвратить порождение истинных зол. Ибо и телесные страдания, и внешние бедствия измышлены к обузданию греха»⁴²⁹, являясь необходимыми или «к показанию мужества»⁴³⁰ и для «искушения»⁴³¹, или как «врачевство от грехов» и как «наказание за беззаконное вожделение», чтобы соделать людей «целомудренными»⁴³². Им Бог «истребляет зло»⁴³³. Следовательно, обычное представление зла св. Василий Великий считает неправильным. По его учению, зло действительное, само в себе, есть **грех, умерщвляющий**

душу; физические же бедствия и страдания лишь кажутся злом, будучи, наоборот, добром, так как приводят к сознанию своей греховности. Таким образом, св. Василий Великий физическое зло не считает, так сказать, за подлинное зло; последнее – лишь в нравственной области. Такова **основная** точка зрения св. Василия Великого на предмет, намечающая и обеспечивающая ему решение вопроса о сущности зла.

Как субъективное лишь явление в одном случае и как нравственное (точнее, безнравственное) в другом случае, – зло, по Василию Великому, очевидно, не имеет субстанциональности⁴³⁴ и самобытности и, следовательно, не существует вечно как особое начало. Дуалисты, учащие о двух самобытных и равносильных – доброй и злой – силах, не видят противоречия в своем учении, ибо такие (равносильные) силы «непременно будут одна для другой разрушительны»⁴³⁵. Но неверно думает и кесарийская паства, которую поражает зло как конкретное явление и которая при отрицании дуализма зло мыслит как творение Божие⁴³⁶. Воспитанная в учении о Едином Боге, паства кесарийская, не допуская дуализма восточного мировоззрения, перешедшего в гностицизм, приписывала происхождение зла тому же Богу, Который есть высочайшая Истина, высочайшая Святость и высочайшее Благо. В своих проповедях св. Василий Великий прямо заявляет, что «неблагочестиво сказать и то, будто бы зло имеет начало от Бога, потому что противное от противного не происходит. Жизнь не рождает смерти, тьма не начало свету»⁴³⁷. Близок к безумному «и нимало не уступает ему в бессмыслии и тот, кто говорит, что Бог – виновник зла»⁴³⁸. «Бог истребляет зло, а не от Бога оно»⁴³⁹.

Если зло не от Бога, если его нет как объективно-самостоятельного и самобытного начала (в природе)⁴⁴⁰, то в чем же его сущность?

Отвечая на этот вопрос в своих проповедях, св. Василий Великий выражает твердую веру, что зло явилось уже в творении, порожденное свободной волей разумных тварей, созданных добрыми и для добра. Первые люди, преступившие заповедь Божию, удалились от Бога. Отсюда – все их несчастья

и зло. На основании библейского повествования по отношению к вопросу о зле св. Василий Великий устанавливает два положения: 1) человек страдает вследствие свободного отпадения от Бога и 2) отпадение его совершилось под влиянием соблазна со стороны постороннего существа. Затем его разграничение между действительным, подлинным злом и мнимым помогает св. Василию Великому установить и еще более точное понятие зла. Как грех, «зло – не живая и одушевленная сущность»⁴⁴¹. «Не ищи вовне начала тому, над чем сам ты господин; но знай, что зло, в собственном смысле взятое, получило начало в **произвольных** падениях. Его происхождение зависит «от нашего произволения»⁴⁴². Поэтому и зло есть **«состояние души, противоположное добродетели и происходящее в беспечных чрез отпадение от добра»**⁴⁴³, «зло есть лишение добра»⁴⁴⁴ и «не само по себе существует, но является за повреждениями души»⁴⁴⁵, почему «всякое зло есть душевный недуг»⁴⁴⁶ и «забвение Бога»⁴⁴⁷. Это – состояние души, вызванное свободным падением чрез искушение от диавола, непослушание Богу, внушенное диаволом богоотступничество. А это, так сказать, ослепление людей и дает возможность определить сущность зла как по противоположности добра и зла, так и по самому существу явлений.

Добро и зло всегда и безусловно отрицают одно другое, как разум – безумие⁴⁴⁸, как норма и беспорядок, как святость и грех, так что при существовании одного другое обязательно не существует. Лишь с исчезновением одного появляется другое – и только в этом исчезновении имеет свое бытие. Существенная разница между добром и злом, по представлению св. Василия Великого, та, что добро существует как нормальное и разумное явление, **исконное**⁴⁴⁹, а зло, или неразумие, бессмыслие, безрассудство, является лишь тогда, когда исчезает добро и разум⁴⁵⁰ и имеет свое бытие только в этом нарушении, уклонении от **исконного, нормального порядка**. Другими словами, зло не имеет бытия как особое, самостоятельное явление, существующее одновременно и рядом с добром, как его противоположность, то есть оно есть исключительно лишь

отрицание добра или «лишение добра»⁴⁵¹. Всякие недоумения о том, что в действительности-то, может быть, существует одно только зло, а добро есть простое отрицание существующего зла, св. Василий Великий устраняет своим определением отношения явления добра и зла к абсолютной основе всякого бытия – Богу.

По представлению св. Василия Великого, в собственном смысле существует один только Бог, все же прочее существует в Боге и имеет основание в воле Божией, которой нельзя приписать происхождение зла как бессмыслицы и извращения порядка, потому что тогда воля Божия отрицала бы саму себя. Бог, как абсолютно благой Источник всякого блага, и должен был дать только разумное основание в Своей воле для одного только добра. Следовательно, добро – исконное, нормальное состояние бытия, а зло произошло после. Отсюда вполне понятно, что по самому существу, так сказать, вопроса сущность зла, с точки зрения св. Василия Великого, состоит именно в отрицании Добра, как вечного, разумного, изначального, установленного Богом порядка или закона жизни для тварей, или, иначе, – в удалении от Бога. Это несомненно так и по самому существу взятых явлений, особенно в отношении к человеку.

По мысли св. Василия Великого, как и вообще всех отцов Церкви, смысл человеческой жизни в **богообщении**. «Бог – жизнь»⁴⁵². Он и «Истинное Благо, которое в собственном и первоначальном смысле должно назвать блаженным. Ибо подлинно блаженно сие Самоисточное Добро, к Которому все обращено, Которого все желает, сие неизменяемое Естество, сие владычественное Достоинство, сия безмятежная Жизнь, сие беспечальное Состояние, в Котором нет перемен, Которого не касаются превратности, сей приснотекущий Источник, сия неоскудевающая Благодать, сие неистощимое Сокровище»⁴⁵³. В Боге – истинная жизнь и истинный смысл ее. «Все это [земное] временно, все обманчиво; одно прибежище – Бог»⁴⁵⁴. «Бог, сотворивший человека, есть истинная жизнь; потому кто утратил подобие Божие, тот утратил и общение с жизнью, а кто **вне Бога**, тому невозможно быть в блаженной жизни»⁴⁵⁵. И прямая

задача человека – «чрез все течение жизни **приближаться** к Богу, чтобы жизнь твоя [человек!] была непрерывною и непрестанною молитвою»⁴⁵⁶. Преимущественное благо для души – «пребывание с Богом и единение с Ним посредством любви»⁴⁵⁷. В этом, и лишь таком, состоянии души – закон Божий для человеческой жизни. В этом – сущность добра. Ясно, что противоположная жизнь, когда человек нарушает закон Божий и живет своей жизнью, – уже зло, потому что тогда душа уклоняется от того, что ей свойственно и естественно⁴⁵⁸, вследствие чего «повреждается и страдает различными и многовидными недугами». Это и в действительности так.

Человек хорошо знает, что источник его блаженства находится не в нем самом, а в Боге. Поэтому он может черпать из этого источника жизни только под условием **живого общения** с Богом, то есть под условием постоянного стремления к Богу и постоянного осуществления в себе воли Божией. Человек должен знать и понимать, что вне Бога нет никакого истинного блага и что поэтому он не должен стараться своими собственными силами **увеличить** степень своего блаженства. Однако, несмотря на все свое верное знание, при обольщении со стороны диавола, человек воображает («умной красоте предпочел **показавшееся** приятным для плотских очей»⁴⁵⁹, надеявшись), будто не нуждается в дарованных ему благах («пресытился он всем»⁴⁶⁰), будто он собственными своими силами может создать все счастье своей жизни («пресытившись блаженным наслаждением и как бы в отягчении какою-то дремотою ниспав с высоты горнего, входит в общение с плотию для гнусных наслаждений сластолюбием»⁴⁶¹). Вследствие этого он не слушает предостережений Божиих, отвергает волю Божию в пользу собственной воли и «приманок»⁴⁶² диавола и вместе с тем отказывается от всего того, что ему даруется Богом. В этом и сущность зла, его безрассудство и неразумие. Ложная, неразумная мысль о других воображаемых благах прельщает человека, он производит неверную и безрассудную оценку существующих и воображаемых благ и под влиянием обмана диавола признает зло за добро. В результате – уклонение от истинного Блага и отпадение от Бога.

Такую именно сущность зла можно видеть в первом зле, в земном (а не во всем) мире, именно в грехопадении человека. «Горé был некогда Адам... произволением», но он «скоро пресытился всем и, как бы надмившись от своего пресыщения, умной красоте предпочел **показавшееся** приятным для плотских очей и выше духовных наслаждений поставил наполнение чрева»⁴⁶³ и таким образом соделался злым «не по необходимости, но по безрассудству»⁴⁶⁴, согрешивши «по причине худого произволения»⁴⁶⁵ и этим удаливши себя от Бога – Источника добра. «Это отчуждение от Бога есть зло»⁴⁶⁶; а в этом отделении и разрыве с Богом сущность зла.

С точки зрения св. Василия Великого все явления жизни и действительность всякая получают свою ценность от своего направления и характера, то есть уклоняются ли они от Божественной жизни и Богом установленного порядка, богоугодного бытия. Сущность зла, по св. Василию Великому, следовательно, не в них самих по себе, а в том **ложном** и неразумном, греховном самоопределении каждого человека, совершенно свободном в том себялюбии, которое является основанием к его удалению от Бога. В силу этого нового самоопределения человек хочет жить по своему усмотрению, по своему порядку и ставить руководством для себя свое «я», неразумно отвергая в пользу эгоизма своего Божественную жизнь, к которой он призван Творцом. Как первый человек «отложил желание Божественной славы и, **понадеявшись** на большее, поспешил к тому, чего не получил, потеряв и то, что мог иметь»⁴⁶⁷, так и теперь каждый повторяет его. Это ложное и неразумное самоопределение может выражаться различно, но сущность его и, следовательно, сущность зла одна: это удаление от Бога, отступление от Него, лишение Добра и, следовательно, с психологической стороны, разрыв богообщения в пользу «мира». Все это влечет за собою непременно «суетность человека»⁴⁶⁸, «служение плоти»⁴⁶⁹, «плотское мудрование». Св. Василий Великий так и говорит: «Следовательно, не Господь – твой учитель, не Евангелие служит правилом для твоей жизни. Но **сам** ты даешь себе законы»⁴⁷⁰. «Необходимое. отвергаешь как невозможное. и

утверждаешь. что ты **разумнее** Законодателя⁴⁷¹. Вот действительное, само в себе, а не мнимое, субъективное зло, потому что человек лишает себя общения с Богом и вместе с этим разрывом лишается истинно человеческой жизни.

Замечательно, что св. Василий Великий, кажется, видит сущность зла не столько в дерзости, самоуслаждении, самообожании человека (в чем обыкновенно упрекают грешника), сколько именно в безумии, в «безрассудстве»⁴⁷². Сущность зла ему представляется в том, что как первый человек как бы плохо рассудил⁴⁷³, так и теперь мы грешим, увлекаясь **призраками**, потому что не руководимся богопросвещенным разумом, не руководимся волей Божией. Очевидно, человек рассуждает, как безумный; он духовно как-то ослепляется и не замечает в момент грехопадения своей ошибки и зла. Поэтому св. Василий Великий прямо почти выражает недоумение, как это человек, охладевая в своей любви к Творцу и отпадая от Него, в то же время на место Его ставит такие непрочные и глупые вещи, как яблоко, плоть, серебро и проч. Это тем более странно, с его точки зрения, что человек – сам владыка земли и рая, во всей подвластной ему твари не могущий найти существа не только высшего, но и равного, – не хочет признать над собою власть Творца, а подчиняется тленному, земному, временному, губящему его дух. Это – простое безрассудство, непонятное и похожее на поступок бессловесных: человек лишает себя истинных благ, подлинных и вечных, во имя каких-то временных, непрочных, да и не дающих, собственно, даже блаженства по своей скоротечности, разрушающих тело, а главное – душу. Но суть и здесь та же – разрыв с Богом. Вследствие этого нового, ложного самоопределения – исключительно личного – человек не хочет «довольствоваться тем, что сказано святыми и Самим Господом, иметь мысли, достойные небесного звания, жить достойно Христова Евангелия в надежде вечной жизни и Небесного Царствия, уготованного всем тем, которые сохраняют заповеди Бога и Отца»⁴⁷⁴. Он «соделал себя жилищем сопротивного духа, становится храмом идольским, вместо того чтобы стать храмом Бога чрез вселение Духа Святого»⁴⁷⁵, а

«делая себя служителем губительного демона, человек допускает в себя зло»⁴⁷⁶, является «сосудом гнева», потому что в себе, «как в сосуде, вместил всю силу диавола и по происшедшему в нем от порчи зловонию не может быть взят на какое-нибудь употребление, но достоин одного истребления и гибели»⁴⁷⁷. Вполне ясно, что в таком случае зло уже имеет объективное бытие. И вот почему понятно, что св. Василий Великий не считает действительным злом так называемое физическое зло.

По св. Василию Великому, как и по учению святого апостола Павла (Рим.8:35–39), никакие злострадания и физические бедствия для человека, живущего в Боге и по Богу, Который является и Высочайшей Целью и Высочайшим Благом, дающим смысл жизни, – эти злострадания не могут быть еще злом в действительности, потому что они не могут навсегда разлучить человека с Богом, без Которого человек и его душа не могут жить. Действительное зло – то, что навсегда, навечно разлучает человека с Богом и губит человека, то есть грех, лишаящий человека света и жизни навсегда, влекущий его в темное царство диавола, следовательно, и сущность зла – в ложной самостности, в ложном самоопределении, тогда как «наша похвала и надежда в том, чтобы **умертвить** все свое и искать будущей жизни во Христе, которой начатки имея в себе, и теперь уже всецело живем благодатью и даром Божиим»⁴⁷⁸.

Никакое физическое зло не влечет с необходимостью к разрыву с Богом, к удалению от Него, но грех – как свободное противопоставление воле Божественной и «творение собственной воли», как ложное личное самоопределение – есть действительная сущность зла, потому что только в этом случае грешник-человек сам делает себя неспособным к восприятию Божественных благ и влечет на себя вечное зло. С точки зрения св. Василия Великого, это несомненно так, и своим слушателям в Беседе 17 на день святого мученика Варлаама (19 ноября) представляет прекрасную иллюстрацию, что чисто физические страдания лишь субъективны и от духа человеческого зависит, назвать их злом или нет, и что от духа же

человека зависит, чтобы «естество скорбного изменилось после креста»⁴⁷⁹.

Прославляемый воин [св. Варлаам] «мучения вменял... в веселие, бичуемый, думал, что бросают в него розами... смеялся свирепым приказам копьеносцев; шествовал среди опасностей, как среди венков; увеселялся побоями как почестями; жесточайшим мучениям радовался, как бы блистательнейшим наградам... древо казни лобызал, как спасительное, вновь изобретаемыми мучениями услаждался, как разнообразием цветов» и т. д.⁴⁸⁰ «Желание блаженнейшей [вечной] жизни умерщвляет в мучениках ощущение болезней при заклании»⁴⁸¹. Вот «великое и подвижничество зрелище, дивное для Ангелов и для всей твари, мучительное для диавола, страшное для бесов»⁴⁸². Физические страдания – не зло; зло – грех, удаление от Бога и Его воли. Первые – субъективны (что видно на примерах мученика и мучителей); второе – объективно. Здесь же дается и этим же определяется истинное отношение истинного христианина ко злу. Следовательно, св. Василий Великий устанавливает оценку зла не с земной, плотской и временной точки зрения, а с вечной, Христовой. «Не убоюсь зла, яко Ты со мною еси» (Пс.22:4), повторял слова Псалмопевца мученик Гордий. «Чем более увеличивает мучение, тем большее готовите мне воздаяние»⁴⁸³. Так и сорок мучеников⁴⁸⁴, когда они были осуждены пробыть ночь под открытым небом в сильный мороз, сразу сковавший озеро, при «резком дыхании северного ветра, приносившего смерть всему живущему», говорили: «Не одежду скидаем с себя, но отлагаем «ветхаго человека, тлеющего в похотех прелестных» (Еф.4:22). «Благодарим Тебя, Господи, что с этою одеждою свергаем с себя грех; чрез змия мы облеклись (Быт.3:21), чрез Христа совлечемся»⁴⁸⁵. При этом у св. Василия Великого самая крепкая вера в Промысл Божий. «Ужели станем учить Владыку, как ему устроить жизнь нашу? Он властен в Своих определениях»⁴⁸⁶. Все это особенно важно в том отношении, что вполне подтверждает указанную основную точку зрения на сущность зла как лишь удаления от Бога, как сложное самоопределение человека, его себялюбие.

Св. Василий Великий вместе с тем учит, что такая именно сущность зла – в уклонении от Божественной нормы – лежит не только в основе действительного зла, но, собственно, и сущность «мнимого зла» именно та же самая, то же ложное самоопределение человека, создающее «многовидные недуги»⁴⁸⁷. Указывая на провиденциальное значение зла, он так, кажется, представляет психологию «мнимого зла»⁴⁸⁸.

С точки зрения св. Василия Великого человек-грешник отвергает свое **истинное** положение в мире, указанное Творцом, и этим отвержением сам определяет для себя все те следствия, которые естественно вытекают из его греховного и неразумного заблуждения. Когда человек разрывает союз с Богом, он, очевидно, хочет другого блага, кроме данного ему, но принимает по своему земному мудрованию за это лучшее, высшее (со своей точки зрения) благо лишь «приманку»⁴⁸⁹, призрак его. Вследствие этого человек впадает в роковое противоречие с идеей своего бытия. Назначенный только для отображения полноты Божественной славы, он захотел жить по своей собственной воле. Отсюда-то произошла и постоянно происходит перестановка критериев жизни, подстановка новых, естественно изменяющихся и самую оценку вещей. И что с точки зрения истинного положения человека в мире безразлично, во всяком случае не зло, то уже с новой точки зрения, именно с точки зрения мирской, собственно человеческой, становится злом, страданием, потому что для оценки критерии различны и во втором случае неверны (ср. слова на память мучеников). И это вполне понятно. «Мы полагаем, – говорит св. Василий Великий, – что настоящая жизнь человеческая вовсе ничего не значит; совершенно не почитаем и не называем благом того, что доставляет нам совершенство в этой только жизни... но простираем надежды далее и все делаем для приготовления себе другой жизни. Поэтому что к оной споспешествует нам, о том говорим, что должно любить сие и стремиться к тому всеми силами, а что не переходит в оную, то – презирать как ничего не стоящее»⁴⁹⁰. И еще: «...ни одна из приятностей сей жизни, для которых большая часть людей сходят с ума, **не наша**»⁴⁹¹, между тем «невежественные люди и **миролюбцы**, не зная

природы самого добра, часто называют блаженным то, что не имеет никакой цены: богатство, здоровье, блистательную жизнь, – что все по природе своей не есть добро, потому что не только удобно изменяется в противоположное, но и обладателей своих **не может сделать** добрыми. Посему блажен, кто стал причастником благ неотъемлемых»⁴⁹². Следовательно, общая гармония мира зависит от того, в каком отношении стоит человек к Богу и к видимой природе. Если его дух может постигнуть и отобразить в себе красоту Божию, то и физическая природа подчиняется духу человека. **При отрицании** человеком – в своем ложном самоопределении – Божественных благ истинных в душе человека прекращается отображение первообразной красоты и исчезает правильная оценка (явлений и вещей) в области жизни и «мира», ее место заменяется отображением греховных движений его собственной плоти и плотского мудрования. Отсюда – высшее порабощается низшему, дух – плоти, и природа человека извращается, и человек с характером земным, а не небесным, с земной, преходящей точки зрения обо всем судит. Удалившись от Бога и богообщения, он считает и видит свои блага лишь в **мире** и при отсутствии последних, при малейшей помехе своим капризам считает себя несчастным, страдающим, а жизнь – злою. Пока человек своими силами старается освободиться от зла, он этого не достигает, потому что не видит сущности своего зла, так как, отвергая истинные блага ради призрачных, воображаемых, увлекается дьяволом к богоотступничеству. Следствием этого удаления от Бога, истинного Источника благ, по св. Василию Великому, в человеке является неудовлетворенность жизнью, непрерывная погоня за призраками блага и непрерывное сознание его недостижимости. В погоне за земным благом человек сознает, что не имеет его, и стал считать жизнь вследствие отсутствия намеченных им благ злою, несчастной, мучительной. Очевидно, что человек волен не считать свою жизнь за злою, мучительную⁴⁹³, если вспомнит Бога как Высшее Благо и Божий Промысл и поймет, что все направляется к его спасению. Ясно, что физическое зло существует лишь тогда и до тех пор, пока люди сами считают его за зло. Следовательно,

оно царствует, когда и пока осуществляется воля самого человека. Как только его воля исчезает и, вернее, проникается Божественной волей, исчезает и зло.

Таким образом, понятие зла, по учению св. Василия Великого, происхождение и психология его – все указывает сущность зла именно в ложном, греховном и неразумном самоопределении человека, противопоставляющего свою свободу воли воле Божественной, а чрез это – в удалении от Бога, истинного Блага христиан. Эта точка зрения на сущность зла одинаково удерживается святым отцом и в понимании подлинного зла, и «мнимого», субъективного, причем она ясно и точно не только указывает и объясняет действительное зло, но объясняет, почему обычно люди смешивают действительное зло и «мнимое».

Сноски к статье 6

Н. Примогенов. Устав иноческой жизни Василия Великого и сравнение его с уставом святого Пахомия⁴⁹⁴

Иноческая жизнь при первоначальном своем образовании на Востоке почти одновременно проявилась в двух видах: в форме иночества отшельнического, или скитского, и в форме иночества общежительного. Люди, желавшие благоугождать Богу, поставившие целью своей жизни спасение и достижение вечной, блаженной жизни, уходили из городов и селений в пустыни и там подвизались в правилах благочестия или поодиночке, образцом каковой жизни могут служить святые Павел Фивейский, Онуфрий Великий и Антоний Великий, или же в сообществе с другими, себе подобными ревнителями, как, например, богоугождали святые Пахомий, основатель общежительных монастырей в Тавенне, Василий Великий и другие.

Очевидно, что для иноков, проводивших уединенную, отшельническую жизнь, не требовалось никаких внешних предписаний и постановлений, по которым они могли бы устроить свое спасение. Каждый отшельник руководствовался в своих подвигах или своими собственными соображениями, или же наставлениями и советами старцев, около которых в большинстве случаев селились новоприходящие иноки, как более опытных и более зрелых мужей в деле спасения. Напротив, в общежительных монастырях, где несколько иноков подвизались вместе, имея у себя общее имущество, общую пищу и одежду, необходимо требовалось установление тех или других правил на разные случаи жизни, тех или других предписаний, которыми бы ограждалось стройное течение жизни иноков, в особенности когда число таковых было значительно. Как во всяком общественном учреждении, государственном, например, в военных и учебных заведениях, в правительственных и присутственных местах, является необходимой известного рода дисциплина, введение известного рода правил и предписаний, чтобы не нарушались порядок,

стройность и гармония в общем ходе дел, так точно и в духовных учреждениях (в общежительных монастырях) необходимо введение дисциплины, установление различных правил и узаконений.

Так действительно и было на самом деле. С основанием каждого общежительного монастыря вводился тот или другой устав, предписывающий, как нужно поступать иноку в различных случаях его жизни, и ведущий свое начало по большей части от самого основателя монастыря. По той же самой причине и той же необходимостью было вызвано и появление устава св. Василия Великого, положившего начало общежительным монастырям в Понте и Каппадокии, и еще ранее – появление устава св. Пахомия, первого учредителя общежительных монастырей на Востоке. Что касается устава иноческой жизни Василия Великого, то он настолько важен по своему значению в деле устройства монашеской жизни вообще, настолько полно и всесторонне выражает собою идею подвижничества, что вполне заслуживает того, чтобы на нем остановиться и рассмотреть, как составлялся этот устав и в каком отношении он стоит к другим иноческим уставам, и главным образом к уставу св. Пахомия, как первому по времени появления.

Прежде всего заметим, что под понятием устава иноческой жизни Василия Великого мы разумеем не только его «Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и в отшельничестве», но и «Пространные» и «Краткие правила, изложенные в вопросах и ответах», так как и те и другие написаны были св. Василием именно для иноков. Можно думать, что если не весь устав Василия Великого, не все его иноческие правила, то, по крайней мере, большая часть из них составлены были во время пребывания его в Понтийской пустыне, в том месте, где он первоначально поселился для подвигов и где впервые собралось около него общество подобных ему подвижников. Можно думать так потому, что во вступлении к «Пространным правилам» св. Василий выражается таким образом: «Поелику, по благодати Божией, во имя Господа нашего Иисуса Христа, сошлись мы вместе, предположив себе одну и ту же цель благочестивой жизни, и вы изъявляете

желание узнать нужное ко спасению, а мне належит нужда возвестить оправдания Божии... и к тому же настоящее время для нас весьма удобно, а место сие безмолвно и доставляет полное освобождение от внешнего шума, то помолимся друг о друге, чтобы мне сослужителям моим «даяти во время житомерие» (Лк.12:42)»⁴⁹⁵. Точно так же во вступлении к «Кратким правилам» мы читаем: «Поэтому если... мы теперь в великом покое от внешних мятежей, – говорит собравшимся около него инокам св. Василий, – то не другим каким делом займемся и не сну предадим тело свое, но проведем остальную часть ночи в попечении о том и в исследовании того, что для нас необходимо»⁴⁹⁶. Но, с другой стороны, несомненно и то, что не все эти правила написаны были здесь – в пустыне, потому что постановка некоторых вопросов и содержание ответов показывают потребности, далеко выходящие из круга потребностей малочисленного пустынного братства, какое было вокруг св. Василия, и указывают на такие обязательства, которые это братство не могло принять на себя. Таковы, например, вопросы, надобно ли из братских запасов давать нуждающимся из посторонних⁴⁹⁷; надобно ли в братстве быть учителю мирских детей⁴⁹⁸; вопросы и ответы о принятии детей в братство с обстоятельным изъяснением средств к их содержанию, их образа жизни в братстве, взаимных отношений друг к другу и к старейшим братьям, о времени произнесения ими обета и пр. Подобные вопросы, вероятно, были поставлены и разъяснены Василием Великим впоследствии, когда он уже был пресвитером или епископом.

То, что автор как «Пространных», так и «Кратких правил», а равно и «Подвижнических уставов» был один и тот же, подтверждается тем, что в «Кратких правилах» Василий нередко ссылается на свои «Пространные правила», а в «Подвижнических уставах» он по временам говорит о том же, о чем он говорил в «Пространных» или «Кратких правилах», только полнее. Так, во втором правиле из «Кратких правил» он указывает на восьмое из «Пространных», в 74-м – на 7-е, в 103-м – на 27-е, в 220-м – на 33-е; в 22-й главе «Подвижнических уставов» говорит полнее о послушании, в 30-й главе говорит о

том, о чем говорил в «Кратких правилах», и т. д. Но и «Пространные», и «Краткие правила» принадлежат именно св. Василию Великому, а не есть позднейшее произведение. Это доказывается указанием на них современников Василия. Так, мы знаем, что современник его, пресвитер аквилейский Руфин, сделал извлечение из правил Василиевых и перевел их на латинский язык для аббата Урсисия⁴⁹⁹. В V столетии на эти правила Василия ссылался в своих наставлениях инокам преподобный Кассиан. Преподобный Феодосий, начальник общежития в Палестине, часто читал их, как видно из его жизнеописания⁵⁰⁰. В VI столетии император Юстиниан в послании к Константинопольскому патриарху Мине приводит 267-е правило из «Кратких правил» под именем Василия Великого. Равным образом содержание этих правил, заключающиеся в них глубина мыслей, ясность, убедительность и наглядность доводов – все это несомненно заставляет заключать, что писателем их был никто другой, как Василий Великий. Впрочем, в таком важном и весьма нелегком занятии св. Василию оказал немалую помощь и св. Григорий Богослов, который по временам посещал своего друга в его пустынном уединении и которого Василий Великий усиленно просил навсегда остаться вместе с ним в пустыне. Святой Григорий в одном из своих писем к Василию, которое он писал уже по возвращении из путешествия в Понт, между прочими приятными воспоминаниями своими о жизни в Понтийской пустыне называет и следующее: «Кто даст мне соревнование и поощрение к добродетели, которое мы ограждали письменными уставами и правилами?»⁵⁰¹

Показав, таким образом, повод к написанию иноческого устава, известного под именем Василия Великого, место и время этого написания, сделав замечание, что автором этого устава был, несомненно, Василий Великий, хотя в составлении его принимал участие также и Григорий Богослов, мы теперь перейдем к рассмотрению следующего вопроса, на который мы и обратим главным образом свое внимание, а именно: в каком отношении стоит этот устав к другим уставам, появившимся на

Востоке еще ранее устава Василия Великого, то есть имеет ли он какое-нибудь сходство с ними или нет?

Из обстоятельств жизни св. Василия Великого известно, что он, прежде чем удалиться в пустыню и там образовать свой монастырь, решился посетить сначала великих подвижников, живших в Александрии, Фиваиде и других местах Египта, также в Палестине, Килисии и Месопотамии, чтобы собрать в свой монастырь все лучшее, что было выработано долголетним опытом святых подвижников⁵⁰². Вот как об этом рассказывает сам он: «...прочитав Евангелие и увидев там, что действительнейшее средство к усовершенствованию – 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 сей жизни. И подлинно многих нашел я в Александрии, многих – в прочих местах Египта, а иных в Палестине, в Килисии 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 алчбе и жажде, ...зиме и нагоде» (2Кор.11:27). 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 оных мужей»⁵⁰³. И действительно, святые мужи, которых случилось видеть св. Василию, были на самом деле таковы, что составляли предмет удивления и подражания не только для современников, но и для последующих веков. Тогда было самое цветущее состояние иночества в Египте. Хотя основатели монашеской жизни, св. Антоний Великий и св. Пахомий, в то время уже отошли ко Господу, но пустыни египетские были наполнены тысячами учеников этих праведников и подражателями их. Эти ученики и подражатели великих подвижников Антония и Пахомия, соединяя с удивительным подвижничеством высокую мудрость в советах, обладали вместе и разными особыми дарованиями

духовными, которые свидетельствовали о присутствии в их душах Духа Божия. Нет ничего удивительного поэтому, если Василий Великий при устройении своего монастыря в Понте многое заимствовал из виденных им монастырей в других местах и что при написании своего устава он многое внес в него из уставов, существовавших в то время в монастырях Александрии и Египта. В этом мы вполне убедимся, если сравним устав св. Василия с дошедшими до нас уставами виденных им монастырей. Для нас нет большой надобности рассматривать все уставы, с которыми мог ознакомиться св. Василий, чтобы судить, что именно и откуда заимствовано им при написании своего устава, нет надобности потому, что большинство монастырей не только в Египте, но и в Палестине и Месопотамии руководилось уставом, данным первоначально св. Пахомием. Устройство св. Пахомием Тавеннских монастырей послужило образцом для устройства и прочих монастырей в различных странах, а вместе с тем и устав св. Пахомия во вновь устроенных монастырях принимался как руководство жизни, если не в полном виде, то, по крайней мере, в его существенных чертах. Поэтому для нас достаточно сравнить устав св. Василия только с уставом св. Пахомия, чтобы видеть сходство этого устава с уставами других монастырей, которые случилось посетить Василию Великому. К этому сравнению мы и приступим в дальнейшей нашей речи.

Но прежде всего необходимо ознакомиться с уставом св. Пахомия. Св. Пахомий составлял и вводил свой устав постепенно, по мере расширения основанного им монастыря и по мере увеличения в нем числа братии⁵⁰⁴. В жизнеописании Пахомия рассказывается, что первоначально устав иноческой жизни дан был св. Пахомию Ангелом и что этот устав, начертанный на медных досках, сохранялся у учеников Пахомия и после его смерти. Но этот устав по своему содержанию весьма краток, так что необходимо требовалось со стороны Пахомия дополнить его и присоединить к нему новые правила. В полном своем виде устав св. Пахомия не сохранился до нас⁵⁰⁵. Более подробное изложение его находится у блаженного Иеронима, переведенное с греческого на латинский язык⁵⁰⁶. У

Палладия⁵⁰⁷ и Созомена⁵⁰⁸ есть также краткое известие об этом уставе. По предположению профессора Казанского, дошедший до нас в разных собраниях устав св. Пахомия в полном своем составе не принадлежит ему, но дополнен его учениками. Но что именно позднее прибавлено к его уставу, это, по мнению Казанского, нет никакой возможности указать⁵⁰⁹.

Рассматривая с внешней стороны этот устав, мы видим, что он изложен без всякой системы, без всякого определенного распределения правил по тем или другим вопросам. Ни один вопрос в нем не решается обстоятельно в одном каком-нибудь месте, а по частям – в различных местах. За правилом, касающимся молитвы, следует другое какое-нибудь правило, относящееся, например, к ручным занятиям, затем опять идет правило о молитве, далее относительно одежды или о том, как нужно вести себя во время общих собраний, и т. д.

Кстати заметим, что и в уставе Василия Великого также нет строгой последовательности в постановке вопросов и определенного плана, хотя в сравнении с уставом св. Пахомия он обладает большой систематичностью. Как мы выше заметили, устав Василия Великого состоит из трех частей: из «Правил, пространно изложенных», «Правил, кратко изложенных» и «Подвижнических уставов подвижающимся в общежитии и в отшельничестве». Все эти части состоят из вопросов и ответов на них и служат как бы добавлением друг к другу. Некоторые из вопросов, помещенных в одной части, повторяются также и в других частях, и притом большинство из них стоит без всякой связи друг с другом.

Обратимся теперь к сравнению уставов Василия Великого и св. Пахомия, рассматривая их со стороны содержания. При сравнении этих уставов мы замечаем прежде всего существенное сходство между ними. Сходство это открывается и в тождестве цели, которую преследовали тот и другой устроитель подвижнической жизни: эта цель – спасение тех, которые вверили себя духовному руководству опытных наставников; сходство замечается и в средствах, которые предписывали оба руководителя руководствуемым инокам для успешного достижения цели. Святой Василий, подобно св.

Пахомию, предписал инокам те же духовные упражнения, именно: молитву, богомыслие, молчание, пост и пр.; сходство открывается и в телесных упражнениях, и в наказаниях, назначаемых за нарушение известных правил.

По уставу св. Пахомия, иноческая жизнь держится главным образом на двух добродетелях: на послушании и нестяжательности. Всякий, желающий поступить в число братии монастыря, еще прежде своего вступления в монастырь должен был показать опыты смирения и послушания. В продолжение десяти и более дней он должен был вне монастыря повергаться на землю пред проходящими братьями, терпеть поношение и исполнять все, что ему приказано будет⁵¹⁰. Но и по вступлении в монастырь инок точно так же ни на минуту не выходил из послушания и зависимости от настоятеля, начальников и старцев монастыря. Его зависимость от настоятеля простиралась и на самые малейшие действия. Без позволения настоятеля он не только не мог выйти из монастыря, но и в монастыре не мог ни начать новой работы, ни перейти с одного места на другое, ни вымыть одежды или сделать что-либо иное, как, например, поднять пальмовый лист с земли, остричь голову себе или другому и т. п. Без позволения настоятеля никто не мог также ходить в то место, где работают художники или мастеровые. Когда позовут братию на работу, никто не должен отказываться от нее и не должен был даже спрашивать, куда идти, потому что сам настоятель всегда шел впереди иноков⁵¹¹. Всякое прекословие и неповиновение было ограждено строгими правилами и подвергалось наказанию.

До такой же степени, если только не далее, простиралось в иноках и отречение от своей собственности или нестяжательность. Новоначальный инок не только ничего не приносил с собою в монастырь, но даже и свою мирскую одежду должен был отдать монастырскому эконому, у которого она сохранялась до того времени, пока новоприбывший окончательно не вступал в общество братии, а затем она раздавалась нуждающимся мирянам⁵¹². По словам блаженного Иеронима, имущество иноков состояло только в следующем: «Они имели в своей келлии, – говорит он, – стул со спинкою,

служивший им ложем, два левитона⁵¹³ и третий, поношенный, для одеяния во время сна, льняное покрывало и два куколя, милоть, пояс льняной, сандалии и жезл для путешествия. Вот все их имущество»⁵¹⁴. Но и это все, что составляло имущество иноков, не было их собственностью, а раздавалось им во временное владение, до тех пор, пока они находились в числе монастырской братии. Своей же собственности у инока никакой не было. Если инок, хотя и по ошибке, называл своими книгу, письменные доски, грифель, одежду, одним словом – те вещи, которые выдавались ему от обители, то он и за это подвергался епитимии⁵¹⁵. Правило 81 устава повелевает всякому иметь в своей келлии только дозволенное законами монастырскими и отнимать у него все, что найдется кроме сего⁵¹⁶. Так, например, считалось важным преступлением, если кто-нибудь сберегал в своей келлии деньги, даже самую малую монету⁵¹⁷. Сбережение денег и вообще всех монастырских вещей входило в обязанности так называемого эконома и его помощников; другие же из братии совсем не касались денег. Многие поэтому умирали, не зная даже, что такое деньги, если вступали в монастырь в молодых летах, еще не видев их.

Те же самые добродетели или обеты положены в основу иноческой жизни и Василием Великим. По уставу св. Василия, послушание иноков своим начальникам должно простираться до самой смерти, по примеру Господа, Который «послушлив быв до смерти, смерти же крестныя» (Флп.2:8)⁵¹⁸. Иноки должны исполнять приказанное им дело, не допытываясь даже, на каком основании дается им приказание⁵¹⁹. Они и на самое короткое время не имели власти располагать собою и предаваться собственным занятиям. «Ибо, – говорит Василий Великий, – как орудие не может двигаться без художника и член не может ни на короткое время отделиться от целого тела или двигаться без воли внутреннего художника, правящего всем телом, так и подвижник не имеет власти что-нибудь делать или исполнять без воли настоятеля»⁵²⁰. Без воли настоятеля он не может избирать для себя даже и полезное занятие. «Кто избирает себе дело по собственному своему пожеланию, тот сам на себя произносит обвинение, во-первых, в самоугодии, а

во-вторых, и в том, что расположен к такому занятию или для мирской славы, или в надежде прибыли, или по другому чему-нибудь подобному, или что по лености и изнеженности предпочитает легчайшее. А быть виновным в этом значит не освободиться еще от порока страстей»⁵²¹. Чтобы легче упражняться в послушании и покорности, иноки всегда должны иметь в виду пример святых апостолов и Самого Господа. Послушание иноков своему настоятелю должно быть такое же полное и безграничное, какое оказывали апостолы своему Учителю, так как настоятель, по выражению Василия Великого, «есть не что иное, как человек, который представляет собою Лицо Спасителя, стал посредником между Богом и людьми и священнодействует пред Богом спасение покорных ему»⁵²².

Кроме того, новопоступившие иноки, по уставу св. Василия, должны были давать также и обет нестяжательности. В своих «Подвижнических уставах» Василий Великий дает об этом такое наставление: «Подвижник, вступивший в общество братии, должен быть свободен от всякого приобретения в собственность мирских вещей. Ибо если не исполняет сего, то, во-первых, нарушает строгость общежития приобретением собственности, а сверх того, сам на себе представляет полное доказательство своего неверия, как не доверяющий Богу, что Он пропитает собравшихся во имя Его. Вред же от приобретения собственности не ограничивается сим, но простирается далее. Ибо домогающийся иметь что-либо собственное не об ином чем помышляет, как об отделении и отступлении. А у кого нет сего в виду, на что ему иметь и собственность, когда знает, что рабы Христовы, по благодати Христовой, всегда изобилуют всем необходимым. Посему явно, что такой человек замышляет об отсечении и умерщвлении собственной души своей, за малое число оболлов предаёт собственное свое спасение и делается (позвольте мне выразиться несколько смело) вторым Иудой, начав кражею, потому что приобретение собственности есть кража, и окончив предательством, потому что и он предаёт Слово истины, как Иуда предал Господа»⁵²³. По словам Василия Великого, приобретение собственности для инока есть, таким образом, кража и предательство Слова истины. Итак, как

по уставу св. Пахомия, так и по уставу св. Василия Великого, иноки, поступавшие в число братии монастыря, должны были давать обет послушания и полного отречения от своей собственности. Сущность этих обетов по тому и другому уставу совершенно одинакова, как это видно из сказанного⁵²⁴.

Далее, обращая внимание на то, как слагалась внешняя жизнь иноков по тому и другому уставу и как текла их внутренняя жизнь, мы и с этой стороны увидим, что устав св. Василия Великого имеет большое сходство с уставом св. Пахомия.

Внешний строй иноческой жизни в монастырях св. Пахомия может быть представлен в таком виде. Все общество иноков, хотя бы оно состояло из нескольких монастырей, было управляемо одним начальником, которому преимущественно принадлежало имя аввы. Начальник наблюдал за всеми монастырями; посещал их сам, посылал от себя и других доверенных иноков для осмотра. А чтобы легче ему было наблюдать за всеми монастырями, то в каждом монастыре поставлялся особый начальник, который назывался настоятелем и игуменом. У настоятеля был помощник, заступавший иногда место настоятеля, когда тот был болен или находился в отлучке по делам. Кроме того, так как каждый монастырь делился на общины, состоявшие из трех или четырех домов, то для удобства наблюдения за каждым отдельным домом поставлялись еще частные надзиратели. В каждом доме было двенадцать или тринадцать келлий, в коих жило по два или по три брата. Надзиратель каждого дома давал отчет в своем управлении настоятелю монастыря⁵²⁵. Хозяйственная часть каждого монастыря лежала на руках у так называемого эконома и его помощников. Экономы распоряжались снабжением братии пищею и одеждою из материалов, заготовленных в монастыре или купленных ими на стороне на деньги, вырученные от продажи иноческих изделий.

В правилах Пахомия довольно подробно излагаются обязанности настоятелей. По внутреннему расположению настоятель должен быть утвержден в смирении, просвещен знанием Священного Писания, быть строгим исполнителем

закона Божия и ревнителем отеческих преданий. Он должен умертвить страсти, любить правду и ненавидеть неправду, быть ревностным к исполнению своих обязанностей, не бояться ни труда, ни смерти, а только одного Бога. По поведению внешнему настоятель должен быть образцом строгости, осторожности, умеренности, воздержания и самоумерщвления. В отношении к братии, вверенной его попечению, Пахомий желал, чтобы настоятель не преступал границ своей власти, управлял без жестокости, остерегался бы, как бы не допустить в свою душу чувства гордости или суетности, когда обязан будет исправлять недостатки иноков, но с чувством смирения высказывать истину. Поставляя главной обязанностью настоятеля наблюдать за сохранением монастырского устава во всей его строгости, Пахомий хотел, чтобы настоятель сам был исполнителем его. Если случится общая работа, начальник должен идти впереди, отвечать за иноков, когда закон молчания не позволяет им говорить, вразумлять их в том, чего они не знают. Вследствие всего этого настоятели должны быть опытны в духовной жизни⁵²⁶.

В отношениях друг к другу между братьями существовал строгий порядок старшинства и подчинения младших иноков старшим. Старшинство у них считалось не по летам, а по времени вступления каждого в монастырь. «Кто первым вступит в монастырь, – говорит блаженный Иероним, – тот первым садится, первым встает, первым поет псалом, первый протягивает руку за столом, прежде других причащается в церкви. Внимание у них обращается не на возраст, а на образ жизни»⁵²⁷. Новонаначальному иноку, вступившему в монастырь по предварительном испытании, назначалось определенное место в столовой, в общих собраниях, например на молитве, на работе и т. п., и это место он ни под каким видом не имел права переменять самовольно без дозволения начальников⁵²⁸.

Одежда иноков была самая простая и состояла из льняного хитона без рукавов, сшитого вроде мешка, достигавшего до колен, и из милоти (кожаной одежды), которую иноки накидывали поверх своих хитонов по примеру Илии и Иоанна Крестителя. На голове носили они шерстяные шапочки, на

которых делались кресты красного цвета и еще, когда увеличилось число монастырей под ведением Пахомия, значки монастыря и дома, из которых был инок. Хитоны препоясывались по чреслам поясом и перевязью. Для более полной обрисовки внешнего вида инок Пахомиева монастыря добавим, что волос они не стригли, но волосы носили длинные, распущенные по плечам⁵²⁹. Такому покрою и такой наружности иноков вполне соответствовали их скромная походка, не слишком медленная, но и не быстрая, их скромный потупленный взгляд и всегда серьезное, но не строгое выражение лица⁵³⁰.

Соблюдая простоту и однообразие в одежде, иноки соблюдали то же самое и в пище. Пища их всегда почти состояла из хлеба, маслин, сыра, овощей соленых или рубленых и приготовленных с уксусом и маслом, смокв и других плодов сообразно с временем года. «Роскошью во время стола, – пишет Кассиан, – считались у тавеннских монахов рубленый лук, дикая капуста, толченая соль, оливы, небольшие соленые рыбки»⁵³¹. Они ели в молчании, с опущенными на лицо покрывалами, так чтобы никто не мог видеть своего соседа, а только стоявшее перед ним блюдо⁵³². В своих жилищах иноки размещались, по словам блаженного Иеронима, таким образом: «Братия, занимающиеся одним и тем же ремеслом, живут в одном доме и под ведением одного настоятеля; например, ткущие полотно живут вместе, приготовляющие рогожи составляют особую семью»⁵³³.

Все это общество иноков по приглашению главного аввы делало два раза в год в главном монастыре общие собрания – одно в Пасху, чтобы всем вместе праздновать светлый праздник, а другое – в месяц мезор, соответствующий нашему августу. В это время каждый начальник получал от главного аввы приказания, в которых имел нужду; в то же время избирались новые настоятели и начальники, если то было нужно; прекращались все разногласия, какие могли возникнуть между братьями, и имевшие какую-либо вражду примирялись между собою. Блаженный Иероним называет эти дни

подобными дням юбилея⁵³⁴. Вот краткий очерк того, как слагалась внешняя жизнь иноков по уставу св. Пахомия.

Подобным же образом слагалась внешняя жизнь и в монастыре, устроенном св. Василием Великим, как это видно из его устава. И здесь точно так же во главе всей общины стоял один настоятель, которым на первых порах был сам св. Василий. Это – представитель Иисуса Христа⁵³⁵, заменявший подвижникам земных родителей⁵³⁶. Он должен был быть добровольно избираем братией⁵³⁷ и, когда был избран, становился головою, сердцем и волею всей общины. Он должен был знать все мысли, все желания, все мечты каждого брата, чтобы судить о состоянии его духовной жизни и определять верные средства к ее улучшению. От него выходили все распоряжения, начиная с распределения часов молитвы и общих собраний и кончая назначением частных занятий, работ, поручений⁵³⁸. Без его воли никто не мог быть принят в братство⁵³⁹, никто не мог быть наказан из братий⁵⁴⁰ и никто не мог видеть братию из посторонних посетителей, хотя бы то были ближайшие родственники⁵⁴¹. Такое необыкновенное положение налагало на настоятеля и необыкновенные требования: он должен представлять в своей жизни «ясный пример всякой заповеди Господней, так чтобы поучаемым не доставлял никакого повода почитать заповедь Господню невозможной для исполнения или удобнопременеваемой»⁵⁴². Только стояние на такой нравственной высоте давало ему право на выбор его своим руководителем со стороны братии⁵⁴³ и право на внесение им своей воли во внутреннюю и внешнюю жизнь братии⁵⁴⁴. В случае какой-нибудь погрешности настоятеля его должны вразумлять, с соблюдением должного уважения, опытейшие из братии⁵⁴⁵. Настоятель должен смотреть на себя как на общего слугу и потому не должен ограничиваться одними нравственными услугами братии, но не останавливаться и перед физическими⁵⁴⁶. На случай отлучки или болезни настоятеля братии должно избирать ему помощника из среды своих членов⁵⁴⁷. Как мы видим, совершенно с такими же свойствами и качествами является пред нами настоятель и в уставе св. Пахомия.

Подобно св. Пахомию, Василий Великий предписывал также, чтобы настоятели отдельных монастырей сносились между собою для решения и обсуждения различных важных вопросов. В своих «Правилах, пространно изложенных» на 54-й вопрос (должны ли настоятельствующие в братстве сообщать о своих делах друг другу) он дает такой ответ: «Хорошо, чтобы у настоятелей братств, в какие ни есть определенные времена и на определенных местах, были собрания, на которых бы сообщали друг другу о делах, встретившихся сверх всякого предположения, о неудобоисправимых нравственных пороках и о том, как поступлено в каждом деле, чтобы допущенная кем-либо погрешность достовернее открылась на суде многих и правильно сделанное подтверждалось свидетельством большего числа»⁵⁴⁸. Сношения эти должны были делаться «в духе взаимного доброжелательства и с полным уважением к порядкам, заведенным в каждом братстве: заботясь друг о друге, настоятели не должны разорять того, что устроено другими, и не принимать просто и без разбора тех, которые оставляют другие братства. Ибо это есть совершенное замешательство, расстройство и разрушение духовного дела»⁵⁴⁹. Что касается отношений членов братии друг к другу, то и здесь в монастырях св. Василия мы видим подразделение общины на старших и младших, хотя такое подразделение было больше практическое, чем регламентарное. Преимущества старших были чисто нравственные и определялись степенью их опытности в духовной жизни. Младшим советовалось не вдруг садиться в присутствии старших и в молчании выслушивать то, что они говорят⁵⁵⁰.

Об одежде и пище мы не находим в уставе св. Василия Великого таких подробных и определенных предписаний, какие находятся в уставе св. Пахомия, но, тем не менее, и в правилах св. Василия заявлено требование простоты и однообразия в одежде и пище иноков. На вопрос, какая одежда прилична христианину, Василий Великий отвечает так: «Слово наше показало предварительно, что необходимы смиренномудрие, простота, во всем старание о малоценности и небольших издержках, чтобы телесные потребности менее представляли

нам поводов к развлечению»⁵⁵¹. То же самое предписывается и относительно пищи: «Во всяком же роде снедей надобно предпочитать те, которые легче иметь, чтобы под предлогом воздержания не хлопотать о яствах более любимых и дорогих, приправляя снеди дорого стоящими сладостями»⁵⁵². В другом месте Василий Великий делает такое предписание: «Подвижник никак не должен домогаться разнообразия в снедах и, даже под видом воздержания, перемены предлагаемых яств. Ибо это бывает прекращением общего благочиния и поводом к соблазнам...»⁵⁵³ Здесь же св. Василий указывает на то, какие из яств прилично употреблять инокам. Это – хлеб с приправою из малого количества зелени и омокаемый иногда в отвар из соленой рыбы, варение из семян, если только таковые найдутся, коренья трав и пр. Как видим, предметы, из которых готовилась иноческая пища, в уставе св. Василия называются другие, чем те, что названы в уставе св. Пахомия. Точно так же мы замечаем некоторое различие в предписаниях Василия Великого и относительно одежды. Но от чего зависит это различие и как далеко оно простирается, об этом мы скажем после.

Заведывание всеми монастырскими вещами, по уставу св. Василия Великого, как и по уставу св. Пахомия, должно возлагаться по выбору настоятеля на одного какого-либо приставника из братии, которому для облегчения столь сложного труда назначался еще помощник⁵⁵⁴. На руках выбранного приставника была общая кладовая, где хранились одежда, обувь и съестные припасы братства⁵⁵⁵. Из всех находящихся в его ведении вещей он выдавал каждому то, что находил нужным по своему усмотрению⁵⁵⁶. Он же раздавал милостыню из запасов братства и старую одежду, возвращаемую ему братией как негодную для употребления в братстве⁵⁵⁷. Больше не существовало никаких должностей в общине, а все обыкновенные и случайные дела по внутренней жизни братства или по внешним его сношениям исполнялись теми из наличной братии, кому поручал настоятель⁵⁵⁸.

О внешнем поведении иноков св. Василий пишет в письме к другу своему св. Григорию: «Смиренному и сокрушенному

образу мыслей приличны взор печальный и потупленный в землю, небрежность о наружности, волосы непричесанные, одежда немытая. Что плачущие делают с намерением, то у нас должно делаться ненамеренно. Походка должна быть не медленная, которая бы изобличала душевное расслабление, и опять не скорая и торопливая, которая обнаруживала бы иступленные движения души»⁵⁵⁹. Отсюда видно, что по внешнему своему виду иноки Понтийской пустыни весьма походили на иноков Тавеннских монастырей.

Итак, внешний строй иноческой жизни в общих и существенных чертах представляется одинаковым и по уставу Василия Великого, и по уставу св. Пахомия.

Перейдем теперь к внутренней жизни иноков Тавеннских монастырей и Понтийской общины.

Внутренняя жизнь Тавеннских монастырей протекала, с одной стороны, в духовных подвигах – в молитве, духовных беседах, чтении книг духовного содержания, богомыслии, с другой стороны, в телесных подвигах – в физическом труде, посте или воздержании от пищи.

По уставу св. Пахомия, данному Ангелом, иноки должны были совершать двенадцать молитв днем, двенадцать вечером и двенадцать ночью. Когда Пахомий сказал на это, что молитв мало, Ангел отвечал ему: «Я положил столько для того, чтобы и слабые удобно без отягощения могли выполнить правило; совершенные же не имеют нужды в уставе, потому что, пребывая наедине в келлии, они всю жизнь свою проводят в созерцании Бога»⁵⁶⁰. Из устава же св. Пахомия мы видим, что общественное богослужение совершалось только два раза в сутки – днем и ночью – и состояло из чтения псалмов и молитв. К этому присовокуплялось еще чтение из Ветхого и Нового Завета. В субботу и воскресенье, равно как и в дни Пятидесятницы, чтения бывали оба из Нового Завета – одно из Апостольских посланий, другое из Евангелия⁵⁶¹. В церковь собирались иноки по данному знаку, и никто не имел права уклоняться от общего собрания на молитву⁵⁶². Находившиеся в путешествии или занятые каким-либо поручением, не позволявшим им присутствовать на молитве, в определенные

часы должны были сами совершать молитву. Кроме этих общественных молитв иноки должны были совершать поутру, равно как и вечером, пред отходом ко сну, особые молитвы в каждом доме отдельно⁵⁶³. Из устава видно, что вечером прочитывалось шесть молитв и псалмов, вероятно, и поутру прочитывалось столько же.

После утренней молитвы иноки не тотчас должны были расходиться по своим келлиям, но прежде должны были выслушать беседу или наставление настоятеля об истинах христианской веры и нравственности. Настоятель каждой общины два или три раза в неделю беседовал со своими иноками, которые слушали его сидя и стоя⁵⁶⁴.

Кроме того, в житии св. Пахомия говорится, что начальник монастыря предлагал всем инокам одну беседу в субботу, а две в воскресенье, в назначенном для того месте. Когда иноки, по выслушании беседы, расходились по своим келлиям, то каждый должен был размыслить о том, что он слышал в поучении, и на случай, если бы он был спрошен настоятелем об этом, то должен был приготовить ответ, припомнив все слышанное⁵⁶⁵. Если бы кто, сидя во время поучения, дозволил себе заснуть, начальник или настоятель должны заставить его стоять сколько времени сочтут приличным. Такому же наказанию подвергался и тот, кто не приходил слушать поучение по первому зову⁵⁶⁶.

Кроме слушания духовных бесед иноки назидались еще в свободное время чтением книг духовного содержания. Из устава мы видим, что в Тавеннском монастыре находилась библиотека, которую заведовали эконоом и его помощник. По требованию иноков книги раздавались монахам на дом, но вечером их обратно требовали от иноков, так как без нужды никто не должен был держать книг в своей келлии. О книгах вообще имели такое строгое попечение, что устав запрещал оставлять в келлии книгу открытою, когда шли в трапезную или к богослужению⁵⁶⁷. Главным чтением иноков было, конечно, чтение книг Священного Писания, о котором они размышляли не только днем, но и ночью. Но кроме книг Священного Писания, они читали также писания святых отцов или творения подвижнические, как это видно из того, что и в уставе, и в житии

св. Пахомия часто внушается инокам следовать наставлениям древних, под которыми разумеются прежде бывшие святые⁵⁶⁸. Когда их затрудняло какое-нибудь встретившееся непонятное в чтении место, то они обращались к начальнику монастыря или к настоятелю своей общины для объяснения непонятного.

Чтение книг доставляло инокам множество предметов для богомыслия. Непрестанное же богомыслие было постоянно внушаемо инокам, и оно составляло такую же существенную сторону в их духовной, внутренней жизни, какую составляла молитва или духовная беседа. Во всяком месте и везде – идут ли они в храм, или в трапезную, или находятся в пути, или занимаются рукоделием – всегда они должны иметь в уме какое-либо место из Священного Писания, на котором должна останавливаться мысль их⁵⁶⁹. Так как устав требовал, чтобы иноки заучивали наизусть что-либо из Священного Писания⁵⁷⁰, как то: псалмы, Новый Завет, то их память всегда могла представлять им какой-либо предмет для благочестивого размышления.

Но большую часть времени иноки проводили в физических трудах, и одним из главных занятий их было преимущественно рукоделие. Работы, которыми занимались иноки, были разного рода: они возделывали землю, разводили сады, работали в кузницах, мельницах, кожевнях, плотничали, валяли сукна, плели корзины и циновки⁵⁷¹. Все эти работы производились специально назначенными для того лицами, которые и помещались вместе в одном доме и составляли общины, имевшие каждая своего настоятеля и его помощника⁵⁷². Общим же рукоделием иноков было плетение циновок. Даже те, которые заняты были особыми ремеслами, в свободное время плели циновки⁵⁷³. Вообще иноки занимались всякого рода ремеслами, необходимыми для содержания целого общества: посторонних средств к жизни у них не было никаких. На работу они выходили в порядке и молчании вслед за своим настоятелем и на пути размышляли о каком-нибудь месте Священного Писания. Если на пути они встречали кого-нибудь, кто хотел говорить с кем-либо из братии, то настоятель сам отвечал за того⁵⁷⁴. Устав запрещал начальникам слишком

сильно обременять иноков работами. Они должны быть умеренны, назначая работу по силам каждого, чтобы они исполняли ее без печали и ропота⁵⁷⁵. Но равно и инокам заповедано было не жаловаться без причины на трудность дела и работать с покорностью и любовью к Богу⁵⁷⁶.

Проводя время в физических трудах и таким образом удрочая тело, чтобы возвысить дух над плотью, иноки с этой целью налагали на себя еще добровольные посты, кроме положенных по уставам – церковному и монастырскому, то есть воздерживались и от самого необходимого употребления пищи. Кассиан, Руфин и Палладий говорят о тавеннских иноках как о людях строгого воздержания. Так, по словам Палладия, «за трапезу они садились только для вида, чтобы скрыть друг от друга свое постничество; брали два или три куска хлеба и только дотрагивались до прочего, чтобы нельзя было сказать, что они ничего не ели»⁵⁷⁷. Всем, кто хотел, дозволялось соблюдать строгое воздержание. Тем, которые не желали быть за трапезою, давали по два малых хлеба в келлию, без всякой приправы, за исключением соли и воды; другой приправы для хлеба не позволялось употреблять. Любители поста оставались два, три и четыре дня без пищи, особенно в пост. Среда и пяток для всех иноков были днями поста, исключая времени Пятидесятницы⁵⁷⁸.

Так протекала и так должна была протекать по уставу св. Пахомия Великого внутренняя жизнь иноков Тавеннских монастырей.

Такова ли была внутренняя жизнь иноков и в Понтийской общине? В тех ли самых духовных упражнениях, в тех ли занятиях и трудах должна была протекать вся иноческая жизнь и по уставу св. Василия Великого?

В одном из своих Слов о подвижничестве св. Василий дает инокам такое наставление: «Вся жизнь да будет лучше временем молитвы»⁵⁷⁹. Отсюда мы можем заключить, что в основе всей внутренней жизни иноков Понтийской общины лежала молитва, как это действительно и было на самом деле. Но вместе с этим мы встречаем в правилах св. Василия предписания также и о том, чтобы иноческая жизнь, кроме

молитвы, проходила в созерцании⁵⁸⁰ и богомыслии, в общих беседах⁵⁸¹ и физических трудах⁵⁸². И все эти занятия должны были служить для иноков, так же, как и молитва, главным временемпрепровождением.

Вот как проходило время в Понтийской общине между занятиями, по предписанию св. Василия Великого.

Хотя молитва и должна быть постоянным занятием иноков, по слову Апостола: «непрестанно молитесь» (1Фес.5:17)⁵⁸³, однако для нее назначены в уставе и определенные часы дня. Иноки, по уставу св. Василия, должны были собираться для молитвы и псалмопения семь раз в сутки, на основании слов Священного Писания: «седмирицею днем хвалих Тя о судьбах правды Твоя» (Пс.118:164). Прежде всего, иноки должны были совершать молитву в полночь, по примеру святых – пророка Давида, св. апостола Павла и других⁵⁸⁴. Молитвой же иноки должны были встречать и первые лучи восходящего солнца, чтобы первые движения души и ума посвятить Богу. То же иноки должны были делать вечером и в полдень⁵⁸⁵. Но особенно они посвящали молитве те часы дня, которые ознаменованы были различными знаменательными и дорогими для христианина событиями в истории христианской Церкви. Так, в молитве проводили они третий час дня, ознаменованный в истории Церкви сошествием Святого Духа на апостолов. На молитве же заставляли иноков шестой час, напоминающий верующему крестные страдания Спасителя, и девятый, напоминающий крестную смерть Божественного Искупителя⁵⁸⁶. Скучная трапеза их среди дня предварялась и сопровождалась общими благодарственными молитвами. Молитвой же иноки заканчивали проведенный день, когда склонялись ко сну на свое убогое ложе⁵⁸⁷. Во все указанные часы молитва и псалмопение каждый раз сменялись одна другим, чтобы не утомить пустынников однообразием. «Рассуждаю, что разность и разнообразие молитв и псалмопений в установленные часы полезны по той причине, что единообразием душа нередко приводится в какое-то равнодушие и рассеяние, а переменю и разнообразием псалмопения и чтения в каждый час вожделение ее приобретает новые силы, и трезвенность обновляется»⁵⁸⁸.

Молитва и псалмопение, как и в Тавеннских монастырях, совершались иноками поочередно, чтобы при множестве достойных постоянно соблюдалось благочиние и чтобы самое дело это не почиталось маловажным и безразличным⁵⁸⁹.

Другим важнейшим занятием иноков было созерцание или богомыслие. По уставу св. Василия, мысль о Боге должна быть постоянно присуща подвижнику – молчит ли он или говорит, делает что или не делает. Цель такого постоянного созерцания или сосредоточения мыслей на главном предмете нашей любви – Боге – та, по словам святого отца, чтобы душа постоянно утверждалась в трезвенности и приличных действиях, упражняла свою нравственность в том, что правильно, справедливо, благопристойно и мирно⁵⁹⁰. «А как скоро [душа] прекратит размышление и перестанет углубляться в надлежащие созерцания, – говорит он далее, – тогда восставшие телесные страсти, как бесчинные и наглые псы, над которыми нет надсмотрщика, начинают сильно лаять на душу, и каждая страсть усиливается всячески истерзать ее, отделяя себе часть жизненной ее силы»⁵⁹¹. Чтобы созерцание лучше достигало своей цели, Василий Великий дает общее правило, чтобы непременно каждый из братии посвящал несколько часов в день уединенному размышлению о Боге⁵⁹².

В промежутки между часами общих молитв и псалмопений иноки иногда собирались для общих бесед. Предметом этих бесед было всегда дело, которому они посвятили свою жизнь. Во вступлениях к своим правилам св. Василий дает нам видеть, что и самые правила эти образовывались в таких именно беседах. Иноки, собравшись все вместе, или предлагали своему настоятелю вопросы, их занимавшие, или обсуждали вместе с ним средства к лучшему устройению своей духовной жизни⁵⁹³.

Остальное время, свободное от указанных выше занятий, благочестивые иноки посвящали физическим трудам. Заниматься физическим трудом св. Василий заповедует, с одной стороны, потому, чтобы ни от кого не зависеть в средствах к собственной жизни, с другой – потому, чтобы была возможность из заработков уделять малость на долю бедных и

боголюбивых людей, и наконец потому, чтобы посредством этих трудов иноки умерщвляли свою плоть⁵⁹⁴. Из воспоминаний св. Григория Богослова о жизни его в Понтийской пустыне мы узнаем, что труды иноков состояли в том, что они сажали и поливали деревья, переносили дрова, заготавливая их на случай зимних вьюг и непогод; тесали камни для домашних незатейливых очагов, на которых готовилась трапеза отшельников, и т. п.⁵⁹⁵. Вообще работа назначалась каждому по усмотрению и по воле настоятеля⁵⁹⁶. Самые низкие и тяжелые работы не должны были никому казаться таковыми, и всякий, на кого только возлагал такую работу настоятель, должен был исполнять ее беспрекословно, во имя обета безусловного послушания уставам братства⁵⁹⁷. Во всех перечисленных нами занятиях, не исключая и самых трудных работ, св. Василий сам предшествовал братии своим примером, как это мы опять узнаем из воспоминаний св. Григория Богослова о жизни его в Понтийской общине.

Что касается чтения книг духовно-нравственного характера и поста, то и эти две формы иноческих подвигов и занятий предписываются уставом св. Василия, в особенности пост или воздержание от пищи как главное средство для умерщвления плоти и освобождения ее от уз страстей⁵⁹⁸.

Таким образом, из сказанного мы видим, что и внутреннюю жизнь иноков Понтийской общины св. Василий обставил теми же самыми подвигами и занятиями, теми же средствами к нравственному усовершенствованию и спасению, какими обставил ее св. Пахомий в основанном им Тавеннском монастыре.

За всякое нарушение или неисполнение правил устава и св. Василий, и св. Пахомий установили различные наказания для провинившихся иноков сообразно со степенью их вины. Наказания одни определялись уставом, другие зависели от воли настоятелей. Наказания, определяемые уставами того и другого отца, главным образом состояли в том, что виновных или заставляли публично принести раскаяние, или лишали трапезы и заставляли стоять на ногах в то время, когда другие вкушали пищу, или отделяли от общества братии, лишали

иноческого чина, а в крайних случаях изгоняли даже совсем из монастыря. Средства, которые употребляли начальники для исправления своих иноков, состояли в большинстве случаев в обличении и увещании, наедине и при других, смотря по нужде, в выговоре и наказании, соразмерном вине и наклонностям инока, а также соразмерном с его возрастом. Св. Пахомий предписывает в некоторых случаях делать выговоры виновным до десяти раз, а если виновные и после того не раскаивались, то заповедует начальникам принимать более строгие меры. Равным образом и по уставу св. Василия предписывается, чтобы начальники сначала неоднократно уговаривали и увещевали виновных, а затем если кто и после многократных увещаний не показывал исправления на деле, то такого следовало отсечь от общего тела, то есть изгнать из монастыря⁵⁹⁹. Но настоятели, со своей стороны, и сами подвергались наказанию, если налагали на иноков наказания произвольные или небрежно относились к своим обязанностям. В этом случае по уставу св. Пахомия настоятелю делали замечание старейшие из иноков, в числе двадцати или десяти. Если он и после сделанного ему замечания оставался небрежным к исполнению своих обязанностей, то его низводили с той степени, на которой он стоял, и на его место избирали другого⁶⁰⁰. Впрочем, в предписаниях относительно наказаний замечается и некоторое различие между тем и другим уставом, о чем будет сказано ниже.

На основании всего сказанного доселе мы теперь вправе заключить, что Василий Великий при составлении своего устава пользовался или непосредственно уставом св. Пахомия, или другим каким-нибудь, сходным с этим, уставом, вследствие чего и замечается существенное сходство в устройстве внешней и внутренней жизни Тавеннских монастырей и Понтийской общины.

Но, несмотря на столь очевидное сходство уставов Василия Великого и св. Пахомия, мы в то же время усматриваем и немалое различие между ними. Строй монашеской жизни, предписываемый уставом св. Василия, бесспорно, превосходит Пахомиев строй этой жизни. Устав св. Пахомия не представляет

собою той цельности в организации монастырского строя, той полноты и определенности предписаний касательно внешнего и главным образом внутреннего быта иноков, какие представляет собою устав св. Василия. По своему объему устав св. Пахомия довольно краток, включает в себе правила и предписания как бы частные, случайные, отрывочные. Это скорее нравственные наставления, чем канонические постановления, скорее духовные опыты, добытые или собственной подвижнической жизнью великого аввы (Пахомия), или жизнью других знаменитых подвижников, чем возведенная в теорию дисциплина. К тому же св. Пахомий не представляет для своих предписаний никаких оснований или соображений – ни из Священного Писания, ни от собственного разума.

Не то мы видим в уставе Василия Великого. Этот святой отец организует цельный строй иноческой жизни, дает предписания на все случаи, могущие встретиться в жизни иноков, и в то же время он не оставляет без основания и доказательств ни одного из своих правил. Почти каждое свое правило он основывает на Священном Писании, на примере праведных и святых мужей ветхозаветной и новозаветной Церкви, а иногда выставляет и свои собственные соображения, отличающиеся глубоким пониманием дела, наглядностью, простотой изложения и убедительностью. Вследствие этого инокам, принявшим его устав, не приходилось останавливаться на разрешении вопроса, почему должно поступать так, а не иначе, почему должно делать то, а не другое. Словом, у св. Василия мы находим полный и основательный строй монашеской жизни, не оставляющий ничего личному усмотрению и произволу каждого. Им ничто не было забыто, все было взвешено и касательно всего даны были правила, тогда как св. Пахомием и по некоторым существенным вопросам не дано никаких предписаний.

Так, у св. Пахомия мы не находим канонических постановлений относительно монашеских обетов девства или целомудрия и отречения от мира. В обителях Пахомия эти обеты исполнялись по преданию и в силу обычая, а св. Василий дал

более или менее подробные предписания касательно этих обетов.

О девстве Василий Великий довольно подробно говорит в своем третьем «Слове подвижническом». Здесь он говорит сначала о том, что человек для достижения блаженной жизни и для того, чтобы уподобиться Богу, должен искоренить в себе страстные пожелания, чрез которые он впал в грех в лице прародителей и утратил образ Божий. А такому искоренению, говорит он далее, много споспешествует девство, в особенности кто в чистоте сохраняет это дарование. В чем же заключается это дарование? На это он отвечает так: «Дарование девства включает в себе не то одно, чтобы воздержаться от деторождения, но весь образ жизни, и самая жизнь, и нравы должны быть девственны, во всяком занятии безбрачного показывая нерастленность. Можно и словом соблудить, и оком прелюбодействовать, и слухом оскверниться, и в сердце принять нечистоту, и неумеренностью в пище и питии преступить законы целомудрия. А кто чрез воздержание во всем этом соблюдает себя под законом девства, тот действительно показывает в себе совершенную и во всем преуспевшую благодать девства... Посему, не дав еще обета строгой жизни, можно желающему, согласно с дозволением и законом, вступать в житейские связи, предаваться брачному союзу. Но кто произнес уже свой обет, тому надобно соблюдать себя для Бога как одно из священных приношений, чтобы, тело, посвященное Богу обетом, осквернив опять служением обыкновенной жизни, не подпасть Суду за святотатство»⁶⁰¹. «Это пусть будет некоторым общим правилом для избравших жизнь воздержную и чистую» – так заканчивает свои наставления о девстве св. Василий⁶⁰². Отсюда мы можем видеть, как высоко смотрел на девство св. Василий и как иноки заботливо должны были выполнять этот обет, произносимый ими при вступлении в монастырь.

Довольно подробно также говорит Василий Великий и о том, в чем состоит обет отречения от мира и как нужно выполнять его. «...Совершенное отречение, – говорит он, – состоит в том, чтобы преуспеть в беспристрастии даже и к самой жизни и иметь

в себе «осуждение смерти..., да не на ся надеющиеся будем» (2Кор.1:9). Начинается же оно отчуждением внешнего, как то: имения, суетной славы, привычек жизни, пристрастия к бесполезному, что показали нам примером своим святые ученики Господни Иаков и Иоанн, оставившие отца своего Зеведея и самый корабль, доставлявший все средства к поддержанию жизни; также и Матфей, вставший с мытницы и последовавший за Господом, не только оставив выгоды своего промысла, но и презрев опасности, какие должны были постигнуть его и его домашних от начальства за оставление неоконченными счетов по сбору пошлин»⁶⁰³. А насколько обязателен должен быть этот обет для иноков, насколько тщательно они должны были соблюдать его, это показывает святой отец в своих заключительных словах по данному поводу: «И если не преуспеем в нем [то есть в отречении от мира], нельзя нам приступить к жизни по Евангелию Христову. Ибо сокрушение сердца, смирение в образе мыслей, освобождение от гнева, скорби, забот, коротко сказать – от пагубных страстей, могут ли иметь место при богатстве, житейских попечениях, пристрастиях и привычке к другим?»⁶⁰⁴

Много и других предписаний, по другим вопросам, можно встретить в уставе Василия Великого, которых нет в уставе св. Пахомия. Таковы, например, предписания, относящиеся к вступлению в монастырь: надобно ли оставлять в монастыре рабов, убежавших от своих господ; как надобно принимать обязавшихся супружеством⁶⁰⁵ и т. п. Или предписания, касающиеся душевного расположения иноков и их внутреннего состояния, как то: о любви к Богу и ближнему, о страхе Божиим⁶⁰⁶, о благоразумии, о вере и надежде, о смиреномудрии⁶⁰⁷ и другие. Кроме того, Василий Великий делает разъяснение различных пороков, тех или других душевных свойств и качеств, указывает средства, как избавиться от различных недостатков и греховных наклонностей, и т. п. В особенности много подобных разъяснений и наставлений мы находим в его «Правилах, кратко изложенных». Здесь он дает ответы, например, на такие вопросы: что такое клевета, укоризна? что такое самолюбие?

какое различие между яростью, гневом и досадою? что такое нечистота и распутство? как можно не приходить в гнев? как избежать страсти человекоугодия? как можно дойти до ненависти ко грехам?⁶⁰⁸ и др.

Вообще при взгляде на устав Василия Великого мы видим, что у него большинство правил направлено к устройению внутренней жизни иноков и к ограждению их душевного состояния от всего порочного и вредного, тогда как в уставе св. Пахомия большинство правил направлено к установлению внешнего поведения иноков и к водворению между ними одной строго установленной дисциплины. У св. Пахомия на каждом шагу мы встречаем предписания о том, как нужно сидеть, ходить, говорить с другими, как вести себя в церкви, в столовой, на работе и пр. Между тем разъяснений, отчего являются в человеке те или другие склонности, в чем заключается сущность того или другого порока, какие душевные качества наиболее приличны иноку, – подобных разъяснений у него не встречается.

Что касается собственно отличия устава св. Василия Великого от устава св. Пахомия, то такое отличие замечается в предписаниях относительно пищи и одежды, художеств или ремесел, назначаемых для рукоделия, относительно времени общих молитв, поста или воздержания и наказаний, налагаемых на неисправных или на нарушителей устава.

Относительно пищи мы заметили выше, что предметы, из которых она готовится, в уставе Василия Великого называются другие, чем какие названы в уставе св. Пахомия. Мы сказали, что у тавеннских иноков она всегда почти состояла из хлеба, маслин, сыра, овощей соленых или рубленых и приготовленных с уксусом и маслом, смокв и других плодов сообразно со временем года; тогда как по предписанию Василия Великого иноческая пища должна состоять из хлеба с прибавлением в малом количестве зелени, из вареных семян, корней трав и иногда из отвара, получаемого от соленой рыбы. Как можно сразу заметить, различие это произошло не более как от того, что местности, в которых находились монастыри того и другого отца, были различны. Монастыри св. Пахомия были расположены на одном из островов реки Нила и

в таком месте, где в изобилии произрастали маслины, смоквы и другие плоды, которыми главным образом и довольствовались иноки за своей скудной трапезой. Эта местность, кроме того, была окружена прекрасными пастбищами, на которых пастухи пасли свои стада; а это давало возможность инокам легко добывать для приправы своего стола масло и сыр, обменивая их на произведения своих рук. Местность же, где основал свой монастырь Василий Великий, кроме того, что находилась гораздо севернее монастырей Пахомиевых, была к тому же гористая и окружена со всех сторон скалами. Вследствие этого на ней, в силу природных и климатических условий, не могли уже произрастать такие плоды, которые произрастали на островах Нила. Здесь природа была несравненно суровей и бедней: она могла доставлять инокам для пропитания различного рода зелень, овощи, семена различных пород трав и деревьев; протекающие же по этой местности реки снабжали иноков по временам рыбою – и только. О смоквах, маслинах, оливах здесь не могло быть и речи. Таким образом, Василий Великий по необходимости должен был предписать инокам другие предметы в пищу, нежели какие предписываются в уставе св. Пахомия.

То же самое нужно сказать и об одежде. Теплый и даже жаркий климат той местности, на которой находился остров Тавенна, давал возможность обходиться Пахомиевым инокам тонкой и легкой одеждой, каковы были у них левитоны, и не требовал с их стороны заботы о теплой одежде, способной защитить от холода. Если в Тавеннских монастырях иноки и надевали сверх своих левитонов еще кожаную одежду – милоть, то это исключительно ввиду подвигов и удручения своего тела, а не для защиты его от влияния внешней температуры. Но подобная одежда не могла быть применима в Понтийской общине. Здесь инокам нужно было защищаться от зимних вьюг и непогод, укрываться от холода и ограждать свое тело от других неблагоприятных внешних условий. Вследствие этого Василий Великий и предписывает инокам иметь одну такую одежду, которая прикрывала бы их наготу и вместе с тем могла бы согревать их и служить предохранением от

вредоносности воздуха⁶⁰⁹. Таким образом, различие в одежде состоит в том, что у тавеннских иноков она состояла из двух левитонов, и притом тонких, удобных для мытья, у иноков же Понтийской общины она состояла из одного толстого хитона, способного защищать их от непогоды днем и служившего им покровом ночью⁶¹⁰. Кроме того, различие замечается еще в том, что Василий Великий вместо милоти, служившей средством для удручения тела и смирения души инокам Пахомиевых монастырей, предписал своим инокам носить для той же цели волосяницу помимо обыкновенной одежды⁶¹¹. Волосяницу, впрочем, каждый носил добровольно, а не в силу обязательного предписания.

Далее, мы замечаем различие в предписаниях относительно рукоделий. В Тавеннских монастырях, как мы знаем, были в употреблении даже такие сложные ремесла, как кузнечное мастерство, выделывание кож, валяние сукон, плотничанье и т. п. Василий же Великий, наоборот, предписывает инокам заниматься мастерствами менее всего сложными – такими, которые не нарушают мира и безмолвия иноческой жизни, не требуют многих хлопот для добывания материала и для продажи изделий. В особенности он советует заниматься земледелием, которое, по его выражению, доставляет необходимое и избавляет земледельцев от дальних скитаний и от бегания туда и сюда. А ремесла (плотницкое, столярное и кузнечное) он хотя и не отвергает, однако советует уклоняться от них, так как эти мастерства отвлекают братию от единства жизни и нарушают безмолвие⁶¹². Вообще в монастырях Пахомия иноки большую часть времени употребляли на физический труд и занятие различными мастерствами, тогда как в монастыре Василия Великого широкое развитие получило богослужение, занятие отвлеченное, духовное. Так, в монастырях Пахомия иноки собирались для общественного богослужения только два раза в день, в Понтийской же общине они собирались семь раз в сутки. Вследствие этого нужно думать, что с материальной стороны Пахомиевы монастыри были гораздо более обеспечены и ограждены от сторонней помощи, чем монастыри св. Василия.

Что касается воздержания или поста, то этот подвиг одинаково предписывается соблюдать инокам как уставом св. Пахомия, так и уставом Василия Великого. Различие замечается только в том, что самое понятие поста у Василия Великого мыслится обширнее и глубже, чем у св. Пахомия. Василий Великий под понятием поста понимает не одно только воздержание от яств, но главным образом воздержание от страстей, дурных и порочных наклонностей и собственных произволений. Вот как определяет сам он понятие воздержания: «Воздержанием же называем, конечно, не совершенное удержание себя от пищи (это будет насильственным разрушением жизни), но удержание себя от сластей, предприемлемое при низложении плотского мудрования с благочестивой целью... Подвиг воздержания касается не одного удовольствия от яств сладких, но простирается на всякое устранение препятствующего. Поэтому в точности воздержный как будет над чревом одерживать победу, так не уступит оной над собою и славе человеческой; как над гнусными пожеланиями восторжествует, так не откажется восторжествовать над богатством или другим каким неблагородным расположением, например гневом, печалью и всем тем, чем обыкновенно поработаются души невежественные... Воздержный в рассуждении славы смиренномудр; соблюдающий воздержность в рассуждении имущества исполняет евангельскую меру нестяжательности; удерживающийся от раздражения и гнева не гневлив. Строгий закон воздержания назначает меру языку, пределы – очам, непытливое слышание – ушам»⁶¹³. А св. Пахомий понимает под этим подвигом именно воздержание от употребления яств, даже и в самом ограниченном количестве.

Различие в наказаниях состоит в том, что св. Пахомий налагал наказания и за самые мелкие действия иноков. Например, если бы инок случайно разбил глиняный сосуд, то для заглаждения проступка он и за это должен был нести публичное наказание. Точно так же подвергался наказанию тот, кто делал какую-либо невольную ошибку при пении псалмов или кто делал некстати ответ при вопросе и т. п.⁶¹⁴ Между тем

из устава Василия Великого не видно, чтобы он налагал наказания за подобные мелкие и неважные проступки. Кроме того, в уставе св. Пахомия заповедуется делать в известных случаях и телесные наказания⁶¹⁵, тогда как в уставе Василия Великого этого опять нет. Не говорится в уставе Василия Великого также и о том, чтобы иноки при нарушении порядка в церкви или при собственном сознании своей вины выходили на средину церкви и простирались ниц пред алтарем, ожидая, пока настоятель не позволит им встать, как это предписывается уставом св. Пахомия. С другой стороны, в уставе св. Пахомия не встречается одного наказания, которое предписывается уставом Василия Великого, а именно не давать благословения согрешившему до тех пор, пока он не раскается⁶¹⁶.

Устанавливая общий взгляд на устав Василия Великого, мы должны сказать, что этот устав есть как бы развитие и переработка устава св. Пахомия. В главных и существенных чертах оба эти устава сходны между собою, но в частности между ними замечается, как мы сказали выше, немалое различие. Одни из предписаний Пахомия Василий Великий отменил, другие переиначил, а некоторые дополнил или сократил. Кроме того, нельзя не заметить в правилах Василия Великого некоторой мягкости и кротости – свойств, которые обыкновенно проявляются в отношениях отца к своим детям. Но в то же время Василий Великий не оставляет без внимания ни одного проступка со стороны иноков и не обходится без того, чтобы не сделать наставления, как нужно исправлять согрешивших и какие налагать на них наказания. Этим и объясняется то, что еще при жизни Василия Великого его устав распространился далеко за пределы Малой Азии, а с течением времени вошел во всеобщее употребление на Востоке.

Сноски к статье 7

С. Рункевич. О добродетелях и подвигах по творениям святого Василия Великого⁶¹⁷

Ни утраты, ни болезни, ни прочие невзгоды жизни не коснутся человека, если ум его пребывает в Боге.

Свт. Василий Великий

Творения святых отцов, представляя собою неисчерпаемый источник христианского назидания, недостаточно, к сожалению, распространены в настоящее время. Причина, по нашему мнению, заключается, во-первых, в том, что имеющиеся в русском переводе полные издания святоотеческих творений содержат в себе много такого, что было сказано святыми отцами исключительно для своих современников и в настоящее время остается недоступным для обыкновенного читателя; и, во-вторых, в том, что самый перевод многих святоотеческих творений, будучи большею частью так называемым дословным или буквальным, тяжел для уразумения.

Настоящей книжкой делается опыт издания систематического собрания избранных святоотеческих творений в переводе, который было старание сделать литературным и общедоступным для понимания. Позволю себе надеяться, что этот опыт будет встречен с сочувствием в христианском обществе.

С. Рункевич

25 ноября 1905 г.

Святой Василий Великий жил в такое время, которое по справедливости может быть названо бурным. Смуты народные и смуты церковные производили неописуемые волнения и, казалось, грозили гибелью всему. Сам святитель писал о своем времени: «Церковь доведена до крайнего изнеможения. При беспрестанных нападениях врагов Церковь изнемогает, как корабль, который среди моря сокрушают один за другим удары волн. Если не помочь сейчас, то скоро не станет никого, кому можно было бы помочь».

И вот минуло пятнадцать столетий. Страна, в которой жил и проповедовал святой Василий Великий, много раз переменяла имя своего владыки. Исчезли царства; разрушились города; развеян ветром прах бывших властителей земли. Сама земля изменила свой внешний вид. Смута давно сменилась мертвым покоем. Церковь Христова вышла с победою из готовившейся поглотить ее смуты, и великие слова великого учителя, вещавшие о вечных истинах, продолжают властно звучать и доднесь, как будто они сказаны были только вчера или сегодня.

О добродетелях и подвигах

«Люди, сильно предавшиеся житейским попечениям, подобно откормленным птицам, понапрасну имея у себя крылья, влачатся по земле наравне со скотами»⁶¹⁸.

«Наша жизнь – во Христе (Флп.1:21); следовательно, и слово наше должно быть о Христе, и мысль, и всякое действие должны держаться Его заповедей, и душа наша должна преображаться в Его образ»⁶¹⁹.

«Ни утраты, ни болезни, ни прочие невзгоды жизни не коснутся человека, если ум его пребывает в Боге»⁶²⁰. «Должно непрестанно памятовать Господа и, всегда имея пред очами исшествие из мира сего, так устроить жизнь свою, чтобы дать ответ непогрешительному Судии и за добрые дела иметь дерзновение пред Тем, Кто в день посещения Своего откроет тайны сердец наших»⁶²¹.

Единый всем пример

Всякое почти дело, ведущее к блаженству, предначал Сам Господь, Себя предложив в пример Своим последователям. Обратись к блаженствам, рассмотри каждое, и найдешь, что учение словом предварил Он делами. «Блаженны кроткие» (Мф.5:5). Где же нам научиться кротости? «Научитесь от Меня, – говорит Господь, – ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф.11:29). «Блаженны миротворцы» (Мф.5:9). Кто же научит нас благам мира? Сам Миротворец, устрояющий мир (Еф.2:15) и умиротворивший кровью креста Своего и земное и небесное (Кол.1:20). «Блаженны нищие» (Мф.5:3). Сам Он обнищал и «уничжил Себя Самого, приняв образ раба» (Флп.2:7), чтобы «от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать» (Ин.1:16)⁶²².

Всякое дело и всякое слово Спасителя нашего Господа Иисуса Христа есть правило благочестия и добродетели. Для того и воплотился Он, изобразив, как бы на иконе, и благочестие, и добродетель, чтобы каждый и каждая, взирая на это изображение, по возможности подражали Первообразу. Ибо для того Он и принял наше тело, чтобы мы, сколько возможно, подражали Его образу жизни⁶²³.

Спаситель, пребыв во плоти, оставил Свою жизнь в образец и начертание добродетели всем, хотящим жить благочестно, чтобы они, взирая на эти черты, отпечатлевали в своей жизни подобный образ, ни в чем не уклоняясь от Первообраза. Что Спаситель положил жизнь Свою в образец совершеннейшего жития для всех, хотящих следовать за Ним, Сам Он ясно сказал об этом: «Кто Мне служит, Мне да последует» (Ин.12:26), разумея не телесное последование, а точное, по возможности, подражание Его житию⁶²⁴.

Внемли себе (Втор.15:9)

Создавший нас Бог даровал нам дар слова, чтобы мы могли открывать друг другу то, что у нас в уме и на сердце, и чтобы каждый из нас, будучи от природы общительным, мог передавать ближнему свои помышления, извлекая их, как бы из некоторых сокровищниц, из тайников души. Если бы мы жили с душою, ничем не покрытою, то могли бы тотчас понимать друг друга по одним мыслям. Но так как мысли происходят в душе, покрытой завесою плоти, то для обнаружения того, что у нас на душе, нужны слова. Мысль наша, как скоро облечется в выражающий ее звук, переносится в слове, как бы в челноке, и, переплыв через воздух, переходит от говорящего к слушающему. И если слово найдет покой и тишину, то укрывается в слухе внимающих, как в спокойной и безмятежной пристани. Если же среди слушателей бывает шум и смятение, подобное буре, то слово, рассеявшись в воздухе, потерпит крушение.

Итак, соблюдайте для этого слова тишину. Быть может, оно в своем грузе принесет вам что-нибудь полезное.

Мы, люди, легче всего впадаем в грех мысли. Телесные действия нуждаются во времени, в удобном случае, в затрате труда, в помощниках, в разных пособиях; движения же мысли происходят вне времени, совершаются без труда, составляются без усилий, всякое время для них является удобным. Часто человек, всеми почитаемый, носит личину праведности, нередко даже сидит среди ублажающих его за добродетель, а сам уносится мысленно, в невидимом движении сердца, к месту греха и совершает тайный грех, не имеющий свидетелей и никому не известный, до тех пор, пока придет Тот, Кто «осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения» (1Кор.4:5). Грех мысленный совершается с быстротою мысли. Но где грозит нам опасность падения, там дана нам и охрана. Тот, Кто «создал сердца всех» (Пс.32:15) нас, прежде всего повелел нам иметь чистоту в мысли, в особенности потому, что и вообще грех преимущественно состоит в ложном направлении

воли мыслью. То, чем наиболее мы склонны погрешить, Господь, как заботливый наш Попечитель и истинный Врач душ, удостоил наибольшего охранения и заботы. Твердо сказано в Писании: «внемли себе», то есть: внимай себе, «берегись, чтобы не вошла в сердце твое беззаконная мысль» (Втор.15:9).

Сказано: «внемли себе». Всякое живое существо получило от Всеустроителя Бога по самой природе своей стремление к самоохранению. Приглядишься к животным и увидишь, что большая их часть, ни от кого не учась, имеют отвращение от вредного и в то же время по какому-то естественному влечению стремятся к полезному для них. И нам наставляющий нас Бог дал эту великую заповедь для того, чтобы чрез пособие разума было у нас то, что у них есть от природы, чтобы то, что бессловесными делается без размышления, у нас совершалось со вниманием, при непрестанной бдительности ума, и чтобы мы, следуя данным нам от Бога заповедям, избегали греха, как бессловесные избегают ядовитого в снедах, и искали правды, как и они отыскивают среди трав годное им в пищу. Итак, «внемли себе», чтобы ты мог различать вредное от спасительного.

Но «внимать» можно двояко: можно или телесными очами вглядываться в предметы видимые, или умственным, душевным взором погружаться в созерцание бесплотного. И если скажем, что эта заповедь относится к области действия телесных наших глаз, тотчас она окажется невыполнимою. Ибо как может кто-нибудь обнять глазом всего себя? Не может глаз смотреть сам на себя, не достигает он темени, не знает ни спины, ни лица, ни строения внутри тела. Однако было бы нечестиво утверждать, что нам даны заповеди невыполнимые. Поэтому остается приложить заповедь к деятельности души. Итак, «внемли себе», то есть осмотри себя со всех сторон; для охранения себя содержи неусыпным душевное око. «Знай, что ты посреди сетей идешь» (Сир.9:18): скрытые сети поставлены врагом во многих местах. Все осматривай, «спасайся, как серна из руки и как птица из руки птицелова» (Притч.6:5). Серна неуловима благодаря остроте зрения, а птица, когда она бдительна, легко, при помощи крыльев, уходит от злоухищрений

ловцов. Смотри, чтобы тебе не оказаться в охране себя хуже бессловесных и чтобы, запутавшись в сетях, не сделаться добычей дьявола, который уловляет неосторожных в свою волю (2Тим.2:26).

Итак, «внемли себе», то есть "внемли" не тому, что твое, и не тому, что около тебя, но одному себе. Ибо иное – мы сами, иное – то, что нам принадлежит, и иное – что около нас. Мы – это душа и ум, поскольку мы сотворены по образу Создавшего; наше – это тело и приобретаемые посредством него ощущения; около же нас – имущества, искусства и прочие принадлежности жизни. Что же значит сказанное? Значит: не плоти "внемли", не за плотскими благами гонись из всех сил, то есть за здоровьем, красотой, наслаждением удовольствиями, долголетием; восхищайся не богатством, не славой, не властью; не считай того великим, что служит тебе для временной жизни, и в заботе об этом не будь нерадив об истинной своей жизни. Но «внемли себе», то есть душе своей. Ее украшай, о ней заботься, чтобы своей внимательностью предотвратить в ней всякую нечистоту, всякий порок, очистить ее от всякого греховного срама и украсить ее и просветить всякою красотою добродетели. Испытай себя самого, кто ты; познай свою природу: тело твое смертно, а душа бессмертна. Жизнь наша двояка: одна плотская, скоропреходящая, а другая – духовная, не имеющая конца. Поэтому «внемли себе»: не останавливайся на смертном как на вечном и не пренебрегай вечным как будто преходящим. Не отдавай всех своих забот плоти, потому что она подвержена разрушению; более заботься о душе – творении бессмертном. Вникай в самого себя, чтобы уметь и тому и другому дать нужное: плоти – пропитание и покровы, душе – незыблемые правила благочестия, благопристойное поведение, упражнение в добродетели, исправление страстей. Но «плоть желает противного духу, а дух – противного плоти, и они друг другу противятся» (Гал.5:17). Смотри же, чтобы тебе, прилепившись к плоти, не уступить большей власти худшему. Как на весах, если одна чаша опускается вниз, то другая, противоположная ей, непременно

поднимается вверх, так и относительно тела и души: избыток в одном неизменно влечет оскудение в другом.

Есть правило, одинаково пригодное и полезное как здоровым, так и больным. В болезнях врачи советуют больным быть самым внимательными к себе и не пренебрегать ничем, что служит к излечению. Подобным образом и врач душ наших, слово, своим малым пособием исцеляет душу, страждущую грехом. Поэтому «внемли себе», чтобы по мере прегрешения получить тебе и пособие врачевания. Велик и тяжел твой грех – тебе нужны искренняя исповедь, горькие слезы, усиленное бодрствование, непрерывный пост. Легко и мало прегрешение – пусть уравнивается и с ним покаяние. Только «внемли себе», чтобы ты знал и здоровье, и болезнь души. Ибо многие, впад в великие и неисцелимые болезни, от чрезмерного нерадения не знают даже и того, что они больны. Так одна и та же заповедь и больных врачует, и здоровых укрепляет. Всем пригодно это краткое изречение. Ловец ты, посланный Господом, сказавшим: «Вот, Я пошлю множество охотников, и они погонят их со всякой горы» (Иер.16:16), – "внемли" же прилежно, чтобы не убежала у тебя добыча и чтобы, уловив словом истины, привести к Спасителю одичавших во грехе. Путник ты, подобный молящемуся: «Утверди стопы мои» (Пс.118:133), – «внемли себе»: не совращайся с пути, не уклоняйся направо или налево; иди путем царским. Зодчий, надежно положи основание веры, которое есть Иисус Христос. Домостроитель пусть смотрит, «как строит» (1Кор.3:10), чтобы не было ни дерева, ни сена, ни соломы, но золото, серебро, драгоценные камни (1Кор.3:12). Пастырь, "внемли", чтобы не преступить чего-либо из того, что требуется пастырским званием: заблудившееся верни назад, сломанное обвяжи, больное излечи. Земледелец, окопай бесплодную смоковницу и обложи тем, что способствует плодородию. Воин, бросайся в битву «с благовестием» (2Тим.1:8), «воинствуй... как добрый воин» (1Тим.1:18), против духов злобы, против страстей плоти, прими «всеоружие Божие» (Еф.6:13) и, чтобы угодить военачальнику, не связывай себя «делами житейскими» (2Тим.2:4). Подвижник, «внемли себе», чтобы не преступить какого-либо подвижнического закона,

потому что «если кто и подвизается, не увенчивается, если незаконно будет подвизаться» (2Тим.2:5). Подражай апостолу Павлу, который в одно и то же время и бежит вперед, и ведет борьбу, и получает удары. И, как добрый боец, имей неразвлеченным взор души: не своди глаз с противника; те места, в которые удар смертелен, охраняй более всего, защищай, закрывай руками. В беге стремись "вперед" (Флп.3:13); так беги, чтобы получить награду (1Кор.9:24). В борьбе ратоборствуй с невидимыми врагами. Здравый смысл требует, чтобы таков ты был в жизни: не расслабевший, не сонливый, но трезвенно и бодро отстаивающий себя. «Внемли себе»: будь трезвенным, рассудительным, храни, чем владеешь, промышляй о будущем. Не обольщай себя несбыточными мечтами, но того, что уже есть, не упускай из своих рук по беспечности.

Думаю, что эта заповедь дана и для искоренения обычной у нас страсти, по которой мы более склонны любопытствовать о чужом, нежели вникать в свое собственное. Для того и сказано: перестань стараться наблюдать пороки, присущие другим, не давай времени рассудку заниматься чужими немощами, но «внемли себе», то есть обрати око души на исследование себя самого. Многие, по слову Господню, замечают «сучок в глазе брата, а бревна» в своем глазе не чувствуют (Мф.7:3). Поэтому безустанно исследуй себя самого, точно ли жизнь у тебя идет по заповеди. Не ищи в других чего-либо достойного порицания, как тот высокомерный фарисей, который, стоя в храме, выхвалял себя и унижал мытаря. Напротив, не переставай судить себя самого: не согрешил ли ты в чем помышлением? Не поползнулся ли на что язык, предваряя мысль? Не совершено ли в делах рук твоих что-либо несмысленное? И когда найдешь в своей жизни много прегрешений (а найдешь, без сомнения, потому что ты человек), то повтори слова мытаря: «Боже, будь милостив ко мне, грешнику» (Лк.18:13).

Итак, «внемли себе». Это изречение, если ты благоденствуешь и вся жизнь твоя как бы несется по течению, будет тебе полезно как некий добрый советник, приносящий напоминание о судьбе человеческой. А если ты изнемогаешь

под гнетом жизни, оно может усладить сердце, чтобы с отчаяния ты не впал в малодушное уныние. Гордишься ты богатством, величаешься предками, превозносишься телесной красотой, воздаваемыми ото всех почестями? «Внемли себе», что ты смертен, что «прах ты и в прах возвратишься» (Быт.3:19). Обрати взор на тех, которые в подобном блеске жили прежде тебя. Где державшие в своих руках кормило власти, где славные витии, где любимые певцы и актеры, всем известные богачи, герои-военачальники, знаменитые правители? От всех их остался только прах и немного костей. Да было ли то, что рассказано про них? Не миф ли все это? Так непрочны слава и блеск земной жизни. Загляни в гробы: сможешь ли ты различить, кто слуга и кто господин, кто бедный и кто богатый? Попробуй отличить узника от царя, сильного от слабого, красивого от безобразного. Да, если будешь помнить о своей природе, никогда не превознесешься. А помнить всегда будешь, если будешь *внимать себе*.

Если же ты – человек низкого положения, неизвестный, бедняк из бедняков, бездомный скиталец, немощен, нуждаешься в насущном пропитании, трепещешь власть имеющих, всех боишься – не отчаивайся оттого, что в настоящем нет для тебя ничего, к чему обыкновенно люди стремятся; обрати взор своей души к благам, какие уже даны тебе от Бога и какие по обетованию уготованы напоследок. А именно: во-первых, ты – человек, единственное из земнородных существо, созданное Самим Богом. Ужели рассуждающему здраво недостаточно и этого для высшей степени довольства – быть созданным руками все устроившего Бога? Недостаточно и того, что сотворенный по образу Создавшего может доброй жизнью достигнуть равночестия с Ангелами? Ты получил разумную душу, которою познаешь Бога, проникаешь умом в природу сущего, пожинаешь приятнейший плод мудрости. Все живые существа на земле, и в водах, и в воздухе тебе даны на службу и подчинены. Не ты ли изобрел искусства, создал города, придумал все и необходимое для жизни, и служащее к роскоши? Не стали ли для тебя благодаря разуму удобопреходимыми и моря? Не твоей ли жизни служат и земля,

и море? Не тебе ли показывают свой стройный чин воздух, небо и сонмы звезд? Зачем же малодушествуешь оттого, что у тебя нет золота и серебра? У тебя ведь есть солнце, которое в продолжение целого дня носит пред тобою свой золотой шар; есть луна, озаряющая тебя своим серебряным светом. Ты не имеешь роскошного экипажа? Но у тебя есть ноги – эта неотъемлемая твоя собственная и естественная колесница. Почему же считаешь счастливыми людей, которые накопили полный карман и, чтобы перейти с места на место, имеют нужду в чужих ногах? Нет у тебя богатого ложа из слоновой кости? Но у тебя есть земля, которая дороже всей слоновой кости, и на земле ты всегда можешь иметь сладостный отдых, скорый и беззаботный сон. Не имеешь ты золотой кровли? Но над тобою небо, сияющее, как бриллиантами неизмеримой цены и несказанной красоты, неисчислимыми звездами. Но все это – еще человеческое; а есть и другое, более важное. Для тебя – Бог в человеках, для тебя – раздаяние даров Святого Духа, разрушение смерти, надежда воскресения, Божии повеления, усовершенствующие жизнь твою, восхождение к Богу с помощью заповедей, уготованное Царствие Небесное, венцы правды, приготовленные для не уклоняющегося от подвигов добродетели.

Будешь следовать заповеди «внемли себе» – и все это и еще большее найдешь вокруг себя. И насладишься настоящим, не будешь малодуествовать в скудости. Эта заповедь, всегда будучи пред твоими глазами, окажет тебе великую помощь. Например: гнев овладел твоим рассудком, раздражение ведет тебя к неприличным речам, жестоким и зверским поступкам? Если будешь *внимать* себе, то усмиришь раздражение, как упрямого и не терпящего узды молодого коня, поражая его, как бичом, ударом этого слова; удержишь язык; не поднимешь руки на огорчившего. Или: лукавые пожелания, распаляя твою душу, воспаляют в ней неудержимые и нечистые стремления? Если будешь *внимать* себе и вспомнишь, что это, в настоящем для тебя приятное, приведет к горькому концу, что волнение удовольствия, происходящее ныне в нашем теле, породит ядовитого червя, который нескончаемо будет мучить нас в

геенне, и что теперешнее разжжение плоти делается матерью вечного огня, то плотские наслаждения тотчас исчезнут, обратятся в бегство и настанет какая-то чудная внутренняя тишина в душе и безмолвие. Итак, «внемли себе» и знай, что одно в душе – разумное и духовное, другое – страстное и неразумное и что первому по природе свойственно господствовать, а прочему – повиноваться и слушаться разума. Не попускай, чтобы дух когда-либо был поработщен и стал слугою страстей; не позволяй страстям восставать против разума и присвоить себе владычество над душою.

«Внемли себе», чтобы внимать Богу, Которому слава и держава во веки веков!⁶²⁵

О любви

Вопрос. Есть ли какой-нибудь порядок или какая-либо последовательность в заповедях Божиих, так что одна из них – первая, другая – вторая и так далее; или же все заповеди равны между собою и каждый может, как в круге, положить начало, откуда хочет?

Ответ. Этот вопрос разрешен уже в Евангелии. Когда законник приступил к Господу и спросил: «Какая первая из всех заповедей?» – Господь ответил: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостью твоею: вот первая и наибольшая заповедь» (Мф.22:35–38; Мк.12:28–30). Итак, Сам Господь положил порядок Своим заповедям, указав, что заповедь о любви к Богу есть первая и большая.

Правила, пространные, 1⁶²⁶

І. Любовь к Богу

Любовь к Богу требуется от нас, как необходимый долг.

Правила пространные, 2⁶²⁷

Любовь к Богу присуща нам от рождения; она не приобретается и не заимствуется. От кого научились мы восхищаться красотой Божия мира? От кого приобрели привязанность к жизни? Кто научил нас любить родителей или тех, кто нас воспитал? Так или еще гораздо более и любовь к Богу не отвне прививается нам, но в природе человека вместе с жизнью заложено несомненное стремление к этой любви. Мы, со своей стороны, можем только заботливо воспитывать это врожденное наше стремление и, при помощи Божией благодати, возводить к совершенству.

От природы мы стремимся к прекрасному. Но что досточуднее Божией красоты? Можем ли мы представить себе что-нибудь более дивное, чем Божие величие? Какое душевное желание так сильно и непреодолимо, как желание, обращенное к Богу, в душе, очистившейся от порока? Она с истинною искренностью говорит: «Я изнемогаю от любви» (Песн.2:5).

Поистине неизреченны и неописанны светозарные блистания Божией красоты: слово не может выразить, слух не может воспринять! Скажешь о блистании зари, или о сиянии луны, или о блеске солнца, но все это недостойно и подобия славы истинного Света и в сравнении с Ним темнее тьмы глубокой ночи пред самым ярким светом полудня. Красота эта – не зримая телесными очами, а постигаемая только мыслью – если озаряла кого-либо из святых, то оставляла в них непреодолимое стремление к ней, так что они уже начинали томиться здешней жизнью и говорили: «Горе мне, что я пребываю» (Пс.119:5); «когда приду и явлюсь пред лицо Божие» (Пс.41:3)? «Для меня жизнь – Христос и смерть – приобретение; имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Флп.1:21, 23); «жаждет душа моя к Богу крепкому, живому» (Пс.41:3) и «ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко» (Лк.2:29). Тяготясь этой жизнью, как темницей, так были неудержимы в своем стремлении те, чьей души коснулось сияние Божией красоты! Неумоимо жаждая созерцать Божественную красоту, они воссылали молитву, чтобы зрение красоты Господней простиралось для них на всю жизнь (Пс.26:4). Люди по природе стремятся к прекрасному. Но в истинном смысле прекрасно и достойно любви только благое, а благ один Бог. К благому все стремится; следовательно, все стремится к Богу.

Что мы совершаем по доброй воле, если только наш ум не совращен лукавым, то нам и врожденно. И любовь к Богу есть вложенный в нас по природе необходимый долг. Оскудение ее – для души самое несносное зло изо всех зол. Отчуждение и удаление от Бога невыносимее мучений геенны и тяжелее для души, чем для глаза лишение света или для живого существа лишение жизни. У всех рожденных есть от рождения нежная любовь к родившим: это доказывается и привязанностью бессловесных, и любовью детей к матерям с самого появления на свет. Таким образом, мы окажемся неразумнее младенцев и бесчувственнее зверей, если не будем иметь любви к Сотворившему нас и будем удаляться от Него! И даже если бы мы полагали, что никаких даров Божественной благодати сами

мы не получили, то уже по одному тому, что от Бога получили бытие, должны со всею нежностью безмерно любить Его и непрестанно памятовать о Нем, как дети любят и помнят своих матерей.

Еще большее чувство любви должно быть к Благодеющему нам неисчислимыми дарами. Привязанность к даровавшим какое-нибудь благо свойственна ведь также не только людям, но и животным. Сказано в Писании: «Вол знает владельца своего, и осел – ясли господина своего» (Ис.1:3). О, если бы не было сказано последующих слов: «а Израиль не знает Меня, народ Мой не понимает» (Ис.1:3)! Нужно ли рассказывать о том, как собака и другие животные привязаны к тем, кто их кормит! Итак, любовь и привязанность к благодеющим мы также имеем по природе, и потребность благодарности за оказанное нам благодеяние подвигает нас на всякий труд. Но какое же слово может достойно изобразить Божии нам дары? Они таковы по множеству, что превосходят всякое число; так велики по значению, что достаточно и одного, чтобы обязать нас к бесконечной благодарности Подателю. Недостало бы времени изъяснять о неисчислимых дарах Божиих роду нашему. Поэтому умолчим о восхождении солнца, о фазах луны, о благорастворении воздуха, о смене времен года, о воде из облаков и воде из земли, о море и суше, о том, что произрастает на земле, и о том, что живет в водах; о различии климата, о бесчисленных видах животных, обо всем, назначенном на служение нашей жизни. Но одного, если бы и хотел кто, нельзя миновать; об одном даре совершенно невозможно умолчать тому, кто имеет здравый ум и слово. Впрочем, еще более невозможно сказать об этом даре как должно. Пред ними другие дары – что блеск звезд пред лучами солнца. Безмерный по величию и милости, светозарный дар этот есть промыслительное отношение Бога к человеку. Бог, сотворив человека по образу Своему и подобию, удостоил его богопознания, дал ему наслаждение безмерными благами рая, поставил его во главе всего, что на земле, и впоследствии, когда змий совратил его и он ниспал в грех, а чрез грех в смерть и во все, что сопряжено со смертью, не презрел его, но дал ему

в помощь закон, приставил Ангелов для охранения его и попечения о нем, посылал пророков для обличения пороков и научения добродетели, угрозами пресекал порочные стремления, возбуждал обетованиями усердие к добрым делам, неоднократно показывал плод порока и добродетели на разных лицах для вразумления прочих и от тех, которые при всем таком безмерном попечении оставались в непокорности, не отвратился. Не были мы оставлены благостью Владыки, и наша неблагодарность за не заслуженные нами дары, полученные от Бога, оскорбляющая Благodeющего нам, не прервала любви Его к нам. Но Он воззвал нас от смерти к новой жизни Самим Господом нашим Иисусом Христом.

Еще большее чудо заключает в себе самый способ благодеяния. Ибо Сын Божий, «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу и уничижил Себя Самого, приняв образ раба» (Флп.2:6–7). И «Он взял на Себя наши немощи и понес болезни» (Мф.8:17; Ис.53:4); «изъязвлен был за грехи наши.., чтобы ранами Его мы исцелились» (Ис.53:5); «искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал.3:13); претерпел позорнейшую смерть, чтобы нас возвести к славной жизни. И не только оживотворил нас, мертвых, но еще даровал нам путь стремиться к богоподобию, уготовал нам вечное упокоение, величием блаженства превышающее всякую человеческую мысль. Что же воздадим Господу за все благодеяния Его к нам (Пс.115:3)? Но Он столь благ, что не требует воздаяния и довольствуется только нашей любовью за все Его бесчисленные дары.

Когда все это привожу себе на мысль, тогда прихожу в ужас и страх от боязни, чтобы от невнимательности ума или от занятий суетных не охладеть в любви к Богу и не сделаться некогда укоризною Христу. Ибо тот, кто ныне обольщает нас и всячески старается мирскими приманками заставить нас забыть о Благodeющем, к гибели душ наших, тогда, ругаясь и насмехаясь над нами, обратит наши холодность и забвение в укоризну Господу и будет хвалиться нашей непокорностью и нашим отступничеством: что он не сотворил нас и не умирал за нас, однако же увлек нас вслед за собой в нашей непокорности

и нерадении о заповедях Божиих. Эта укоризна, обращенная к Господу, умершему за нас и воскресшему, и похвальба врага пред Тем, Кому мы несказанно обязаны, кажется для меня тяжелее гееннских мучений⁶²⁸.

Какова мера любви к Богу?

Мера любви к Богу такова, чтобы душа всегда изо всех сил стремилась исполнять волю Божию, с целью и желанием славы Божией.

Как достигается любовь к Богу?

Любовь к Богу достигается прежде всего, если мы добросовестно будем памятовать о Божиих благодеяниях. Подобное бывает и у бессловесных. Видим, что собаки преимущественно любят того, кто дает им пищу. Это же сказано у пророка Исаии: «Я воспитал и возвысил сыновей, а они возмутились против Меня. Вол знает владетеля своего, и осел – ясли господина своего; а Израиль не знает Меня, народ Мой не понимает» (Ис.1:2–3). Ибо как у вола и осла непроизвольно рождается любовь к оказывающему им благодеяния, так и мы: если с добрым чувством и благопризнательностью будем принимать благодеяния, то как можем не возлюбить оказывающего нам столько и столь великих благодеяний Благодетеля Бога? Подобное расположение в душе неповрежденной рождается, так сказать, естественным образом, без научения.

Какие признаки любви к Богу?

Сам Господь указал нам их, сказав: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди» (Ин.14:15)⁶²⁹.

II. Любовь к ближнему

Любовь даже до смерти научены мы оказывать, без всякого различия, и праведным, и грешным.

*Правила, кратко изложенные, 186*⁶³⁰

Как Бог всем равно дает возможность приобщаться света, так и подражатели Божии да изливают на всех общий и равночестный луч любви.

*3-е слово о подвижничестве*⁶³¹

Где оскудевает любовь, там непременно на ее место входит ненависть.

*3-е слово о подвижничестве*⁶³²

Как имеющий любовь имеет в себе Бога, так имеющий ненависть питает в себе диавола.

*3-е слово о подвижничестве*⁶³³

Не паче Господа люби близких тебе.

*Письмо 42*⁶³⁴

Кто не знает, что человек по природе своей есть существо кроткое и общительное? Нашей природе свойственно иметь общение друг с другом, нужду друг в друге и любовь друг к другу. А если Господь вложил в нашу природу эти семена, то впоследствии Он потребует отчета и о плодах от них. Он говорит: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин.13:34). И, желая побудить душу нашу к исполнению этой заповеди, требует в доказательство того, кто Его ученик, не знамений и чудес необычайных (хотя в Духе Святом даровал силу на это). Чего же требует Господь от Своих учеников? Вот слова Господни: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин.13:35). Везде Господь соединяет заповедь о любви к Богу с заповедью о любви к ближнему, так что благотворение ближнему вменяет Себе: «Алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф.25:35–36), и «так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф.25:40). Следовательно, чрез любовь к Богу можно преуспеть в любви к ближнему, а чрез любовь к ближнему опять возвратиться к любви к Богу, и кто любит Господа, тот, конечно, любит и ближнего. Господь сказал: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое» (Ин.14:23); «сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин.15:12). Кто любит ближнего, тот исполняет долг своей любви к Богу, переносящему его милосердие на Самого Себя. Посему-то верный слугитель Божий Моисей и выказал такую любовь к братьям, что желал быть изглаженным из книги Божией, в которой был записан,

если не будет прощен грех народу (Исх.32:32). А апостол Павел дерзал молиться о том, чтобы ему быть отлученным от Христа за братьев своих, родных ему по плоти (Рим.9:3), желая, в подражание Господу, сам стать искупительной ценой спасения других, а вместе и зная, что не может быть отлучен от Бога тот, кто из любви к Богу ради важнейшей из заповедей отказывается от милости Божией, ибо таковой получит во много крат более того, чем жертвовал. Из сказанного видно, что святые достигали высочайшей степени любви к ближнему.

Какую любовь должно иметь друг к другу?

Такую, какую Господь показал и какой Он научил, говоря: «Да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин.15:12–13). Если должно полагать и душу, то тем более должно всячески усердствовать к пользе каждого, единственно с целью благоугождения Богу.

Каким образом можно достигнуть любви к ближнему?

Во-первых, должно страшиться ответственности за преступление заповеди Самого Господа, сказавшего: «Не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем» (Ин.3:36). Затем должно стремиться к вечной жизни, ибо «заповедь Его есть жизнь вечная» (Ин.12:50). А «первая и наибольшая заповедь» (Мф.22:38) есть следующая: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостью твоею» (Мк.12:30; Мф.22:37); «вторая же, подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф.22:39; Мк.12:31). Наконец, должно стремиться подражать Господу, сказавшему: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин.13:34). А еще могут способствовать возбуждению любви к ближнему и следующие соображения. Если брат наш делает нам добро, то и мы по-человечески обязаны проявлять к нему любовь; такую любовь имеют и язычники, как ясно говорит об этом Господь в Евангелии: «Если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники любящих их любят» (Лк.6:32). Если же ближний причиняет нам зло, то и в таком случае мы обязаны любить его – не только по заповеди Божией, но и как

благодетеля своего, если только мы веруем в слова Господа: «Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах» (Мф.5:11–12).

В чем проявляется любовь к ближнему по заповеди Господней и по чему можно узнать, если кто любит ближнего не согласно заповеди?

У любви два отличительных свойства: скорбеть и волноваться, если любимому худо, и радоваться, если ему хорошо, всячески стараться содействовать его благополучию. Поэтому блажен тот, кто скорбит о согрешающем, ибо согрешающий подвергается страшной опасности. Блажен и радующийся о том, кто поступает правильно, ибо такой, по слову Писания, приобретает несравненную прибыль. Об этом же свидетельствует и апостол Павел, говоря: «Страдает ли один член, страдают с ним и все члены» (1Кор.12:26), разумея, очевидно, в этом случае недугование относительно благоугождения Богу. Кто такого настроения не имеет, тот, очевидно, не имеет и любви к ближнему согласно заповеди Господней⁶³⁵.

III. Любовь к врагам

«Любите врагов ваших» (Мф.5:44).

Кто те враги, которых велено любить? И как нам любить врагов: только ли делая им добро или и самым расположением? И возможно ли последнее?

Врагу свойственно вредить и злоумышлять. Поэтому всякий, делающий кому бы то ни было и как бы то ни было вред, может быть назван врагом, в особенности же согрешающий, потому что, сколько от него зависит, вредит различными способами и злоумышляет против всякого, живущего или встречающегося с ним. А так как человек состоит из души и тела, то будем любить врагов как душою, изобличая их и вразумляя и всяким способом доводя до обращения, так и телом, благодворя им, когда нуждаются в необходимом для жизни. Что любовь состоит в настроении, это известно всякому. Что любовь к врагам возможна, показал и засвидетельствовал

Господь, когда явил любовь Отца и Свою собственную в послушании «даже до смерти» (Флп.2:8) ради врагов, а не ради друзей, как свидетельствует апостол Павел, говоря: «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим.5:8). Апостол и нас увещевает к тому же, говоря: «Подражайте Богу, как чада возлюбленные, и живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу» (Еф.5:1–2). Благой и Справедливый не повелел бы нам любить врагов, если бы не даровал к тому способности. И Он показал, что такая способность принадлежит нам по самой природе. Ведь и звери по природе любят оказывающих им доброе. Но враги больше друзей оказывают нам благодеяния, доставляя нам ублажение от Господа, сказавшего: «Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать, и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах» (Мф.5:11–12)⁶³⁶.

Единение

Никто никогда не должен полагать, будто он имеет довольно силы, чтобы одному, без помощи других, преодолеть трудность жизни. Нет. Каждый имеет гораздо более нужды в помощи других, чем сколько одна рука нуждается в помощи другой. Самым устройством тела нашего Господь научает нас, что необходимо для нас общение. Вникни в устройство человеческого организма, и увидишь, что ни один из членов тела не обходится без пособия других. Нога не ступала бы так твердо, если бы не было для тела опоры в другой ноге. Глаз не видел бы так правильно, если бы ему не помогал охватывать предметы зрения другой глаз. Вернее слух, когда звуки воспринимаются в оба уха. Крепче схватывается вещь всеми пальцами, чем не всеми. Словом, каждое естественное действие наше обуславливается единодушием действующих. Подобно этому единодушие необходимо и в делах житейских. Самая молитва, когда нет согласия в молящихся, бывает менее действенна. Господь обещал Свое присутствие посреди двоих или троих, призывающих Его в единодушии (Мф.18:20). И самое вочеловечение принял на Себя Господь, чтобы «умиротворить» кровью креста Своего и земное и небесное (Кол.1:20)⁶³⁷.

Смиреномудрие

Смиреномудрие есть сокровищница добродетелей.

Подвижнические уставы, 16⁶³⁸

Смиреномудрием исцеляется и великий грешник.

О смиреномудрии⁶³⁹

Смирение есть подражание Христу, а превозношение есть подражание диаволу.

Слово подвижническое⁶⁴⁰

Преуспеяние в смирении есть преуспеяние души.

Слово подвижническое⁶⁴¹

Смиреномудрие, по определению апостола Павла, состоит в том, чтобы почитать всех превосходнейшими себя (Рим.12:10).

Правила краткие, 198⁶⁴²

Никогда не превозносись ни перед кем, даже и перед великими грешниками.

О смиреномудрии⁶⁴³

О, если бы человек пребыл в славе пред Богом и имел величие не призрачное, но истинное, – возвышенный силою Божией, просветляемый Божией премудростью, в радости вечной жизни и ее благ! Но так как человек изменил стремлению к Божественной славе, пожелал большего и поспешил к тому, чего не мог получить, то потерял и то, что мог иметь. И с тех пор для него единственное спасение, врачевство от недуга и средство возвратиться к прежнему блаженному состоянию есть скромность, то есть чтобы не гнаться за призрачной и обманчивой славой, но искать истинной славы у Бога. Таким только образом исправит человек свое прегрешение, только так уврачуется недуг, таким только способом возвратится к священной заповеди, которую оставил.

Диавол, совративший первого человека призраком ложной славы, не перестает и ныне возбуждать людей теми же приманками и изобретает с этой целью тысячи козней. Вот он представит человеку важным, если накоплено много денег, и человек начинает величаться этим и заботиться о приобретении

богатства, думая, что богатство ведет к славе. Но богатство ничуть не ведет к славе и только создает опасность, потому что приобретение денег есть начало любостяжания, а обладание богатством ослепляет, надмевает и производит в душе болезнь, подобную опухоли в теле.

Не от одного богатства рождается в человеке превозношение. Люди превозносятся не только тем, что носят одежду, приобретаемую за дорогую цену; не только тем, что устраивают совсем без нужды дорогой и роскошный стол; не только тем, что строят громады домов, испещряя их украшениями; не только тем, что имеют большой штат подобострастных слуг и бесчисленную толпу льстецов. Источником надменности и превозношения бывает для человека и его положение в обществе, не зависящее от богатства. Люди нередко величаются приобретенными ими в обществе значением, или влиянием, или известностью и, поставляя себя выше остального человечества, думают о себе, что сидят чуть ли не на облаке, а тех, которые не достигли такого, как они, положения, считают своим подножием, превозносятся пред ними. Но слава людская не более устойчива, чем сновидение; ее блеск ничтожнее призраков ночи; по мановению толпы она возникает и по ее же мановению быстро исчезает без следа.

Человек гордится иногда также силой и красотой. И не подумает, что «всякая плоть – трава, и вся красота ее, как цвет полевой: засыхает трава, увядает цвет» (Ис.40:6–7). Неустранимое время приведет с собою недуги и быстро источит и силу, и красоту.

Гораздо важнее и прочнее богатства и силы и красоты мудрость и благоразумие. Но и они ведут к суетному превозношению и не приносят величия истинного, потому что и мудрость и благоразумие ничего не стоят, когда человек не обладает премудростью от Бога. Благоразумный человек не будет превозноситься своей мудростью и кажущимся величием, а последует наставлению блаженной Анны и пророка Иеремии: «Да не хвалится мудрый мудростью своею, да не хвалится

сильный силою своею, да не хвалится богатый богатством своим» (Иер.9:23; 1Цар.2:10).

Но в чем же истинная слава и чем человек может быть велик? Господь говорит чрез пророка Иеремию: «Хвалящийся, хвались тем, что понимает и знает Меня» (Иер.9:24). В этом высота человека, в этом слава и величие его: знать истинно великое, полюбить его и искать славы у Господа славы. Апостол говорит: «Хвалящийся, хвались Господом» – тем, что Христос «сделался для нас премудростью от Бога, праведностью, и освящением, и искуплением» (1Кор.1:30–31). Совершенная и истинная похвала о Боге состоит в том, что человек не превозносится своей праведностью, но знает, что он нуждается в праведности истинной и получает оправдание через веру во Христа. И апостол Павел хвалится тем, что презрел собственную свою праведность и ищет праведности во Христе, ищет «праведность от Бога по вере, чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых» (Флп.3:9–11).

Здесь падает всякая высота гордыни. Ничего не остается для высокомерия тебе, человек, если твоя слава и надежда в том, чтобы умертвить все свое и искать будущей жизни во Христе. И ныне мы имеем уже начатки этой жизни, достигая того, что всецело живем благодатью и даром Божиим: «Бог производит в нас и хотение, и действие по Своему благоволению» (Флп.2:13). Бог Духом Своим открывает Свою премудрость, предназначенную к славе нашей (1Кор.2:7). Бог дает силу в трудах: «Я более всех их потрудился, – говорит апостол Павел, – не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1Кор.15:10). Бог избавляет и от опасностей, сверх всякого человеческого ожидания. Сказано апостолом: «Сами в себе имели приговор к смерти, для того, чтобы надеяться не на самих себя, но на Бога, воскрешающего мертвых, Который и избавил нас от столь близкой смерти, и избавляет, и на Которого надеемся, что и еще избавит» (2Кор.1:9–10).

Итак, подумай, можешь ли превозноситься благами, которыми по милости Божией обладаешь? Ведь не ты их

произвел. Вместо превозношения себя исповедай благодарность Подателю благ. «Что ты имеешь, чего бы не получил» (1Кор.4:7)? Не сам ты познал Бога благодаря своей праведности, но Бог сообщил тебе познание о Себе по благодати (Гал.4:9). Не ты приобщился Христу чрез добродетель, но Христос приобщил тебя Себе Своим пришествием (Флп.3:12). «Не вы Меня избрали, – говорит Господь, – а Я вас избрал» (Ин.15:16).

Но ты высоко думаешь о себе потому, что другие оказывают тебе преимущественное почтение. Уразумей же, наконец, кто ты: ты – Адам, изгнанный из рая; ты – Саул, оставленный Духом Божиим; ты – Израиль, отсеченный от святого корня. Сказано: «Ты держишься верою: не гордись» (Рим.11:20). За милостью следует суд, и Судия исследует, как воспользовался ты тем, что дано тебе по милости. Быть может, впрочем, ты не понимаешь того, что сподобился милости, и в избытке бесчувствия милость обращаешь в собственную свою заслугу. Но ты, конечно, не более имеешь заслуги, чем святой апостол Петр. Ведь любовью к Господу не сможешь превзойти того, кто так сильно любил Господа, что желал и умереть за Него. И что же? Так как он думал о себе высокомерно, сказав: «Если и все соблазняются о Тебе, я никогда не соблазнюсь» (Мф.26:33), то и был предан человеческому страху и пал до отречения. Его падение научило его не полагаться слишком на себя. Опытom собственной немощи он научился щадить немощных. Когда-то, утопая в море, он был поддержан десницею Христовою; теперь, в буре соблазна, подвергшись опасности погибнуть от недостатка веры, также охранен был силою Христа. Господь и предсказал ему, что случится с ним: «Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас, как пшеницу. Но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих» (Лк.22:31–32).

Апостол Петр не напрасно получил помощь, потому что был вразумлен оставить высокомерие и щадить немощных. А фарисей, полный нетерпимости и гордыни, только смело полагавшийся на себя и злословивший мытаря пред Богом, лишился похвалы за праведность, потому что был упорен в

своей гордыне. Между тем мытарь «пошел оправданным в дом свой» (Лк.18:14), потому что прославил Всесвятого Бога и по сознанию своего недостойнства не смел смотреть вверх, но просил одного помилования, унижая себя и в наружном виде, и биением в перси, и тем, что не искал ничего иного, кроме помилования. Не забывай этого примера. Возгордившийся утратил праведность, смело полагавшийся на себя потерял награду; уничижен пред смиренным грешником возвеличивший себя пред ним и не дождавшийся суда Божия, но сам произнесший о себе суд. Поэтому никогда не превозносись, даже и пред великими грешниками. Смиреномудрие часто очищает и великого грешника. Не оправдывай себя больше, чем другого, чтобы, будучи оправданным по собственному приговору, не быть осужденным по приговору Божию. «Я и сам не сужу о себе, – говорит апостол Павел, – ибо хотя я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь; судия же мне Господь» (1Кор.4:3–4).

Если замечаешь, что тобою сделано нечто доброе, благодари Бога и не превозносись перед ближним. Сказано: «Каждый да испытывает свое дело, и тогда будет иметь похвалу только в себе, а не в другом» (Гал.6:4). Ибо какую пользу ближнему ты сделал тем, что исповедал веру, или претерпел гонение во имя Христово, или терпеливо нес труды поста? Не другому от этого польза, а тебе. Помни справедливое замечание: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1Пет.5:5; Притч.3:34). Не забывай изречения Господня: «Всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк.14:11). Не будь несправедливым судьей самого себя, испытывай себя без послабы и, если заметишь, что есть в тебе нечто доброе, не выставляй этого на вид, падений намеренно не забывай, не величайся заслугой, какую сделал сейчас, не извиняй себя в том, что делал худого ранее. Когда настоящее дает тебе повод к надменности, приводи себе на память прежнее – и избавишься от неразумного кичения. И если увидишь ближнего во грехе, не на это одно смотри, но размысли, что вообще сделал он или делает хорошего, и нередко найдешь после такого

размышления, что он лучше тебя. И Бог судит человека не за один какой-либо поступок. "Я знаю, – говорит Он, – деяния их и мысли их» (Ис.66:18).

Будем же всегда ограждать себя от гордыни, смиряя себя, чтобы возвыситься, подражая Господу, нисшедшему с неба до крайнего уничижения и из уничижения вознесшегося на подобающую высоту. В Господе все научает смиренномудрию. Когда Он был младенцем, Он был в вертепе, и не на ложе, а в яслях; в доме плотника и бедной Матери повинуется Матери и обрученному с Нею; учится, выслушивает то, в чем не нуждался, спрашивает и в вопросах Своих удивляет мудростью; принимает возложение руки от Иоанна, и Владыка крещается от раба; не противится никому из восстающих на Него и не приводит против них в действие той неизреченной власти, какую имел, но уступает им, как бы сильнейшим, и предержащей власти отдает принадлежащее ей подчинение; предстоит первосвященникам в виде подсудимого, приводится к игемону, приемлет на Себя осуждение; в молчании терпит клеветы, когда мог бы обличать клеветников; терпит оплевания от рабов и слуг, предается смерти, и смерти самой позорной у людей. Так прошел Он всю человеческую жизнь, от начала и до конца, и после такого смиренномудрия являет напоследок славу, прославляя с Собою и тех, которые с Ним обесславлены. И это, во-первых, блаженные ученики, которые в нищете и нагоде обходят вселенную, не в мудрости слова, не в сопровождении толпы, но одни, странствующие, одинокие, проходят сушу и море, бичуемые, побиваемые камнями, гонимые, наконец умерщвляемые. Вот Божественные для нас уроки! Станем же подражать им, чтобы из смиренномудрия воссияла для нас вечная слава – этот совершенный и истинный дар Христов.

Но как мы можем достигнуть спасительного смиренномудрия и оставить пагубное надмение гордыни? Приобретается смиренномудрие, во-первых, памятованием заповеди Господа, сказавшего: «Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф.11:29), и показавшего на Себе исполнение этой заповеди при многих случаях; во-вторых,

верой в обетование, что «унижающий себя возвысится» (Лк.14:11); наконец, постоянной заботой об усовершеннии в смиренномудрии и о приучении себя к нему. Ибо усовершенние в добродетели, как и совершенство в каждом искусстве, достигается только непрерывным упражнением. Достигнуть смиренномудрия можем тогда, если будем обращать внимание и на мелочи и ничем не станем пренебрегать, как будто мелочь не может причинять нам вред. Душа уподобляется своим занятиям. Что она делает, в то самое и отпечатлевается, от того и принимает на себя вид. Пусть же будут у тебя и наружный вид, и одежда, и походка, и пища, и дом, и вся домашняя обстановка доведены до того, чтобы в них не было излишеств; и речь, и песня, и обращение с ближним пусть будут направлены более к скромности, чем к гордыни. Пусть у тебя не будет излишних прикрас в слове, чрезмерного сладкогласия в пении, речей горделивых и высокомерных; во всем отсекай увлечение. Будь услужлив в отношении к другу, кроток со слугою, непамятозлобив к дерзким, человеколюбив к смиренным, утешай несчастных, посещай больных, отнюдь никого не презирай, будь приветлив при встрече, вежлив в ответе, ко всем благожелателен, доступен, не пускайся в похвалы самому себе, не вынуждай и других говорить о тебе, не принимай незаслуженной похвалы, сколько можешь скрывай свои достоинства, а в грехах сам себя обличай, не ожидая обличения от других; будь подобен Иову, который не скрывал проступков своих (Иов.31:34). Не будь суров в выговорах, не обличай поспешно и в раздражении, не осуждай за маловажное, как будто ты строгий праведник. Впадших в грех поднимай, исправляй их духовно, как дает совет апостол, наблюдая «каждый за собою, чтобы не быть искушенным» (Гал.6:1). Прилагай старание, чтобы не быть прославляемым от людей, если только помнишь, что Христос называет ущербом награды, получаемой от Бога, намеренное выказывание себя пред людьми и делание добра с той целью, чтобы видели это люди. Ибо сказано о таких: «они уже получают награду свою» (Мф.6:2). Поэтому не делай себе вреда, стремясь быть на виду у людей. Бог все видит. Ищи славы пред Богом, и Он подаст

славную награду. Если ты удостоен первенства, люди оказывают тебе внимание и прославляют тебя; будь равен подчиненным, как сказано, «не господствуя над наследием Божиим» (1Пет.5:3). Кто хочет быть первым, тому Господь повелел быть всем рабом (Мк.10:44). Кратко сказать: полюби смиренномудрие, и оно прославит тебя. Будешь восходить к истинной славе, к славе у Ангелов, к славе пред Богом. Христос признает тебя пред Ангелами учеником Своим и прославит тебя, если будешь подражать Его смиренномудрию. Ибо Он говорит: «Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим» (Мф.11:29). Ему слава и держава во веки веков⁶⁴⁴.

Страх Божий

Страх Божий преодолевает всякого рода душевные недостатки.

Правила пространные, 10⁶⁴⁵

Страх Господень есть очищение души.

Беседа на начало Книги Притчей⁶⁴⁶

Если страх не управляет нашей жизнью, то не произойдет освящения тела.

Беседа на псалом тридцать третий⁶⁴⁷

Кто имеет совершенный страх и всего боится от богобоязненности, тот ни в чем не согрешит, потому что ничего не оставляет без внимания.

Беседа на псалом тридцать третий⁶⁴⁸

Не всякий страх благ и спасителен. Есть и страх вражий, о котором молится пророк, чтобы он не приближался к душе его, говоря: «Сохрани жизнь мою от страха врага» (Пс.63:2). Тот страх – вражий, который вселяет в нас боязнь смерти и сильных мира сего.

Беседа на псалом тридцать третий⁶⁴⁹

Должно помнить слова Господни: «Не наполняю ли Я небо и землю?» (Иер.23:24), и: «Разве Я только Бог вблизи, а не Бог вдали?» (Иер.23:23), и: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф.18:20). И, помня эти слова, надобно всякое делание исполнять и всякую мысль слагать как бы пред очами Господа. Тогда у нас и будет всегда страх Божий, который, как сказано в Писании, ненавидит «зло, гордость и высокомерие, и злой путь, и коварные уста» (Притч.8:13). Будет тогда у нас и любовь совершенная, исполняющая сказанное Господом: «Не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца» (Ин.5:30). С этим вместе достигнуто будет и то, что заповеди Господни будут исполняться не из человекоугодия. Ведь никто не отдает всего своего внимания низшему, когда присутствует высший. И если бы случилось, что сделанное приятно и угодно лицу знатному, но неприятно и негодно низшему, то ведь каждый, признавая одобрение от высшего заслуживающим

предпочтительного внимания, пренебрегает в этом случае порицанием от низшего. Если же так бывает у людей, то какая душа, истинно трезвенная и здравая, при уверенности в присутствии Божиим оставит совершать что-либо благоугодное Богу и обратится к людским мнениям или, пренебрегши заповеди Божии, поработится человеческому обычаю, покорится общественному предрассудку, придет в смущение пред облеченными высоким саном? Таково было настроение у Псалмопевца, когда он говорил: «Яму вырыли мне гордые, вопреки закону Твоему» (Пс.118:85); и еще: «Буду говорить об откровениях Твоих пред царями и не постыжусь» (Пс.118:46).

Тем, кто еще недостаточно утвержден в благочестии, полезнее обучение при помощи страха, по наставлению премудрого Соломона, сказавшего: «Начало мудрости – страх Господень» (Притч.1:7). Для вышедших же из младенчества о Христе, не имеющих уже нужды в молоке и способных твердою пищею догматов усовершенствовать себя, потребны более широкие заповеди, в которых достигается вся истина любви о Христе.

Как можно вселить в себя страх суда Божия?

По самой природе ожидание чего-либо опасного производит страх. Так, боимся и зверей, и начальников, ожидая от них чего-нибудь дурного. Поэтому если кто твердо верит, что угрозы Господни о наказании грешникам истинны, и будет ожидать, что и ему придется изведать их неотвратимо за грехи свои, то он и будет бояться суда Божия⁶⁵⁰.

Души, желающие иметь общение с мудростью, должны быть очищены страхом Божиим. Ибо повергать тайны спасения пред всяким встречным и принимать одинаково всех, не обладающих ни чистотою жизни, ни испытанным и здравым разумом, значило бы вливать в нечистый сосуд драгоценное миро. Поэтому «начало мудрости – страх Господень» (Притч.1:7). А страх Господень есть очищение души, по слову пророка и царя Давида, который молился так: «Трепещет от страха Твоего плоть моя» (Пс.118:120). Где вселился страх, там пребывает душевная чистота, потому что оттуда бежит всякий порок и всякий нечестивый поступок. Так и телесные члены, пригвожденные страхом, не могут порываться на дела

неблагоприличные. Как человек, в которого вонзены гвозди, удерживаемый болью, остается в бездействии, так и пригвожденный страхом Божиим не может ни глаз употреблять на что не должно, ни рук простирать на что не позволено и вообще не может поступать в великом или малом вопреки своему долгу, как бы пронзаемый некоторой болью – ожиданием угрожающих наказаний⁶⁵¹.

Блаженна душа, которая и день и ночь не имеет другой заботы, кроме мысли о том, как она в великий день, когда вся тварь предстанет праведному Судии, даст отчет в делах своих и ответит за жизнь свою! Кто имеет всегда у себя перед очами души этот день и час и мысль об оправдании на необманном Суде, тот будет грешить не много, потому что мы грешим главным образом по неимению в себе страха Божия. А у кого в душе ясно напечатлено ожидание страшного судного дня, тому обитающий в нем страх не дает возможности совершать поступки предосудительные, не допускает и мыслей греховных. Памятуй же всегда о Боге и имей в сердце страх Божий⁶⁵².

О благотворении

На последнем Суде, когда Господь призывает к Себе праведных, первое место займет благотворящий. Питатель других первенствует между удостоенными почестей, напивавший алчущего призывается прежде всех и преимущественно пред другими праведниками вводится в Царствие Небесное. А скупой прежде других грешников предается огню (Мф.25:34–46).

*Беседа во время голода и засухи*⁶⁵³

Хвалим благотворительность и отказываем в ней нуждающимся.

*Беседа во время голода и засухи*⁶⁵⁴

Нет пользы от благотворительности, о которой трубят трубою.

*Беседа о посте*⁶⁵⁵

Мир, забывший Бога, полон несправедливости к ближнему и бесчеловечия к бессильным. Апостол Павел говорит: «И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму, делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды, ...лукавства, корыстолюбия, злобы; исполнены зависти, убийства, распрей, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, ...нелюбовны, немилостивы» (Рим.1:28–31). Те же, кто не забывает Бога, должны воздерживаться от злых дел и оказывать милость ближнему. Пророк Исаия учит, говоря от имени Божия: «Перестаньте делать зло, научитесь делать добро» (Ис.1:16–17). В Ветхом Завете было много повелений не делать вреда ближнему и много заповедей быть человеколюбивым и милостивым. Если кто пренебрежет этим, то все другое недостаточно для оправдания. Но необходимо помнить, что как благодеяние нуждающемуся, сделанное из неправедных прибытков, неугодно Богу, так и воздерживающийся от неправедных дел не заслуживает похвалы, если никому не уделяет из того, что

имеет. О тех, которые делают неправду и намереваются приносить жертву Богу, сказано: «Жертва нечестивых – мерзость пред Господом» (Притч.15:8). А о немилостивых сказано: «Кто затыкает ухо свое от вопля бедного, тот и сам будет вопить и не будет услышан» (Притч.21:13). Поэтому, как учит Писание, «чти Господа от имения твоего и от начатков всех прибытков твоих» (Притч.3:9). Ибо если намереваешься принести Богу что-нибудь от неправды и хищения, то лучше для тебя и не приобретать такого достояния, и не приносить от него; только чистый дар возносит молитву, по сказанному в Писании: «Молитва праведных благоугодна Богу» (Притч.15:8). И наоборот, если, приобретая праведными трудами, не делаешь Богу приношений, которыми бы питались нищие, то это вменится тебе в хищение. Сказано: «Вы обкрадываете Меня... десятиною и приношениями. Принесите... десятины в дом хранилища» (Мал.3:8, 10). Итак, должно соединять милость и правду, приобретать с правдою и издерживать на милость, по сказанному в Писании: «Наблюдай милость и суд и уповай на Бога твоего всегда» (Ос.12:6). Милость и правду любит Господь. Поэтому кто имеет попечение о милости и правде, тот приближается к Богу. И пусть с этой стороны испытывает себя каждый. Пусть богатый посмотрит на свои прибыли, от которых намеревается принести дары Богу: не утеснял ли для них он нищего, не вынуждал ли у слабого, не покорыствовался ли чем у подчиненного, пользуясь, вместо справедливости, властью.

Должно соблюдать справедливость и равенство в отношении ко всем. Не делай насилия, имея власть; не лихоимствуй, имея возможность делать это. Напротив, облеченный преимуществами власти, покажи права справедливости. Доказательство твоего послушания и страха пред Богом будет не в том, что ты не делаешь того, чего не можешь сделать, но в том, что ты имеешь возможность преступить и не преступаешь. А если подаешь нищим, отнимая собственность у других, то лучше не отнимать и не давать. Зачем оскверняешь свое богатство, внося в него неправедные прибыли? Зачем обращаешь свое приношение в скверну, принося то, чем ты, обидев одного, думаешь оказать милость

другому? Имей жалость к тому, в отношении к кому оказываешь несправедливость. С ним поступи человеколюбиво, ему окажи милость – и исполнишь милость с правдою. Бог не имеет общения с любостязательностью. Не потому Он оставил нам нищих, что Сам не в силах пропитать их, но для нашего же блага требует от нас принесения плода человеколюбия и правды. Не бывает милостыни от неправды, не бывает благословения от клятвы, не бывает благоденствий от слез. Вызывающим слезы у обиженных Бог говорит: «Вы заставляете обливаться слезами жертвенник Господа с рыданием и воплем, так что Он уже не принимает умиловительной жертвы из рук ваших» (Мал.2:13). Жертвуй от трудов своих, но не допускай поступков несправедливых, предполагая принести дар Богу из приобретенного неправдою. Это будет тщеславие и вызовет разве только похвалы от людей, но не будет тебе похвалы от Бога. Если творишь милостыню с той мыслью, что видит ее Бог, то остерегайся творить ее из нечистых видов, зная, что этим не порадуешь Всевидящего Бога. Не будет принят твой дар Богом, если ты приносишь, огорчив кого-нибудь. Господь сказал: «Если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником и пойдя прежде примиришься с братом твоим и тогда приди и принеси дар твой» (Мф.5:23–24). Вспомни мытаря Закхея, который положил сперва возвратиться вчетверо, если чем кого обидел, и потом уже из оставшегося имения отделил половину нищим (Лк.19:8). Он радуется, что может принять Христа. А Христос не иначе принимает щедрость к нищим, как после возврата обиженным всего, что отнято у них корыстолюбием. Так, Господь принял правоту у Закхея и сказал: «Ныне пришло спасение дому сему» (Лк.19:9). Это твердо должно помнить тем, которые творят милостыню, но не заботятся о соблюдении справедливости.

А тому, кто остерегается делать неправду, но не заботится о делах милосердия, должно помнить, что «всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф.3:10) и что такое дерево никогда не будет угодно небесному Землевладельцу, Который говорит: «Я третий год

хожу искать плода на этой смоковнице и не нахожу; сруби ее: на что она и землю занимает?» ([Лк.13:7](#)). По Ветхому Завету, осужденным от Бога оказывается тот, кто не отдает заклада бедному; на такого человека изрекается угроза; сказано: «Когда возопиет ко Мне» не получивший заклада назад, «Я услышу, ибо Я милосерд» ([Исх.22:27](#)). Преступно также было собирать забытое на поле после жатвы, после сбора винограда и маслин вторично пересматривать ветви, потому что надлежало оставлять это бедным ([Втор.24:19–21](#)). Если же таковы предписания были в Ветхом Завете, то что скажем о тех, которые живут во Христе? Господь говорит: «Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» ([Мф.5:20](#)). Поэтому апостол и наставляет подавать неимущим не только с полей и из сборов, но и от труда рук своих. "Трудись, – говорит он, – делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся» ([Еф.4:28](#)). Господь желающему следовать за Ним дал совет продать все имение на благотворение нищим и потом уже следовать за Ним. От Своих последователей и достигших совершенства Он требует немедленно и в полной мере исполнения дел милостыни, чтобы, исполнив служение своим именем, они приступили к служению словом и духом. А прочим повелевает постоянно совершать подаяния и делиться тем, что имеют, чтобы через это они стали подражателями Божия человеколюбия, сделавшись сострадательными и милостивыми. Ибо говорит Господь: «Давайте, и дастся вам» ([Лк.6:38](#)). Чрез это же самое Господь обещал им и общение с Собою. Ибо они станут одесную Господа, и им скажет Царь: «Придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира. Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне» ([Мф.25:34–36](#)). И так как праведники удивятся и скажут: «Когда мы делали это для Тебя, Господи?» – то Он скажет им: «Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» ([Мф.25:40](#)). Усердный слугитель бедному

оказывается общником Христовым не только если раздает много, будучи состоятельным, но если и малое отдает от своей скудости и если только «напоит... чашею холодной воды» ученика во имя Учителя (Мф.10:42). Ибо то, что мир называет скудостью учеников, для тебя, богач, служит случаем к приобретению истинного богатства. Чрез это ты делаешься соработником Христовым: ты питаешь воинов Христовых, и питаешь добровольно, а не по принуждению. Небесный Царь не вынуждает, не требует податей, но принимает усердствующих, чтобы подающие сами получили, оказывающие честь были почтены, разделяющие с другими временные блага были призваны в общение вечных благ.

Пусть же это всегда будет в памяти, пред очами души, чтобы не потерять встретившегося удобного случая и, пропустив, не ожидать другого и в этом ожидании не быть застигнутыми кончиной! Господь да дарует нам оказаться благоплодными, бодрственными, помнящими заповеди Его, готовыми и ничем не задерживаемыми к славной встрече Его⁶⁵⁶.

Молитва

Молитва каждого открыта пред Богом.

*Беседа на псалом двадцать восьмой*⁶⁵⁷

Демоны имеют обыкновение в часы молитвы под благовидным предлогом отвлекать нас от спасительной молитвы.

*Слово подвижническое*⁶⁵⁸

Молитва – добрый нам помощник в сей жизни, пока живем во плоти, и надежный охранитель на пути к будущему веку.

*Письмо 174*⁶⁵⁹

Уповай на благодать Божию и ожидай от Бога заступления, зная, что если обращаемся к Нему как должно и искренно, то не только не отринет нас вовсе, но не успеем еще закончить слов молитвы, как скажет: Я с вами!

*Письмо 174*⁶⁶⁰

В молитве не должно просить исполнения своей собственной воли, но предоставлять все Богу, промышляющему о нас.

*Письмо 290*⁶⁶¹

Общение в молитвах приносит великую пользу.

*Письмо 150*⁶⁶²



Молясь, не проси того, чего просить не должно, чтобы не прогневать этим Господа. Не проси ни богатства, ни славы человеческой, ни власти, ни вообще всего того, что преходит. Проси Царствия Божия. И тогда Сам Господь подаст тебе и все нужное для тела. Он говорит: «Ищите прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф.6:33).

Есть два вида молитвы. Первый вид – славословие со смирением и мудрием; второй, низший, – прошение. Не начинай молитвы с прошения. Приступая к молитве, забудь себя самого, жену, детей; покинь землю, преиди небо; оставь всякую тварь, видимую и невидимую, и начинай славословием Сотворившему все. И когда будешь славословить Его, не бросайся мыслью

туда и сюда, не измышляй от себя, как язычники, но выбирай слова из Святых Писаний и говори: «Благословляю Тебя, Господи, долготерпеливый и незлобивый, каждый день долготерпящий мне, грешному, и дающий всем нам возможность покаяния. Ты, Господи, долготерпишь нам, устроая спасение рода нашего прещениями и увещаниями, древле чрез пророков, а напоследок – пришествием Христа Твоего. Ты сотворил нас. Ты – Бог наш. Славословим Тебя» (см. [Пс.99](#)).

Когда окончишь славословие, сколько можно от Писания, тогда, вознесши хвалу Богу, со смиренномудрием говори: «Господи, я недостойн стоять пред Тобою, потому что весь я в грехах». Один Бог без греха, а человека нет, который был бы безгрешен. Много согрешая, мы большею частью грехов не замечаем за собою. Поэтому апостол и говорит: «Хотя я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь» ([1Кор.4:4](#)); иначе сказать: много грешу и не замечаю. И святой царь и пророк Давид говорит: «Кто усмотрит погрешности свои?» ([Пс.18:13](#)). Таким образом, ты не солжешь, сказав, что ты весь во грехах. Если же, сознавая за собою грехи, скажешь, что не грешен, то согрешишь. Поэтому говори лучше: «Более всех грешников грешен я». Тогда ты поступишь соответственно заповеди Божией, которая повелевает: «Когда исполните все, повеленное вам, говорите: мы – рабы, ничего не стоящие, потому что сделали (только то), что должны были сделать» ([Лк.17:10](#)). Так всегда ты должен рассуждать: «Я нестоящий». Святой апостол говорит: «По смиренномудрию почитайте один другого высшим себя» ([Флп.2:3](#)). Итак, молись Богу со страхом и смиренномудрием.

Продолжая слово смиренномудрия, говори: «Благодарю Тебя, Господи, что Ты долго терпел моим согрешениям и оставлял меня доселе не наказанным. Я достоин был претерпеть тысячи бед и быть отвергнутым от лица Твоего; но Ты, незлобивый и человеколюбивый, долготерпел мне. Благодарю Тебя, хоть и не имею довольно сил, чтобы благодарить Тебя за долготерпение Твое». А затем, совершив обе части молитвы – славословие и смиренномудрие, проси, чего должно просить, то есть не богатства, не славы земной, не

телесного здоровья. Творец, создавший тебя, заботится Сам о твоём благополучии; Он знает, что полезно каждому: здоровым ли быть или больным. Проси только Царствия Божия. Никто не станет обращаться к царю с просьбой о какой-либо мелочи. И ты мелочной молитвой своей не наводи на себя негодования. Проси только о том, что достойно Царя Бога.

Молясь же о том, что достойно Бога, не отступай, пока не получишь. Ибо этому научает нас Сам Господь, говоря в Евангелии: «Кто-нибудь из вас, имея друга, придет к нему в полночь и скажет ему: друг! дай мне займы три хлеба, ибо друг мой с дороги зашел ко мне, и мне нечего предложить ему, а тот изнутри скажет ему в ответ: не беспокой меня, двери уже заперты, и дети мои со мною на постели; не могу встать и дать тебе. Если, говорю вам, он не встанет и не даст ему по дружбе с ним, то по неотступности его, встав, даст ему, сколько просит» (Лк.11:5–8). Господь этим примером научает нас быть неослабными и ревностными в молитве. Он берет пример с человека и для человека же, чтобы мы научились никогда не терять надежды, чтобы, когда будем просить и не получим, не отставали, пока не получим, если только просим того, что Богу угодно, и чтобы никто не говорил: «Я – грешник и потому не услышан». Для того Господь и говорит, чтобы мы не отчаивались: «Если он не встанет и не даст ему по дружбе с ним, то по неотступности его, встав, даст ему, сколько просит» (Лк.11:8). И хотя бы прошел месяц или год, даже три года и больше, – не отступай, пока не получишь, но проси с верою, непрестанно делая добро.

Часто бывает, что иной из нас в юности заботится о целомудрии. Потом подкрадется соблазн, пробудятся естественные пожелания, ослабеет молитва, к молодости прибавится вино – и целомудрие погибло: человек из одного стал другим. Произошло превращение, потому что человек не противился страсти здравым рассудком. Он должен был вопиять к Богу о помощи, но и со своей стороны должен был сделать все. Ибо если кто предаётся пожеланиям по непостоянству и сам себя выдает врагам, то Бог не помогает ему и не слушает его, потому что он наперед сделал себя

чуждым Богу через грех. Ищущих помощи от Бога никогда не оставляет Божие содействие. Поэтому не надо доводить себя до падения и в таком уже состоянии призывать Божию помощь. К ней должно обращаться тотчас же, когда замечается только еще влечение ко греху. И призывать ее должно не с нерадением, не разбрасываясь мыслями туда и сюда. Кто так просит, тот не получит просимого и только огорчит Владыку. Если и тот, кто стоит и держит речь перед начальником, стоит со страхом, не дозволяя блуждать как внешнему своему оку, так и внутреннему, душевному, то тем более со страхом и трепетом надлежит стоять пред Богом, все мысли устремляя к Нему единому и ни к чему иному. Ибо Он не только, как люди, видит внешнего человека, но прозирает и во внутреннего. Поэтому если будешь стоять пред Богом как надобно и со своей стороны сделаешь все, то не переставай просить, и ты получишь просимое. Если же совесть подскажет тебе, что ты нерадив, если будешь стоять на молитве рассеянно, имея возможность стоять нерассеянно, то не дерзай стоять пред Богом, чтобы молитва твоя не обратилась в грех. А если, изнуренный грехом, ты не имеешь силы молиться сосредоточенно, то не оставляй молитвы, принуждай себя, сколько можешь, и продолжай стоять пред Богом, к Нему устремляя свои мысли. И Бог простит тебе твою рассеянность, потому что не из пренебрежения, а по немощи не имел ты сил стоять пред Богом как надо. Так, принуждая себя ко всякому делу благому, не переставай просить, пока не получишь просимого тобою, и терпеливо толкай в дверь милосердия Божия. "Ибо, – сказано, – всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (Лк.11:10). А ты ведь ничего иного не желаешь получить, как только единого спасения в Боге.

Знаешь ли, как терпеливы были святые? Бог призвал Авраама в юности и, из земли ассирийской переселив его в Палестину, сказал ему: «Дам тебе и потомкам твоим после тебя землю, на которой ты странствуешь» (Быт.17:8); «столько у тебя будет потомков, сколько звезд на небе» (Быт.15:5). Прошло много лет, омертвела в нем природа, кончина была уже при дверях. Но он не сказал: «Господи, Ты обещал мне потомство,

но я и жена моя Сарра уже состарились, и не остается нам надежды на исполнение обетования». Он не сказал и не подумал этого, но пребыл непоколебимым в вере, и хотя был стар по летам, но юна была надежда в нем. Тело приходило в бессилие и внушало отчаяние, но вера подкрепляла и душу и тело. «Тот, Кто дал мне обетование, – размышлял Авраам, – есть Бог и Владыка природы; Он и невозможное сделает возможным, потому что все творит и претворяет, как Ему угодно» (см. [Ам.5:8](#)). И вот, когда природа изнемогла и тело омертвело, тогда ожило обетование Божие. Вот тебе пример. Подражай и ты вере Авраамовой.

А мы помолимся и оставим, попостимся два года и перестанем. Не будем же ослабевать, имея обетование Божие! Ибо Тот, Кто Аврааму обещал умножить потомство его, дал и нам обещание, что просящим даст просимое. Он говорит: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» ([Мф.11:28](#)). Когда ты был далеко от Него, труждающийся и обремененный тяжкою ношей греха, Он призвал тебя, чтобы облегчить от бремени и даровать тебе "покой" ([Мф.11:29](#)). Скажи, ужели ты не уверен в Нем? Если бы мы не захотели дать ответ, то за нас скажет совесть наша. Ибо не не уверенны мы в том, что Он может успокоить нас, но отказываемся взять на себя Его иго, благое и легкое ([Мф.11:29–30](#)), и идти узкими вратами в Царствие Небесное и, напротив, предпочитаем носить бремя грехов, ходить широким путем страстей, сластолюбия и войти широкими вратами «в погибель» ([Мф.7:13](#)).

Скажешь: «Много раз просил я и не получал». Не получал ты, без сомнения, потому, что худо просил: или с неверием, или рассеянно, или того, что не принесло бы тебе истинной пользы. Или же ты не имел настойчивости в своем прошении. В Писании сказано: «Терпением вашим спасайте души ваши» ([Лк.21:19](#)) и: «претерпевший до конца спасется» ([Мф.10:22](#)).

Скажешь: «Бог знает сердце молящихся, для чего же Ему нужно наше прошение?» Действительно, Бог знает, что нам нужно, и все телесное дает нам «обильно для наслаждения» ([1Тим.6:17](#)). Будучи благ, «посылает дождь на праведных и

неправедных» (Мф.5:45). И «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми» (Мф.5:45) еще прежде прошения их (Мф.6:8). Но веры, заслуг, добродетели Царствия Небесного не получишь, если не будешь просить с великим терпением, потому что должно прежде пожелать, а потом стремиться к этому в вере и терпении, употребляя со своей стороны все нужное, так чтобы ничуть не осуждала совесть, что просишь нерадиво или лениво. И тогда получишь, если это угодно Богу: ибо Он лучше тебя знает, что тебе полезно.

Быть может, что Бог медлит даровать тебе просимое, чтобы умудрить тебя в усердии к Нему и чтобы ты ценил как должно дар Божий и, получив его, со страхом хранил дарованное. Ибо каждый старается сохранить все, что приобретается с большим трудом, чтобы, потеряв это, не потерять и великого своего труда, употребленного на приобретение. Итак, не малодушествуй, если не получаешь просимого скоро.

Зная все это, будем всегда благодарными Господу, скоро ли получаем просимое или не скоро, потому что все, что делает Владыка, – все устрояет для нашего спасения. И не будем из малодушия прекращать прошение в молитве. Ибо Господь для того и сказал притчу о вдовице, которая своей неотступностью преклонила беззаконного судию (Лк.18:3–7), чтобы и мы были неотступны в своих прошениях⁶⁶³.

II

Господь сказал: «Все, чего ни попросите в молитве с верою, получите» (Мф.21:22); и еще: «Если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им» (Мф.18:19). Но как же по своей молитве не получали просимого иногда и сами святые, как, например, апостол, сказавший: «Трижды я молил Господа о том, чтобы удалил его от меня» (2Кор.12:8), и не получивший просимого; также Моисей и пророк Иеремия?

Господь наш Иисус Христос говорил в молитве: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф.26:39); и потом прибавил: «впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк.22:42). Значит, прежде всего нам должно знать, что просить в молитве

не всегда можно того, чего желаем. Во всяком случае, мы не умеем просить того, что нам нужно: «Мы не знаем, о чем молиться» (Рим.8:26). Поэтому воссылать прошение должно с великим разумом, сообразуясь с волей Божией. А тем, которых прошения не бывают услышаны, надобно знать, что для них есть потребность или в терпении, или в усилении молитвы, по притче Господней о том, что «должно всегда молиться и не унывать» (Лк.18:1), и по сказанному Господом в другом месте: «по неотступности его, встав, даст ему, сколько просит» (Лк.11:8). Или же есть потребность в исправлении и прилежании, по изреченному Богом к некоторым чрез Пророка, сказавшего: «И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои; и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь» (Ис.1:15, 16). А что и ныне бывают, и даже у многих, «руки, полные крови», нисколько не должно сомневаться верующим в тот суд Божий, какой изречен на получившего повеление возвестить народу и умолчавшего: кровь согрешившего от рук стража взыщется (Иез.33:6). Убеденный, что это истинно и неминуемо, Апостол сказал: «Чист я от крови всех; ибо я не упускал возвещать вам всю волю Божию» (Деян.20:26–27). Если и умолчавший оказывается повинным в крови согрешающих, то что должно сказать о тех, которые соблазняют других тем, что делают, или тем, что говорят? Бывает, что и по недостойнству просящего не исполняется прошение, как было с Давидом, который молился о построении дома Божия и не получил просимого. Пророк Иеремия остался не услышанным из-за греховности тех, о ком молился. Нередко мы, опустив по нерадению удобное время, в которое должно было вознести прошение, оказываемся просящими неблагоприятно и напрасно. Далее, надлежит знать, что есть многие и различные, но нам неведомые причины, по которым Бог или насылает, или попускает искушения, по домостроительству, как было с апостолом, который «трижды молил Господа» (2Кор.12:8) и не был услышан; поэтому иной молитвой и прошением освобождается от обстоятельств и, когда вознесет прошение, бывает услышан, как два слепца в Евангелии и десять прокаженных и многие другие.

Но иной, подпавший искушению, хотя и просит избавить от напасти, но так как ему по суду Божия домостроительства следует терпеть до конца, ибо часто терпением должно достигать той цели, для которой послано искушение, то и не бывает услышан, потому что это не согласуется с целью Божия человеколюбия⁶⁶⁴.

III

Господь сказал: «Когда молишься, войди в комнату свою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему» (Мф.6:6). Что это за *комната*, в которую войти повелевает Господь тому, кто молится?

Смысл заповеди объясняется связью речи: речь обращена к тому, кто страдает недугом человекоугодия. Если кого объемлет этот недуг, то такой человек хорошо делает, если устраняется от посторонних взоров и уединяется, совершая молитву, пока не приобретет навыка не обращать внимания на людские похвалы и взирать только на Бога, по примеру Псалмопевца, сказавшего: «Вот, как очи рабов обращены на руку господ их, как очи рабы – на руку госпожи ее, так очи наши – к Господу Богу нашему, доколе Он помилует нас» (Пс.122:2). Но если кто, по благодати Божией, свободен от недуга человекоугодия, тому нет необходимости скрывать то, что заслуживает похвалы. Этому учит Сам Господь, говоря: «Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф.5:14–16). Такой же смысл заповеди о милосердии и о посте, о которых говорится в том же месте Евангелия, и вообще о всяком деле благочестия⁶⁶⁵.

О покаянии

В покаянии – спасение.

*Слово подвижническое*⁶⁶⁶

Согрешив, должно тотчас же измениться, покаяться и не собирать зло ко злу.

*Толкование на пророка Исаию. Глава 5*⁶⁶⁷

Покаяние требует, чтобы человек сперва возопил в себе и сокрушил сердце свое, потом стал добрым примером для других, а для сего соделал себя слышимым и объявил образ покаяния.

*Толкование на пророка Исаию. Глава 15*⁶⁶⁸

Во всяком случае достодожное покаяние дает твердую надежду на прощение грехов.

*Правила краткие, 58*⁶⁶⁹

Что требуется от кающегося? Кающийся должен прежде всего достигнуть такого настроения, в каком был святой царь Давид, когда говорил: «Ненавижу ложь и гнушаюсь ею» (Пс.118:163); «я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего, я сказал: исповедаю Господу преступления мои» (Пс.31:5). Душа, погрязшая во множестве грехов, должна возненавидеть свою прежнюю греховную жизнь, чувствовать отвращение даже при одном воспоминании о ней. Затем кающийся должен взять себе в наставники мысль о вечном Суде и наказании, понять, что время покаяния есть время слез, словом – должен исполнить то, о чем сказано в шестом⁶⁷⁰ и во многих других псалмах и о чем говорит апостол Павел коринфянам, которые были исполнены скорби ради Господа о грехе другого: «Печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению; ...то самое, что вы опечалились ради Бога, смотрите, какое произвело в вас усердие, какие извинения, какое негодование на виновного, какой страх, какое желание, какую ревность, какое взыскание! По всему вы показали себя чистыми в этом деле» (2Кор.7:10–11). Но не только должно удаляться от греха и скорбеть о согрешающих, как скорбели коринфяне; надлежит вовсе удаляться от

грешников. Это последнее выражено святым Псалмопевцем: «Удалитесь от меня все, делающие беззаконие» (Пс.6:9). Апостол Павел заповедал «с такими даже не есть вместе» (1Кор.5:11). Наконец, кающийся должен принести «плоды, достойные покаяния» (Лк.3:8), должен, как Закхей, совершить в большей мере доброе дело, противоположное содеянному греху.

Что такое плоды, достойные покаяния, которые требуются от кающегося?

Плоды, достойные покаяния, – это противоположные греху дела правды, которые должен совершать кающийся, принося, как сказано в Писании, «плод во всяком деле благом» (Кол.1:10).

Как можно приобрести ненависть к грехам?

Неприятный или печальный конец дела всегда возбуждает ненависть к виновникам такого конца. Поэтому кто несомненно уверится, что грехи являются причиной многих и великих зол, тот непроизвольно и искренно почувствует к ним ненависть, как показал и святой Псалмопевец, говоря: «Ненавижу ложь и гнушаюсь ею» (Пс.118:163).

Иной искренно кается во грехе, желал бы отстать от него, но, покайся, снова и снова впадает в тот же грех. Что ему делать, чтобы отстать от греха?

Если кто, покайся, снова впадет в тот же грех, это признак, что кающийся не очистился от источника своего греха; из этого источника, как от корня, и вырастает опять сам собою грех. Это все равно, если бы кто обрубил ветви или ствол растения, но корень оставил; из оставшегося корня снова появились бы и ствол, и ветви. Подобно этому и желающий очиститься от какого-нибудь греха необходимо должен вырвать у себя самый корень этого греха. Ибо некоторые грехи имеют начало не в самих себе, но рождаются от других грехов. Например, вражда и зависть возникают не сами собою, но произрастают, как от корня, от славолюбия. Ищущий славы от людей входит в соревнование с имеющим уже такую славу или же завидует тому, кого прославляют более, нежели его. Поэтому если кто признает себя грешным во вражде или зависти и

покается, но потом опять впадет в тот же грех, то пусть знает, что в душе он недугует основным или коренным грехом зависти и вражды, то есть славолубием. И ему следует заняться врачеванием недуга славолубия посредством смиренномудрия. То же и при каждом из подобных случаев.

Позволительно ли впадать в отчаяние тому, кто после покаяния опять оказывается во множестве грехов? И до какой степени можно надеяться на Божие человеколюбие к кающимся?

Если бы сравнить, с одной стороны, множество щедрот Божиих и величие Божией к нам милости, а с другой стороны – множество и великость наших грехов, то в самом деле должно бы впасть в отчаяние. Но так как грехи, само собою разумеется, и мере подлежат, и исчислены быть могут, а милосердие Божие измерить и щедроты Божии счесть невозможно, то не следует отчаиваться, а должно в разумении преклоняться пред величием Божией милости и покаяться во грехах, ибо, по слову апостола, мы имеем «прощение грехов в крови Христовой» (Еф.1:7). А что не должно отчаиваться, этому мы научаемся из притчи Господа нашего Иисуса Христа о сыне, взявшем отцово имение и растратившем его на греховные дела. Вспомним, каким радостным празднеством встречено было покаяние блудного сына (Лк.15)! И чрез Пророка еще Бог говорил: «Если будут грехи ваши, как багряное, – как снег убелю; если будут красны, как пурпур, – как волну убелю» (Ис.1:18). Впрочем, не следует забывать, что эти слова тогда только действительны, когда образ покаяния бывает достойный, когда кающийся действительно получает отвращение к грехам и когда приносит плоды, достойные покаяния.

Необходимы ли для кающегося добрые дела, противоположные грехам, или, может быть, довольно для него одного покаяния для оправдания пред Богом?

Бог, ниспослав едиnorodного Сына Своего для очищения нас от грехов, со Своей стороны, предварительно, отпустил грехи всем. Но как у Бога «милость и суд» (Пс.100:1), по слову Псалмопевца, и Бог «милосерд и праведен» (Пс.111:4), то необходимо, чтобы нами самими было исполнено то, что

пророками и апостолами сказано о способах покаяния, чтобы в отпущении грехов исполнились и суд Божией правды, и милосердие Божие.

Господь сказал: «Подавайте милостыню из того, что у вас есть; тогда все будет у вас чисто» (Лк.11:41). Неужели, сколько бы кто ни грешил, получит через милостыню совершенное очищение?

Самый порядок речи предложенного места Евангелия объясняет смысл приведенного выражения. Прежде Господь сказал фарисеям: «Внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства» (Лк.11:39). Потом прибавил: «Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть, тогда все будет у вас чисто». "Все" – то есть все то, что грабим и лихоимствуем, греша и лукавствуя. Это же выражает и Закхей, сказавший: «Господи! Половину имущества моего я отдам нищим, и если кого чем обидел, воздам вчетверо» (Лк.19:8). Итак, "все" – это такие грехи, которые могут быть отплачены и за которые можно воздать в несколько раз больше; они очищаются таким способом. И таким способом, прибавлю, не самым по себе достаточным для очищения, но предварительно имеющим нужду в Божием милосердии и в крови Христовой, которою «имеем искупление» и от всех других грехов (Еф.1:7), творя за всякий грех «плоды, достойные покаяния» (Лк.3:8).

Как следует относиться к тому, кто на словах исповедует, что кается, а на деле не исправляется в своем грехе?

О таком человеке сказано: «Если он говорит и нежным голосом, не верь ему, потому что семь мерзостей в сердце его» (Притч.26:25). И в другом месте сказано: «Глупый повторяет глупость свою» (Притч.26:11).

Как следует относиться к искренно кающемуся?

Так, как научил Господь в притче: хозяин, нашедший пропавшую овцу, возьмет ее на плечи свои с радостью и, пришед домой, «созовет друзей и соседей и скажет им: порадуйтесь со мною, я нашел мою пропавшую овцу» (Лк.15:6).

Как следует относиться к нераскаянному грешнику?

Господь повелел: «Если и Церкви не послушает, то да будет он тебе как язычник и мытарь» (Мф.18:17). Апостол учит: «Завещаем вам... удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно, а не по преданию, принятому от нас» (2Фес.3:6).

Каким образом душа может приобретать уверенность, что она очищается от грехов?

Такая уверенность приобретается тогда, когда кто почувствует в себе настроение святого царя Давида, который говорил: «Ненавижу ложь и гнушаюсь ею» (Пс.118:163); когда кто приметит, что на нем исполнилось заповеданное апостолом, сказавшим: «Умертвите земные члены ваши: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любостяжание, которое есть идолослужение, за которые гнев Божий грядет» (Кол.3:5–6); когда кто может сказать о себе: «Сердце развращенное будет удалено от меня, злого я не буду знать» (Пс.100:4); когда кто достигнет такого настроения, что к согрешающим будет чувствовать, как святые, нежное сострадание, подобно святому Давиду, сказавшему: «Вижу отступников и сокрушаюсь, ибо они не хранят слова Твоего» (Пс.118:158), или подобно апостолу, свидетельствовавшему о себе: «Кто изнемогает, с кем и я не изнемогал? кто соблазняется, за кого бы я не воспламенился?» (2Кор.11:29). Поистине, душа больше тела. Если всякой телесной нечистоты мы гнушаемся, если вид всякого страдания тела или даже умысел причинить такое страдание производит в нас печаль и скорбь, то тем более свойственно любящему Бога и ближнего чувствовать в отношении к грешникам то, о чем сказано выше, когда он видит, что душу согрешающих как бы изъязвляют и пожирают звери и она как бы покрывается гноем и гнилью. Святой царь Давид сказал: «Беззакония мои превысили голову мою, как тяжелое бремя, отяготели на мне, смердят, гноятся раны мои от безумия моего; я согбен и совсем поник, весь день сетуя хожу» (Пс.37:5–7). И апостол говорил: «Жало смерти – грех» (1Кор.15:56). И вот если кто заметит, что душа его при своих собственных или при чужих грехах приходит именно в такое настроение, тогда да будет он уверен, что он очищается от греха.

Чем знаменуется обращение души к Богу?

Когда душа несомненно уверится в очищении от грехов кровью Христовой, по величию милости и по множеству щедрот Божиих, согласно слову Господню: «Если будут грехи ваши, как багряное, – как снег убелю; если будут красны, как пурпур, – как волну убелю» (Ис.1:18), тогда, получив способность и силу благоугождения Богу, говорит она: «Вечером водворяется плач, а наутро радость; Ты обратил сетование мое в ликование, снял с меня вретище и препоясал веселием, да славит Тебя душа моя и да не умолкает, Господи Боже мой, буду славить Тебя вечно» (Пс.29:6, 12–13). И таким образом приступив к Богу, поет Ему: «Превознесу Тебя, Господи, что Ты поднял меня и не дал моим врагам восторжествовать надо мною» (Пс.29:2)⁶⁷¹.

Воздержание

Служителям Божия слова и обязанным иметь попечение о людях следует всеми мерами воздерживаться от того, что омрачает дух.

Толкование на пророка Исаию. Глава 5⁶⁷²

Люби воздержание.

Письмо 42⁶⁷³

Подвизающийся воздерживается во всем.

Письмо 22⁶⁷⁴

I

Что воздержание необходимо, это ясно, во-первых, из того, что апостол Павел причисляет воздержание к плодам духовным (Гал.5:22–23). Во-вторых, по слову апостола Павла, через воздержание достигается непорочность служения. Именно, апостол говорит: «Мы никому ни в чем не полагаем преткновения, чтобы не было порицаемо служение, но во всем являем себя как служители Божии, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, в трудах, в бдениях, в посте, в чистоте» (2Кор.6:3–6). В другом месте апостол говорит, что он «много раз был... в изнурении, ...голоде и жажде» (2Кор.11:26–27). По слову апостола, «все подвижники воздерживаются от всего» (1Кор.9:25). Умерщвление страстей и порабощение плоти ни через что не достигается так успешно, как через воздержание. Мятежность юности и губительная буря страстей сдерживаются воздержанием, как бы некоторою уздой. Поэтому апостол и увещевает нас: «Попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим.13:14), и говорит о сластолюбивой, что она «заживо умерла» (1Тим.5:6). Наконец, и пример роскоши богача в евангельской притче ясно показывает нам необходимость воздержания, чтобы, в противном случае, не услышать нам того, что услышал богач: «Вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь» (Лк.16:25).

Как губительна невоздержанность, это показал тот же апостол Павел, причислив ее к признакам отступления. Апостол говорит: «В последние дни наступят времена тяжкие, ибо люди будут самолюбивы», и затем, перечислив многие виды порочных людей, говорит: «клеветники, невоздержны» (2Тим.3:1–3). И Исав обвинен в невоздержности, как в величайшем из пороков, когда за снесь отдал право первородства. И первое грехопадение произошло вследствие невоздержности.

Все святые отличались воздержанием. Жизнь святых и пример Самого Господа в пришествие Его во плоти обязывают нас к воздержанию. Моисей через долговременное пребывание в посте и молитве удостоился принять закон и слышать слова Божии (Исх.33:11). Илия тогда сподобился явления Божия, когда преуспел в воздержании. А Даниил когда удостоен был откровения – не после ли двадцати дней поста? Не чрез воздержание ли три отрока угасили силу огня? Вся жизнь Иоанна Крестителя была воздержанием. Воздержанием и Господь начал Свое служение.

Что же такое воздержание?

Воздержание вовсе не есть совершенное удержание себя от пищи: это было бы насильственное разрушение жизни; ничуть не должно так поступать, чтобы удержанием от пищи расслабить естественную силу плоти и привести ее в состояние совершенного бездействия так, чтобы она от чрезмерного ослабления дошла до неспособности к важнейшим подвигам и невозможности следовать за духом; и апостол осуждает «изнурение тела» (Кол.2:23). Воздержание есть удержание себя от наслаждений плоти в целях благочестия, для низложения плотского мудрования. Воздержание соблюдать, конечно, надлежит и в пище, по мере силы каждого, так, чтобы не останавливаться на том, что ниже силы, какая есть в человеке, но и не пытаться превысить силу; воздержание в пище обуздывает похоть плоти. Но подвиг воздержания касается не одного наслаждения пищею. Чем бы ни наслаждались живущие в страстях, от всего этого стремящимся преуспевать в благочестии необходимо воздерживаться. Поэтому истинно воздержный не будет побеждать чрево и в то же время

подчиняться страсти славы человеческой; не будет преодолевать постыдную похоть и в то же время впадать в порабощение богатству или иной какой недостойной страсти, например – гневу, унынию и вообще тому, чему обыкновенно порабощаются души, не просвещенные светом познания Христова. Как все заповеди одна с другой тесно связаны, так что невозможно преуспеть в одной, не преуспевая в другой, то же самое или еще гораздо более должно сказать и о воздержании. Воздержный относительно славы смиренномудр, воздержный относительно имущества исполняет евангельскую заповедь о нестяжательности и так далее. Строгий закон воздержания определяет языку – меру, очам – пределы, ушам – слух непытливый. Кто не соблюдает этих границ, тот не обладает воздержанием. Истинно воздержный стоит выше всякой страсти, он твердо и неослабно настроен против увлечения каким бы то ни было греховным наслаждением.

II

Итак, воздержание есть истребление греха, удаление от страстей, ограничение тела в его греховных движениях и пожеланиях. Воздержание дает начало духовной жизни, содействует получению вечных благ, уничтожая жало греховного сластолюбия. Ибо сластолюбие – великая приманка ко злу: из-за него люди всего более впадают в прегрешения. Оно, как уда рыбу, уловляет всякую душу на смерть. Воздержание, изгоняя обольщения и негу сластолюбия, является надежным убежищем от грехов.

Как много пользы уже только видеть воздержного! Он едва и только слегка прикасается к необходимому для жизни, как бы исполняя обременительную службу природе, скупает временем, употребляемым на это, и тотчас убегает из-за стола к занятию делами. Думаю, что человека, не привыкшего к воздержанию, никакое слово не может так пленить и повлиять на перемену в нем, как одна встреча с воздержным. И это-то, кажется, и значит есть и пить во славу Божию (1Кор.10:31), так чтобы и за столом светились добрые наши дела к прославлению Отца нашего, Который на небесах (Мф.5:16).

III

Должно быть принято правилом, что для господства над собственной плотью подвижникам благочестия необходимо воздержание, потому что «все подвижники воздерживаются от всего» (1Кор.9:25). Бывают случаи, когда надо воздерживаться даже от дозволенного и необходимого, если такое воздержание направлено к пользе братьев наших. Так, апостол говорит: «Если пища соблазняет брата моего, не буду есть мяса вовек» (1Кор.8:13). Имея право «жить от благовествования», апостол не пользовался этим правом, «дабы не поставить какой преграды благовествованию Христову» (1Кор.9:14,12). Но, чтобы не совпасть с врагами Божиими, сожженными в своей совести и потому удаляющимися от брашен⁶⁷⁵, которые «Бог сотворил, дабы верные... вкушали с благодарением» (1Тим.4:2–3), надлежит, когда выпадет случай, ко всему прикасаться, чтобы показать окружающим, что «для чистых все чисто» (Тит.1:15), что «всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою» (1Тим.4:4–5). В таких случаях надлежит соблюдать воздержание в том, чтобы пользоваться лишь, сообразно потребности, только малоценным и необходимым для жизни, избегая вреда пресыщения, а от служащего к наслаждению вовсе удерживаться. Ибо таким образом и подсечем страсть сластолюбивых, и уврачуем, сколько от нас зависит, сожженных в своей совести, а себя с обеих сторон избавим от подозрения. Сказано: «Для чего моей свободе быть судимою чужою совестью» (1Кор.10:29)? Воздержание показывает, что человек соумер Христу и умертвил «земные члены» свои (Кол.3:5). И мы знаем, что воздержание – мать целомудрия, подательница здоровья и успешно устраняет препятствия к плодоношению добрых дел о Христе, тогда как, по слову Господню, «забота века сего», удовольствия жизни и разные вожделения «заглушают слово, и оно бывает бесплодно» (Мф.13:22). От воздержания и демоны бегут. Сам Господь научил нас, что «сей род изгоняется только молитвою и постом» (Мф.17:21).

IV

Мера воздержания в отношении к страстям души одна: совершенное отчуждение от всего, что ведет к губительному наслаждению. А в отношении яств – так как у каждого есть свои различные потребности соответственно возрасту, занятиям, состоянию тела, то и мера, и способы воздержания различны. Невозможно подвести под одно правило всех. Но общей целью должно быть ограничение удовлетворением потребности. Переполнять и обременять себя пищей губительно. Господь сказал: «Горе вам, пресыщенные ныне» (Лк.6:25). Чрез пресыщение и самое тело делается неспособным к деятельности, склонным ко сну и легко поддающимся всяческим повреждениям. Поэтому, избегая порочной неумеренности в наслаждении, целью надлежит иметь не то, чтобы вкушать в удовольствие, а то, чтобы вкушать сообразно потребности для поддержания жизни; ибо быть рабом наслаждений не что иное значит, как свое чрево делать богом (ср. Флп.3:10). Так как тело наше, постоянно истощающееся и рассеиваемое, требует пополнения (почему и естественна потребность в пище), то прямой закон употребления яств требует пополнять опустевшее для поддержания жизни и только. Таким образом, самым лучшим правилом воздержания в пище должно быть следующее: не должно стремиться ни к разнеживанию, ни к ослаблению плоти, но должно избегать неумеренности и в том, и в другом, чтобы плоть, утучнев, не мятежничала и, став болезненной, не лишилась сил к исполнению заповедей.

Поэтому чем без больших хлопот удовлетворяется потребность, то и должно употреблять в пищу. Этому научил нас Сам Господь тем, что наплатил утружденный народ для того, чтобы люди «не ослабели в дороге» (Мф.15:32). Он мог увеличить чудо в пустыне дарованием яств роскошных, но подал только простую, неизысканную пищу: хлебы были ячменные и к хлебу – кусок рыбы. А о питье и не упомянул, когда было естественное питье – достаточная к удовлетворению потребности всех вода. Вода и должна служить для всех питием, разве кому по болезни такое питье вредно; тогда оно не

должно быть им употребляемо, по совету апостола Павла к Тимофею (1Тим.5:23). И ото всего, что приносит вред, должно воздерживаться. Ибо несообразно будет принимать яства ради поддержания тела и той же самой пищей вредить телу и препятствовать ему в служении заповеди. Во всяком же случае надлежит предпочитать то, что легче достать, чтобы под предлогом воздержания не хлопотать нам о яствах, более любимых и дорогих, приправлять их дорого стоящими пряностями. Но должно избирать то, что в той или другой стране можно найти, что дешево и идет в употребление народу, а из привозного пользоваться только самым необходимым для жизни, например елеем и тому подобным, и еще что нужно для необходимого утешения болящим, если можно это добыть без особенных поисков, хлопот и затруднений⁶⁷⁶.

Молчание

Богодухновенное Писание учит нас, что молчание оценивается по времени и по лицу. По времени, когда, например, говорится: «Разумный безмолвствует в это время, ибо злое это время» (Ам.5:13); и еще: «Буду обуздывать уста мои, доколе нечестивый предо мною» (Пс.38:2). По лицу, когда, например, как пишет апостол: «Если другому из сидящих будет откровение, то первый молчи» (1Кор.14:30); и еще: «Жены ваши в церквах да молчат» (1Кор.14:34). А иногда невоздержанным на язык и не способным соблюдать правило «никакое гнилое слово да не исходит из уст ваших, а только доброе для назидания в вере» (Еф.4:29) необходимо совершенное молчание, пока в нем не уврачуются от своего недуга – опрометчивости в словах – и не будут в состоянии на досуге узнать, когда и что и как должно говорить, дабы сказанное «доставляло благодать слушающим» (Еф.4:29)⁶⁷⁷.

Должно ли соблюдать молчание относительно тех, которые грешат?

Что не должно, это явно из повелений Господа, сказавшего в Ветхом Завете: «Обличи ближнего твоего, и не понесешь за него греха» (Лев.19:17); и в Евангелии: «Если согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним: если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего. Если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово. Если же не послушает их, скажи Церкви; а если и Церкви не послушает, то да будет он тебе как язычник и мытарь» (Мф.18:15–17). И как велико осуждение за грех умолчания, можно познать, во-первых, из изречения Господа, сказавшего вообще: «Не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем» (Ин.3:36), а потом из повествований, содержащихся в Ветхом и Новом Завете. Вот за то, что Ахан украл «слиток золота и одежду», гнев Господень был на всем народе, хотя народ и не знал ни согрешившего, ни греха, доколе не был открыт Ахан, который и потерпел со всеми своими страшную

гибель (Нав.7). А Илий хотя и не молчал пред своими сынами, которые были «люди негодные» (1Цар.2:12), но многократно увещевал их и говорил: «Нет, дети мои, не хороша молва, которую я слышу о вас» (1Цар.2:24), и много раз доказывал преступность греха и неизбежность суда, однако же как не вполне наказал и не обнаружил в отношении к ним надлежащей ревности, то вызвал такой гнев Божий, что и народ истреблен был вместе с его сыновьями, и самый кивот взят иноплемениками, и, сверх того, сам жалким образом окончил жизнь. Если же такой гнев Божий возгорелся на людей, не принимавших участия в грехе, даже препятствовавших и свидетельствовавших о грехе, но недостаточно деятельных в отношении к согрешавшим, то что сказать о тех, которые знают и молчат? Такие, если не исполняют того, что внушил апостол Павел коринфянам, сказав: почему «вы возгордились, вместо того, чтобы лучше плакать, дабы изъят был из среды вас сделавший такое дело» (1Кор.5:2), и что впоследствии сам засвидетельствовал о них, написав: «Ибо то самое, что вы опечалились ради Бога, смотрите, какое произвело в вас усердие, какие извинения, какое негодование на виновного, какой страх, какое желание, какую ревность, какое взыскание. По всему вы показали себя чистыми в этом деле» (2Кор.7:11), то, совершенно несомненно, и ныне все находятся в опасности подвергнуться той же гибели или еще и более горестной, потому что в сравнении с отвергшим закон Моисеев хуже тот, кто отвергает Господа и дерзает на одно и то же с прежде согрешившим и осужденным. Ибо «если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха», который сделал подобный грех, «в семьдесят раз всемеро» (Быт.4:24)⁶⁷⁸.

Как можно узнать, ревность ли о Боге подвигает против согрешающего брата или гнев на него?

Если кто по поводу всякого согрешения переживает в себе сказанное в Писании: «Ревность моя снедает меня, потому что мои враги забыли слова Твои» (Пс.118:139), то явно, что это ревность по Боге. Впрочем, и здесь к созиданию веры нужна благоразумная осторожность. А если в душе не появится наперед такое настроение и не оно приведет ее в движение, то

и самое движение становится беспорядочно, и цель богочестия ни в чем не сохраняется⁶⁷⁹.

Незлобие

Апостол Павел говорит: «Злословят нас, мы благословляем... хулят нас, мы молим» (1Кор.4:12–13). Апостол здесь своим примером вообще учит нас относиться ко всем с незлобием и поступающим с нами лукаво воздавать добром, так чтобы это соблюдалось не в отношении только к злословящему, но и в отношении ко всякому, поступающему лукаво, во исполнение сказанного: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим.12:21)⁶⁸⁰.

Какое подлинно величественное, дивное и почти превышающее человеческую природу зрелище, когда человек, которого много злословят, а иногда и наносят удар в лицо и подвергают многим другим оскорблениям, не воспламеняется гневом, не поднимается на месть, но остается кротким и безгневным и молится за обидчика, чтобы прощен ему был содеянный им грех и чтобы он удостоился впоследствии милости Божией и перестал быть обидчиком! А мы большею частью гонимся за отмщением: не только воздаем равною мерою, но мстим с избытком, раздражаемся не только когда нас оскорбляют, но и когда не оказывают нам почтения; признаем врагами своими и тех, которые оказывают нам чести менее чем сколько мы сами признаем себя достойными⁶⁸¹.

Прощение

Что значат слова: «Сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня?» ([Мф.18:21](#)). И какие грехи нам предоставлено прощать?

Власть прощать дана не в безусловном смысле, но в зависимости от послушания и согласия кающегося с тем, кто заботится о душе его. Ибо о таковых написано: «Если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного» ([Мф.18:19](#)). О том же, какие грехи прощать, не должно и спрашивать, потому что Новый Завет не дал нам никакого их обозначения, но возвещает вообще отпущение всякого греха кающимся как должно, тем более что Господь от Своего лица обещал о всяком деле⁶⁸².

Нерассеянность

Как может кто-либо достигнуть нерассеянности в молитве?

Может этого достигнуть, когда не будет сомневаться, что Бог пред его очами. Ибо если тот, кто видит пред собою начальника и беседует с ним, нерассеянным имеет свой взор, то насколько более будет молящийся Богу иметь ум нерассеянным пред Испытующим сердца и утробы, исполняя сказанное в Писании: «Воздевая чистые руки без гнева и сомнения» (1Тим.2:8).

Возможно ли достигнуть нерассеянности во всем и во всякое время и как возможно этого достигнуть?

Что достигнуть этого возможно, показал нам Псалмопевец, сказавший: «Очи мои всегда ко Господу» (Пс.24:15) и: «Всегда видел я пред собою Господа, ибо Он одесную меня; не поколеблюсь» (Пс.15:8). А возможно этого достигнуть, если не будем давать душе времени быть праздною от размышлений о Боге и о Божиих делах и дарах, также от исповедания и благодарения за все⁶⁸³.

Нестяжательность

Господь повелевает не заботиться о том, «что нам есть, или что пить, или во что одеться» (Мф.6:31). До какого же предела простирается эта заповедь и как выполняется?

Заповедь эта простирается «даже до смерти», как и всякая заповедь, потому что Господь был «послушным даже до смерти» (Флп.2:8). А выполнена может быть она при твердой вере в Бога. Ибо Господь, запретив заботу, прибавляет обетование: «Потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом» (Мф.6:32), прежде, нежели вы попросите у Него. Такую именно веру имел апостол Павел, который говорит: «Имели приговор к смерти, для того, чтобы надеяться не на самих себя, но на Бога, воскрешающего мертвых» (2Кор.1:9), то есть по душевной решимости и готовности ежедневно умирал, но Божиим благоволением был сохраняем. Посему с дерзновением и говорил: «Нас почитают умершими, но вот мы живы» (2Кор.6:9). Если человек охвачен пламенным рвением и ненасытимым желанием к выполнению заповедей Господних, то у него уже нет и досуга рассеиваться заботой о телесных потребностях⁶⁸⁴.

В рассуждении нестяжательности назначена нам та мера, что каждый должен ограничиваться в приобретении собственности последним хитоном. Иоанн Креститель говорил: «У кого две одежды, тот дай неимущему» (Лк.3:11). И Господь запретил Своим ученикам иметь две одежды (Мф.10:10) и к этому еще прибавил: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим» (Мф.19:21). Сюда же относится и притча о бисере: купец, «нашедший одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее» (Мф.13:46)⁶⁸⁵.

Непорочность

Непорочность понимаем двояко. Или это есть отчуждение от греха, достигаемое при помощи разума, или это есть неизведание еще зла. В первом случае непорочность достигается, когда долгим старанием о добре и упражнением в нем как бы подсекаем в себе некий корень зла. Во втором случае непорочность бывает вследствие незнакомства на опыте с пороками, часто по молодости или же по роду жизни. Например, дитя не знает гордости, притворства, плутовства; или люди, живущие в деревне, незнакомы с торговыми обманами или судебными кляузами. Таких тоже называем непорочными, но не потому, что они по своей воле далеки от порока, а потому, что не привелось им на опыте изведать зла.

Непорочный в истинном смысле слова упражнением в добродетели изгоняет из своей души всякое лукавство и удостоивается наследия благ, потому что «Господь... ходящих в непорочности не лишает благ» (Пс.83:12). Он с уверенностью скажет: «Рассуди меня, Господи, ибо я ходил в непорочности моей» (Пс.25:1); и еще: «Суди меня, Господи, по правде моей и по непорочности моей во мне» (Пс.7:9). Характеризуют непорочного простота нрава, благородство, безыскусственность⁶⁸⁶.

«Святыня»

«Святыня» (о которой говорит апостол Павел в Послании к коринфянам (2Кор.7:1)) есть всецелое посвящение себя Богу, непоколебимое во все время и при всяком случае и состоящее в старании и заботе угодить Богу; ибо поврежденное отменяется от приношений Богу и однажды принесенное Ему обращать в общее и человеческое употребление нечестиво и дерзновенно⁶⁸⁷.

Разумение

Какого разумения мы обязаны просить себе у Бога и как можем стать достойными получить его?

Об этом разумении узнаем от Самого Бога через Пророка, который говорит: «Да не хвалится мудрый мудростью своею, да не хвалится сильный силою своею, да не хвалится богатый богатством своим; но хвалящийся хвались тем, что разумеет и знает Господа» (Иер.9:23–24). Узнаем и через апостола, который сказал: «Познавайте, что есть воля Божия» (Еф.5:17). Можем же этого удостоиться, если исполним сказанное в Писании: «Остановитесь и познайте, что Я – Бог» (Пс.45:11), и если уверуем, что истинно всякое слово Божие⁶⁸⁸.

Мудрость

Так как истинная премудрость есть Христос (1Кор.1:24), то мудрым называется усовершенствовавшийся чрез общение со Христом.

Толкование на пророка Исаию. Глава 5⁶⁸⁹

Мудрость есть одна из основных добродетелей, обладая которой мы знаем, что добро, что зло и что безразлично.

Но как же засвидетельствовано, что змей был мудрейший всех зверей (Быт.3:1)?⁶⁹⁰ И еще Господь говорит: «Будьте мудры, как змии» (Мф.10:16). И «управитель неверный» назван мудрым (Лк.16:8)⁶⁹¹. Не видно ли из этого, что слово «мудрость» употребляется в разных смыслах? В одном смысле она есть охранение собственной своей пользы со вредом ближнему; такова мудрость змеи, берегущей свою голову. Есть еще некая изворотливость, которая скоро находит то, что полезно, и овладевает людьми простодушными; такова мудрость неверного управителя (Лк.16:1–8). Истинная же мудрость есть распознавание того, что должно делать и чего делать не должно. Кто обладает ею, тот никогда не отступит от дел добродетели и никогда не проникнется пагубой порока.

Поэтому разумевающий мудрость знает, кто лжеумствователи и обманщики и кто внушает лучшие правила относительно того, что должно делать в жизни. Он, как искусный купец, удержит у себя все доброе, а от злого удержится сам. Эта-то мудрость помогает создающему дом свой положить основание его на камне, то есть опереться на веру во Христа и оставаться незыблемым при дожде, ветре и устремлениях речных (Мф.7:24–25). Ибо этими последними словами Господь изобразил нам в притче непоколебимость в искушениях как от людей, так и посылаемых свыше. Он же учит не нерадеть о необходимом, но заблаговременно запастись [необходимыми запасами для] жизни и с готовностью сердца ожидать пришествия Жениха. Ибо сказано, что мудрые девы, так как имели в светильниках запас елея, вошли вместе с Женихом в чертог, а неразумные вследствие неготовности своей лишены радости брачного чертога (Мф.25:1–12)⁶⁹².

Правда

Правды избегают несправедливые, как больные глазами избегают солнца.

Толкование на пророка Исаию. Глава 3⁶⁹³

Истинная правда есть Христос.

Толкование на начало Книги Притчей⁶⁹⁴

Правда есть навык воздавать за все по достоинству. Достигнуть этого трудно, потому что одни по недостатку разума не могут дознать, как воздать каждому соответственное, а другие нарушают справедливость, покоряясь человеческим страстям, когда бедных презирают, а сильных обидчиков не обличают. Многие, ища похвалы людской, притворно хвалят равенство и правду на словах, а на деле предпочитают неправду и любостыжательность.

Есть правда, собственно в нас находящаяся, именно: воздаяние каждому соответственного; и хотя мы не достигаем этого в точности, однако же, поступая с искренним, правдивым расположением, не уклоняемся далеко в сторону. Есть еще правда, постигающая нас с небес, от праведного Судии, – правда то исправляющая, то награждающая, не всегда для нас понятная. Уразуметь правду истинную есть подлинно дело великого ума и совершеннейшего сердца⁶⁹⁵.

Благодарность

Надобно благодарить Бога, когда подает Он нам блага, и не терять терпения, когда не ущедряет нас ими.

Письмо 1⁶⁹⁶

Если оказано нам кем-либо благодеяние, то как можем и Господу воздавать должное благодарение, чистое и всецелое, и пред благодетелем свидетельствовать свою благодарность разумно, не убавляя и не превышая меры?

Достигнуть этого можем, если будем твердо верить, что Бог – Начальник и Совершитель всякого блага, а того, кто нам оказал услугу, будем считать исполнителем Божия благодеяния⁶⁹⁷.

Послушание

Награда за послушание выше награды за воздержание.

*3-е слово о подвижничестве*⁶⁹⁸

Послушание Богу предпочтительнее всего.

*Правила пространные, 12*⁶⁹⁹

Такова мера послушания, что оно должно простираться даже до смерти.

*Правила краткие, 119*⁷⁰⁰

Послушного да увеселяет надежда славы.

*Правила пространные, 29*⁷⁰¹

Так как Господь заповедал: «Кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (Мф.5:41), и апостол Павел учит повиноваться «друг другу в страхе Божием» (Еф.5:21), то неужели всем должно оказывать послушание и во всем, что бы ни было приказано?

Различие дающих приказание несколько не позволяет принимающим приказание нарушать послушание, ибо Моисей не преслушал Иофора, который посоветовал ему доброе. Но так как есть немалая разница в том, что приказывается (потому что иное противно заповеди Господней, или нарушает ее, или каким бы то ни было образом искажает примесью запрещенного, а другое согласно с заповедью; иное же хотя представляется и несогласным, но содействует ей и служит ей некоторым пособием), то необходимо помнить слова апостола, сказавшего: «Пророчества не унижайте, все испытывайте, хорошего держитесь, удерживайтесь от всякого рода зла» (1Фес.5:20–22). И еще: «Ниспровергаем замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия, и пленяем всякое помышление в послушание Христу» (2Кор.10:4–5). Итак, если мы получаем приказание о чем-нибудь согласном с заповедью или содействующем ей, то надлежит принимать его со всем усердием и старанием, как волю Божию, по слову Писания – «снисходя друг другу любовью» (Еф.4:2) Христовой. Когда же кто-нибудь приказывает нам что-нибудь противное Господней заповеди, нарушающее ее или искажающее, тогда следует ему

сказать: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человеку» (Деян.5:29), помня слова Господни: «За чужим не идут, но бегут от него, потому что не знают чужого голоса» (Ин.10:5), и слова апостола, который ради нашего обережения решился коснуться и самих Ангелов, сказав: «Если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал.1:8). Из этого научаемся, что если бы даже и весьма был близок или необычайно известен противодействующий заповеданному Господом или советующий делать запрещенное Им, то всякий из любящих Господа должен избегать такого человека и гнушаться им.

Оказывать послушание друг другу мы должны, как рабы владыкам, по заповеданному Господом: «Кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою» (Мк.10:43) и «из всех последним» (Мк.9:35). К этому Господь прибавляет еще более убедительное: «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить» (Мк.10:45). И апостол говорит: "Любовью духа служите друг другу» (Гал.5:13).

В какой мере должно оказывать послушание, по правилу благоугождения Богу, показал апостол, представив нам в пример послушание Господа, Который был «послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп.2:8). А перед этим апостол сказал: «В вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Флп.2:5)⁷⁰²

Труд

Если, по слову Господню, не должно прилагать заботы о необходимом для жизни (Мф.6:25,31) и имеется повеление Господа: «Старайтесь не о пище тленной» (Ин.6:27), то не лишнее ли дело – работать?

Сам Господь в обоих случаях объяснил Свое повеление. Ибо, запретив домогаться потребного для жизни, когда сказал: «Не заботьтесь, что вам есть и что пить и во что одеться: потому что всего этого ищут язычники» (Мф.6:25,31,32), прибавил заповедь: «Ищите прежде Царства Божия и правды Его» (Мф.6:33). А как должно искать, открыл на примере удостоенных Царства Божия. Далее: запретив стараться «о пище тленной», Господь научил искать «пищи, пребывающей в жизнь вечную» (Ин.6:27). Что же это за пища, Сам Господь открыл в другом месте, сказав: «Моя пища есть творить волю пославшего Меня Отца» (Ин.4:34). Если воля Божия состоит в том, чтобы напитать алчущего, напоить жаждущего, одеть нагого, то совершенно необходимо подражать апостолу Павлу, который говорит: «Во всем показал я вам, что, так трудясь, надо поддерживать слабых» (Деян.20:35), и повиноваться его учению: «Трудись, делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся» (Еф.4:28). Следовательно, если так это заповедано нам Господом в Евангелии и через апостола, то явно, что хлопотать и работать ради себя запрещается совершенно, но ради потребности ближнего, по заповеди Господней, хлопотать и работать надобно с великим усердием, особенно потому, что Господь заботу о посвятивших себя Ему принимает за заботу о Себе Самом и обещает за нее Царствие Небесное⁷⁰³.

Пост

Святой апостол Павел, научая нас подвигам добродетели, внушает пребывать «часто в посте» (2Кор.11:27). Поститься, когда по правилам благочестия положен пост, каждому необходимо. Но всякий подвиг добродетели, если исполняется без желания и усердия, не приносит надлежащей пользы. Господь сказал: «Блаженны алчущие и жаждущие правды» (Мф.5:6). Поэтому кто хотя и постится, но постится неохотно, тот не имеет заслуги.

Правила краткие, 130⁷⁰⁴

Похвально ли устанавливать для себя воздержание от какого-либо рода пищи или питья по собственному усмотрению?

Господь сказал: «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин.6:38). Всякое решение собственной воли небезопасно. Святой царь и пророк Давид, отвергая собственные желания, «клялся хранить праведные суды Божии» (Пс.118:106).

Правила краткие, 137⁷⁰⁵

Продолжительный пост делает человека малосильным при работе. Что лучше: сократить ли дело ради поста или пост ради дела?

Непременно надо и пост содержать, и крепость тела поддерживать пищей в меру. Когда требуется выполнить заповедь Божию о посте, тогда надо поститься, а когда требуется выполнить заповедь же Божию о вкушении пищи для подкрепления тела, надо вкушать пищу, но не уподобляться в последнем случае чревоугодникам, а поступать, как прилично Божиим работникам. Надо соблюдать наставление апостола: «Едите ли, пьете ли или иное что делаете, все делайте во славу Божию» (1Кор.10:31).

Правила краткие, 139⁷⁰⁶

I

Господь говорит: «Когда поститесь, не будьте унылы», но «когда постишься, помажь голову твою и умой лицо твое»

(Мф.6:16–17). Будем же встречать дни поста с радостью и проводить их светло и бодро, как прилично последователям Христовым. Венец победный никогда не возлагается на печального, и унывающий никогда не побеждает. Не сетуй, а радуйся, что Вышним Врачом дано тебе верное врачевство против недуга греха.

При встрече поста не принимай на себя унылого вида. И, когда постишься, не кажись унылым, подобно лицемерам (Мф.6:16), чтобы восхитить суетную славу, что ты постник. Нет пользы от благотворительности, о которой трубят трубою; нет заслуги и от поста, о котором все разглашают. Что делается напоказ, то не приносит плода для будущей жизни; нет от Бога награды тому, кто получает за свои дела похвалу здесь, от людей⁷⁰⁷.

Но в чем же истинный пост?

«Помажь голову твою и умой лицо» (Мф.6:17). Приложи это повеление к душе. Омой душу от прегрешений, знаменуй ее святым помазанием, чтобы стать тебе причастником Христовым.

Пост – дар древний, но непрестанно обновляющийся и расцветающий в красоту добродетели. Пост установлен в раю. Адам получил такую первую заповедь: «От дерева познания добра и зла не ешь» (Быт.2:17). А это «не ешь» и есть узаконение поста и воздержания. Если бы постилась Ева и не вкусила от дерева, то мы не имели бы теперь нужды в нашем посте. Ибо «не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Мф.9:12). Мы больны грехом: уврачуемся покаянием, а покаяние недействительно без поста. Через пост ищи оправдания пред Богом.

И самое пребывание в раю есть образ поста – не только потому, что человек, проводя жизнь ангелоподобную, преуспевал в уподоблении Ангелам через довольство малым, но и потому, что пребывавшим в раю не приходило на мысль то, что впоследствии изобретено человеком: ни употребление вина, ни заклание животных, ни все то, что отуманивает человеческий разум.

За то, что не постились, мы изгнаны из рая. Будем же поститься, чтобы снова войти в рай. Вспомним Лазаря

(Лк.16:19–31): через пост он вошел в рай.

Не подражай преслушанию Евы. Не принимай, как она, в советники змия, который предлагает снедь в поблажку плоти. Не ссылайся на недуги тела и немощь. Помни, что свои объяснения ты даешь Всеведущему. Вспомни, что и больным врачи предписывают воздержание.

Через пост взшел Моисей на гору. И не осмелился бы приступить к дымящейся вершине, не дерзнул бы войти во мрак, если бы не был вооружен постом. Через пост принял он заповеди, начертанные перстом Божиим на скрижалях. На верху горы пост был удостоен слышания Бога, а внизу ненасытность чрева ввергла в идолослужение. Ибо здесь *сел народ есть и пить!* Сорокадневное пребывание с Богом постящегося и молящегося служителя Его лишено было плода кратковременным упоением народа. Ибо те скрижали, начертанные перстом Божиим, которые принял пост, сокрушило пьянство. По суду Пророка, упившийся народ недостойн был принять закон, данный Богом. И в одно мгновение ненасытность чрева низринула в идолобесие тот народ, который знал Бога из великих чудес. Поставь рядом одно и другое: как пост приводит к Богу и как нарушение поста губительно для спасения!

Пост рождает пророков, укрепляет сильных; пост умудряет законодателей. Пост – добрая стража души, надежный друг тела, оружие совершенных, училище подвижающихся. Он отражает искушения, питает к благочестию, друг трезвости, источник целомудрия, он на войне способствует делам доблести, во время мира научает кротости; освящает монаха, совершенствует священника, ибо без поста невозможно отважиться на священнодействие. Пост руководил всех святых к жизни по Богу. *Муж желаний* Даниил, который три седмицы не ел хлеба и не пил воды, научил поститься и львов, сошедши к ним в ров. Пост угасил силу огня, заградил уста львов.

Пост возносит молитву на небо; он для нее как бы крыло при восхождении горе. Пост – мать здоровья, воспитатель юности, украшение старцам, добрый спутник путешественникам, надежный сожитель супругам. Да будет пост отдыхом от непрестанных трудов домочадцам и слугам, которые в

продолжение целого года обслуживают тебе. Дай отдых своему повару, дай свободу собирающему стол, останови руку виночерпия; пусть и дом весь успокоится от тысяч тревог, от дыма и смрада, от беготни вверх и вниз тех, которые прислуживают чреву, как неугомонному властелину. Пусть чрево даст некоторый отдых устам, пусть заключит с ними перемирие, оно, которое всегда требует и ни на чем не останавливается, сегодня получает, а завтра забывает; когда наполнено, философствует о воздержании, а как скоро отошло, забывает свои правила.

Страшись примера богача, о котором рассказано в Евангелии. Его предала огню роскошь в жизни: обвиненный в сластолюбии, он мучился в пламени пещном. Чтобы погасить этот пламень, нам нужна вода. Оставь свои напитки и замени их водою. И не только для будущей жизни полезна будет такая замена; она драгоценна и ныне. Ты гнушаешься теперь воды; смотри, чтобы впоследствии не пожелал хоть капли ее, как евангельский богач. Никто не пьянел от воды; ни у кого не болела голова после воды; никто, выпивший воды, не имел нужды в чужих ногах; ни у кого не отнимались ноги, не переставали действовать руки оттого, что напился воды.

У постящегося и цвет лица почтенный, он не переходит в бесстыдную багровость, но украшен целомудренной бледностью; взор у него кроткий, походка степенная, лицо осмысленное, не обезображиваемое неумеренным смехом; умеренность в речи, чистота сердца.

Вспомни святых, бывших от начала века, «которых весь мир не был достоин», которые «скитались в милотях и козых кожах, терпя недостатки, скорби, озлобление» (Евр.11:37–38). Подражай их образу жизни, если домогаешься части с ними. Что упокоило Лазаря в недрах Авраамовых? Не пост ли? А жизнь Иоанна Крестителя была один сплошной пост. У него не было ни одра, ни стола, ни возделанной земли, ни вола-земледелателя, ни хлеба, ни хлебника, ни иного чего в жизни. И вот «из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя» (Мф.11:11).

Выше же всего то, что Господь наш, постом укрепив плоть, которую воспринял за нас, принял на Себя в ней искушение диавола, научая и нас постом готовить себя и воспитывать к подвигам в искушениях. Как в борьбе, когда окажешь помощь одному из борющихся, то он одолеет другого, так и ты, если передашься на сторону плоти, поработишь дух, а если перейдешь на сторону духа, покоришь плоть. Ибо плоть и дух всегда борются друг с другом. Поэтому, если хочешь сделать крепким дух, обуздай плоть постом. Это и будет то самое, что сказал апостол: в какой мере «внешний наш человек тлеет», в такой «внутренний обновляется» (2Кор.4:16); и еще: «Когда я немощен, тогда силен» (2Кор.12:10). Чьи «кости пали в пустыне» (Евр.3:17)? Не тех ли, которые желали есть мясо? Пока довольствовались они манною и водою из камня, побеждали врагов, шествовали по морю и "не было среди них болящего" (Пс.104:37). А когда вспомнили о котлах с мясом и своим вождением возвратились в Египет, тогда не увидели земли обетования. Ужели не боишься этого примера? Не страшишься того, что объедение и тебя может не допустить к ожидаемым благам? Из тучной пищи как бы выходят, подобно густому облаку, дымные испарения и преграждают путь озарениям Святого Духа, осиявающим ум. Пост есть оружие для борьбы с демонами, потому что «сей род изгоняется только молитвою и постом» (Мф.17:21). Столько благ от поста!

Не ограничивай добродетель поста одним воздержанием от снедей: истинный пост есть устранение и от злых дел. «Разреши оковы неправды» (Ис.58:6). Прости ближнему оскорбление. Не поститесь «для ссор и распрей» (Ис.58:4). Ты не вкушаешь мяса, но ешь брата; воздерживаешься от вина, но не удерживаешь себя от обид; вкусить пищу дожидаясь вечера, но весь день проводишь в судбищах.

Горе вам, пьяные не от вина (Ис.28:1)! Гнев есть опьянение души; он делает ее безумною, как и вино. И злоба также есть опьянение: она потопляет разум. Страх – новое опьянение, если бывает от того, от чего ему не должно быть. Ибо сказано: «Сохрани жизнь мою от страха врага» (Пс.63:2). И вообще всякую страсть, которая выводит ум из себя, можно по

справедливости назвать опьянением. Представь себе разгневанного, как он упоен страстью: он сам себе не господин, не узнает себя, не узнает присутствующих, как в ночной битве, всех касается, на всякого нападает, говорит, что взбредет в голову; он несдержан, ругает, бьет, грозит, клянется, кричит, разрывается. Избегай опьянения вином, но избегай и опьянения страстью. Пьянство приводит к неводержности, а трезвость ведет к посту⁷⁰⁸.

II

Пост приносит пользу душе.

Беседа о посте, 1⁷⁰⁹

Пост указывает меру даже в том, что дозволено законом.

Беседа о посте, 1⁷¹⁰

Пост укрепляет подвижника благочестия. Сколько отнимешь у плоти, столько прибавишь душе, чтобы она сияла духовным здоровьем. Ведь не телесными силами, но постоянством души и терпением в скорбях одолеваются невидимые враги.

Пост во всякое время полезен для постящихся: потому что нападение злых духов теряет силу, а охранители жизни нашей, Ангелы, охотнее трудятся с теми, которые очистили душу постом. «Плоть желает противного духу, а дух противного плоти» (Гал.5:17). И так как *они друг другу противятся*, то отнимем у плоти ее дерзновение и приумножим крепость души, чтобы, одержав через пост победу над страстями, увенчаться нам венцами воздержания.

Пост охраняет младенчество, уцеломудривает юного, делает старца почтенным; женщинам – самое приличное убранство, узда в цветущем возрасте, охранение супружества, воспитатель девства. Таковы заслуги поста пред каждым отдельным домом. И как он упорядочивает нашу общественную жизнь! Сразу приводит к благочинию, утишает шум; соблазнительные улыбки, нескромные песни и пляски вдруг как бы удаляются из города, будучи как бы изгнаны каким-то строгим градоправителем – постом. Если бы все приняли пост в советники относительно своих дел, ничто не препятствовало бы тогда быть глубокому миру во всей вселенной: народы не

восставали бы друг на друга. Если бы господствовал пост, то не ковали бы оружия, не собирали бы судилищ, не содержали бы в узах; одним словом, пустыни не имели бы грабителей, города – преступников, море – разбойников. Если бы все были учениками поста, то, по слову Иова, вовсе не было бы слышно «криков приставника» (Иов.3:18). Наша жизнь не была бы так многоплачевна и исполнена скорби, если бы пост управлял ею. Ибо он научал бы всех не только воздержанию от яств, но и совершенному удалению и отчуждению от сребролюбия, любостыжательности и всякого порока, по изгнании которых ничто не препятствовало бы нам проводить жизнь в глубоком мире и безмятегии душ. Удаление от поста и погоня за роскошью, как за блаженством жизни, и ведет с собою весь этот великий рой зол, которыми полна наша жизнь.

Пост – уподобление ангелам, друг праведных, обучение целомудренной жизни, основа покаяния. Примите его, бедные, он – сожитель ваш и сотрапезник. Примите его, богатые, он врачует вас от вреда пресыщения. Примите его, больные, – это мать здоровья. Примите его, здоровые, он – охранитель телесной крепости. Спроси врачей, и они скажут тебе, что весьма опасен избыток здоровья; поэтому опытейшие истребляют излишнее постом, чтобы под бременем тучности плоти не сокрушилась сила.

Для достойного похвалы поста недостаточно одно воздержание от яств. Будем же поститься *постом приятным*, благоугодным Богу. Истинный пост есть, при воздержании от снедей, удаление от зла, обуздание языка, подавление в себе гнева, отгнание похотей, злословия, лжи, клятвопреступления. Воздержание от всего этого и есть истинный пост⁷¹¹.

III

Если хочешь сделать ум крепким, обуздай плоть постом.

Беседа о посте, 1⁷¹²

Что пользы поститься телом, когда душа наполнена тысячами зол?

Беседы на Шестоднев, 8⁷¹³

Пост руководил всех святых в жизни к Богу.

Беседа о посте, 1⁷¹⁴

Как и во всем, так и в посте есть приемлемое Богом и есть отметаемое Им. Воздержание от пищи, соблюдаемое напоказ и не простирающееся далее заповеди «не прикасайся, не вкушай, не дотрагивайся» (Кол.2:21), ненавидит Господь. Но Господь любит воздержание, предпринимаемое для порабощения плотского мудрования, потому что оно чрез изнурение плоти устрояет освящение человека. Воздержание же от пищи само по себе недостаточно для того, чтобы сделать пост достойным похвалы. Надо, чтобы и во всем прочем поведение было соответственным, то есть чтобы и речь, и обращение, и сближение с людьми были предпринимаемы только для душевной пользы, так, чтобы воздержание от пищи становилось дополнением подвижничества всей жизни. Поэтому имеющий ревность о своем спасении много упражняет ум, трудится над постижением истины и редко нисходит к попечению о теле. А услужив ему в чем необходимо, напав его без хлопот чем случилось, немедленно оставляет занятие бесполезным и возвращается к прежней своей жизни. Такой образ жизни отнимает у плотского мудрования все, чем оно питается, и не дает ему преобладать над духом, не дает плоти творить дела плотские: «блуд, нечистоту, злую похоть» (Кол.3:5). Поэтому, умертвив «земные члены» наши и словом вразумительным, усмиряющим страсти, и воздержанием от пищи, будем поститься постом приятным и благоугодным Господу. И трудолюбец будет с пользой упражняться в этом, имея пред собою пример в жизни Илии, Моисея, Даниила, Иоанна и других святых, которых «весь мир не был достоин», которые «скитались в милотях и козьих кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления» (Евр.11:37–38). Но одного, хотя бы и усиленного, воздержания от пищи, повторяю, еще недостаточно для совершенства, если душа не будет вполне воздерживаться от того, что питает грех. Как человек сам двойственен, состоит из души и тела, так и пища у него двоякая: душевная и телесная; и если она сообразна с составом каждой части человека, то делает его через питание более сильным к деятельности. Как телесная пища, питая тело человека, способствует его

здоровью, увеличивает его силы и делает его годным для борьбы, так и в подвиге благочестия догматы веры и уроки нравственности, постоянно преподаваемые душе, обогащая ее постепенными приращениями, делают ее более годной с большими силами и трудолюбием приступить к изучению важнейшего и совершеннейшего в догматах⁷¹⁵.

Доброе настроение

Доброе настроение есть желание благоугождать Богу – сильное, неустойчивое, твердое и непоколебимое. Оно достигается через разумное и непрестанное вникание в величие славы Божией, через благодарственные размышления и постоянное памятование о благах, дарованных нам от Бога. Оно состоит в исполнении заповеди Божией: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостью твоею» (Мк.12:30). Такого настроения достигал и святой пророк Давид, который говорил: «Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже» (Пс.41:2). С таким-то настроением и надо служить Богу, исполняя сказанное апостолом: «Кто отлучит нас от любви Божией? Скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч?» (Рим.8:35)⁷¹⁶.

Нищие духом

Приходящий к Богу должен возлюбить нищету во всем.

Письмо 22⁷¹⁷

Нищета – питательница любомудрия.

Письмо 4⁷¹⁸

Кто суть «нищие духом» (Мф.5:3)?

Господь говорит в одном месте: «Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (Ин.6:63); в другом месте: «Дух Святой... научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин.14:26), и «не от Себя говорить будет» (Ин.16:13). Отсюда «нищие духом» суть те, которые обнищали не ради чего иного, но ради учения Господа, сказавшего: «Все, что имеешь, продай и раздай нищим» (Мф.19:21; Лк.18:22). Но если кто, приняв и от другой причины приключившуюся нищету, управит собою по воле Божией, как Лазарь, то и такой не будет чужд блаженства⁷¹⁹.

Миротворцы

Кто стремится к миру, тот стремится ко Христу, ибо «Он есть мир наш» (Еф.2:14).

Беседа на псалом тридцать третий⁷²⁰

Ничто так не свойственно христианину, как быть миротворцем.

Письмо 114⁷²¹

Мир Христов – это небесный и спасительный дар Христов, увядший с течением времени.

Письмо 70⁷²²

Истинный мир на небе, и доколе мы связаны с плотью, неразлучно с нами многое, что нас возмущает.

Беседа на псалом тридцать третий⁷²³

Кто есть миротворец, удостоиваемый Господом блаженства (Мф.5:9)?

Миротворец – тот, кто является соратником Господу, по слову апостола Павла, сказавшего: «Мы посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает чрез нас; от имени Христова просим: примиритесь с Богом» (2Кор.5:20); и еще: «Оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом» (Рим.5:1). Иного рода мир отвергнут Господом, сказавшим: «Мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам» (Ин.14:27)⁷²⁴.

Печаль и радость о Господе

I. праведника

Скорби в настоящем мире не составляют чего-либо неожиданного для избравших благочестивую жизнь.

Письмо 18⁷²⁵

Благодетель нам Господь знает, как и через самые скорби исполнять нас утешения.

Письмо 323⁷²⁶

Человеколюбец Бог со скорбями всегда соединяет и соответственные утешения, ободряя падающих духом, чтобы не были поглощены чрезмерной печалью.

Письма 127⁷²⁷ и 90⁷²⁸

«Много скорбей у праведного» (Пс.33:20).

Скорби сопутствуют в жизни каждому праведнику. Тот, кто уклоняется от пути широкого и пространного и идет путем узким и тесным, сам избирает себе путь скорбей. И он постоянно окружен ими. Скорби, как будто некие одушевленные существа, уловляют нас и производят в нас терпение, а через терпение – испытанность, через испытанность – упование (см. Рим.5:3–4). Поэтому Апостол и говорит: «Многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян.14:22). И Псалмопевец сказал: «Много скорбей у праведного» (Пс.33:20). Кто мужественно претерпит искушение скорби и не смутится, тот в торжестве скажет: «Все сие преодолеваем силою Возлюбившего нас» (Рим.8:37). Такой человек далек от того, чтобы избегать скорбей или страшиться их; напротив, и множество скорбей он обращает в повод к хвале, говоря: «Хвалимся и скорбями» (Рим.5:3)⁷²⁹.

Взывают праведные, и Господь слышит, и от всех скорбей их избавляет (Пс.33:18)

Святой Бог силен избавить тебя от всякой скорби, если только с истинным и искренним сердцем возложишь на Него упование.

Письмо 107⁷³⁰

Вся жизнь праведника исполнена скорбей. Путь праведника – путь тесный и скорбный. Потому апостол и говорит: «Мы

отвсюду притесняемы» (2Кор.4:8). И еще сказано: «Многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян.14:22). Избавляет же Бог святых Своих от скорби не тем, что оставляет их без испытания, но тем, что подает им терпение. Ибо если «от скорби происходит терпение, от терпения опытность» (Рим.5:3–4), то избегающий скорби лишает себя опытности. И как никто не получает победного венца, не имея у себя противника, так и испытанным можно оказаться не иначе, как через скорби. Поэтому слова «от всех скорбей их избавляет их» (Пс.33:18) не значат, что Бог не попускает праведникам вовсе быть в скорбях, но значат, что Бог дарует «при искушении и облегчение», так чтобы можно было перенести (1Кор.10:13)⁷³¹.

II. Сокрушение сердца

«Близок Господь к сокрушенным сердцем и смиренным духом спасет» (Пс.33:19).

Сокрушение сердца есть истребление человеческих помыслов. Кто презрел настоящее, предал себя слову Божию и дух свой предоставил помышлениям превыше человеческим и божественным, тот будет иметь сокрушенное сердце и соделает его жертвою, не унижаемой от Господа. «Сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже» (Пс.50:19). Итак, «близок Господь к сокрушенным сердцем, и смиренным духом спасет» (Пс.33:19). Кто чужд всякого надмения, ничем человеческим не гордится, тот и сокрушен сердцем и смирен духом.

Кто имеет благодать Святого Духа, тот довольно смиряет себя пред низшими, с апостолом называя себя рабом всякого человека о Христе (2Кор.4:5), прахом, всеми попираемым, говоря вместе с апостолом: «Мы как сор для мира, как прах, всеми попираемый» (1Кор.4:13). Такие люди делают себя последними из всех, чтобы стать первыми в Царствии Небесном. Таких Господь и называет блаженными, говоря: «Блаженны нищие духом» (Мф.5:3)⁷³²

Отчего в душе иногда появляется сокрушение без всякого старания об этом, как бы само собою, а иногда душа до того

бесчувственна, что, и будучи принуждаема, не может прийти в сокрушение?

Сокрушение есть дар Божий. Если кто и понуждает себя, но не может все-таки прийти в сокрушение, то это или доказывает его нерадение о своей жизни вообще, потому что невозможно без размышления, без многого и непрерывного упражнения приступить к чему-нибудь и вдруг овладеть им; или же это показывает, что душа такого человека объята страстями, которые не позволяют ей свободно обращаться к тому, чего она хочет, как и апостол говорит: «Я плотян, продан греху... Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим.7:14–15); и еще: «А потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим.7:17)⁷³³.

III. Печаль ради Бога и печаль мирская

«Печаль ради Бога» (2Кор.7:10) бывает тогда, когда кто-либо огорчен тем, что пренебрежена заповедь Божия, по сказанному в Писании: «Ужас овладевает мною при виде нечестивых, оставляющих закон Твой» (Пс.118:53). А «печаль мирская» бывает тогда, когда то, что огорчает, есть что-нибудь человеческое и свойственное миру.

«Печаль ради Бога» есть начало восхождения и преуспевания в горнем⁷³⁴.

IV. Плач

«Блаженны плачущие» (Мф.5:4).

Плакать как должно есть начало веселия.

*Толкование на пророка Исаию. Глава 15*⁷³⁵

Какой плач (см. Мф.5:4) удостоивает блаженства?

Вопрос этот сводится к вопросу о «печали ради Бога», то есть когда плачем о содеянных своих грехах, или когда плачем, что бесчестят Бога, потому что, по слову апостола, человек преступлением закона бесчестит Бога (Рим.2:23), или когда плачем, видя опасное положение находящихся во грехе, ибо сказано: «Душа согрешающая, та умрет» (Иез.18:4)⁷³⁶.

V. Радость о Господе

Радость о Господе (Флп.3:1) бывает тогда, когда человек радуется, что все происходит по заповеди Господней, во славу Божию. Поэтому когда мы исполняем заповеди Господни или творим что-либо во имя Господне, то, хоть бы это сопровождалось для нас скорбями, должны мы радоваться и сорадоваться друг другу.

Не всякой душе дается радость от Бога. Но если кто много пролил слез о грехе своем, то плач его превращается в радость.

«Радуйтесь, праведные, о Господе, правым прилично славословить» (Пс.32:1).

Если когда-нибудь в твоём сердце как бы ниспавший свет производил внезапную мысль о Боге и озарял твою душу, так что ты проникался любовью к Богу и презрением к миру и всему телесному, то из этого слабого и малого подобия познай состояние праведных, которое непрерывно возрастает в радовании о Боге. Тебе лишь временно и редко выпадает эта радость, по смотрению Божию, чтобы ты через мимолетное ощущение ее полюбил воспоминание о том, чего ты лишился через грех; а в праведнике божественное радование постоянно, потому что в нём несомненно обитает Дух Святой, первый же плод Духа есть «любовь, радость, мир» (Гал.5:22). Итак, «радуйтесь, праведные, о Господе» (Пс.32:1). Господь для праведных есть как бы такая обитель, в которой если кто находится, тот неизбежно веселится и радуется. И праведный, в свою очередь, делается как бы местом для Господа, приемлющим Его в себя. А грешник дает в себе место диаволу, не внимая апостолу, говорящему: «Не давайте места диаволу» (Еф.4:27). Итак, пребывая в Самом Господе и, сколько нам доступно, созерцая чудеса Его, из созерцания сего будем приобретать в сердцах своих радование⁷³⁷.

Всегда радуйтесь, непрестанно молитесь, за все благодарите (1Фес.5:16–18)

I

«Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите» (1Фес.5:16–18). Так заповедует апостол Павел. Прежде чем выяснить, что значит радоваться и какая в этом заслуга и как возможно непрестанно молиться и за все воздавать благодарение Богу, необходимо устранить некоторые возражения против этой заповеди апостола. Говорят: «Что за добродетель проводить день и ночь в радостном излиянии души? Да и как возможно это, когда нас окружают тысячи разнообразных зол, которые, естественно, должны производить в душе уныние и скорбь?» Среди скорбей радоваться и благодушествовать так же невозможно, как невозможно то, чтобы при ожоге или ране не чувствовать боли и не мучиться. И еще говорят: «Как можно нам всегда радоваться, когда причины радости не в нашей власти? Ведь не от нас зависит то, что производит радость: прибытие друга, свидание с родителями после долгой разлуки, восстановление здоровья после тяжелой болезни, счастливая находка, почести и прочее. Для чего же нам дана заповедь, выполнение которой не в нашей воле? Да и молиться как можно непрестанно, когда телесные нужды необходимо обращают на себя по временам внимание души? Ведь невозможно мысль делить между двумя заботами. Кроме того, предписывается благодарить за все: я должен благодарить и тогда, когда меня мучают, подвергают издевательствам, когда цепенею от стужи, страдаю от голода, когда я вдруг лишился детей или жены, когда внезапно потерял весь достаток, когда я изранен, оклеветан, разорен?»

Что же скажем в ответ? Скажем, что апостол, заповедуя всегда радоваться, непрестанно молиться и за все благодарить, пытается вознести души наши с земли на высоту и ввести в небесный образ жизни. Апостол призывает всегда радоваться не всякого, но того, кто таков, как он, не живет уже во плоти, но

имеет живущего в себе Христа. Потому что общение с высочайшим из благ заставляет совершенно забывать о том, что беспокоит плоть. Ибо если, по апостольскому слову, мы умертвили свои «земные члены» (Кол.3:5) и «носим в теле мертвость Господа Иисуса» (2Кор.4:10), то само собою разумеется, что удары и раны, нанесенные умерщвленному телу, не достигают души, отрешенной от общения с ним. Также бесчестие, потери и смерть близких не в состоянии вывести душу из ее возвышенного настроения и свести до скорби о земном. Вообще душа, объятая любовью к Создателю и вкушившая неземной радости и красоты, не утратит своего радостного настроения от каких бы то ни было плотских страданий. Наоборот, то, что кажется скорбным для других, только усилит ее радостное настроение. Таков был апостол Павел, который благодушествовал «в немощах, в обидах, в притеснениях, в гонениях... в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах... в голоде и жажде, на стуже и в наготе» (2Кор.6:4, 12:10, 11:27). В каких обстоятельствах другие скорбят и отрекаются от жизни, в тех апостол радуется. И нас он призывает к жизни евангельской.

Счастливы те, которые проводят настоящую жизнь в надежде будущего века и настоящее обменивают на вечное! Соединившиеся с Богом, хотя бы пребывали в пламени, как три отрока в Вавилоне, хотя бы заключены были, как Даниил, вместе со львами, хотя бы, подобно Ионе, поглощены были китом, остаются счастливыми, проводят жизнь в радости, не скорбя о настоящем, но увеселяясь надеждой на уготованное напоследок. Добрый подвижник, вступивший на поприще благочестия, должен мужественно переносить удары противников в надежде славы и венца. И в телесной борьбе привычные к ней борцы не теряют бодрости духа от того, что получают удары, даже не замечают ударов, не чувствуют от них боли и продолжают борьбу с противником, горя одним желанием достигнуть победы. Так и у ревнителя благочестия житейские горести не омрачат его радости, потому что, по слову апостола Павла, «от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает»

(Рим.5:3–5). Поэтому апостол Павел в другом месте и заповедует нам оставаться в скорби терпеливыми и утешаться надеждою (Рим.12:12). Надежда и порождает в душе добродетельного вечную радость.

Но тот же апостол Павел заповедует нам, что должно и плакать с плачущими (Рим.12:15). В Послании к Галатам он сам плачет о врагах креста Христова. Нужно ли еще упоминать, что Иеремия плакал (Плач Иеремии), что Иезекиилю Бог повелел поднять «плач о князьях Израиля» (Иез.19:1), что многие святые предавались плачу? «Горе мне, мать моя, что ты родила меня» (Иер.15:10)! «Горе мне! ...Не стало милосердых на земле, нет правдивых между людьми» (Мих.7:1, 2). «Горе мне! Со мною теперь, как по собрании летних плодов, как по уборке винограда: ни одной ягоды для еды, ни спелого плода, которого желает душа моя» (Мих.7:1). Вот голоса праведных. Прислушайся к ним и заметишь, что все они оплакивают мир сей и эту бедственную в нем жизнь. «Горе мне, что я пребываю» (Пс.119:5), ибо желание есть «разрешиться и быть со Христом» (Флп.1:23). Давид оставил нам плач о друге Ионафане, в котором оплакивал вместе и врага своего: «Скорблю о тебе, брат мой Ионафан» (2Цар.1:26); «дочери израильские, плачьте о Сауле» (2Цар.1:24)! Саула оплакивает, как умершего во грехе, а Ионафана – как человека, который все время был общей с ним жизни. Что еще сказать? Сам Господь плакал о Лазаре (Ин.11:35), плакал и о Иерусалиме (Лк.19:41), и Он убажает плачущих (Мф.5:4; Лк.6:21).

Как же согласуется это, говорят, со словами «всегда радуйтесь» (1Фес.5:16)? Ведь слезы и радость происходят не от одних и тех же причин. Слезы обыкновенно рождаются от неожиданного впечатления, которое, подобно удару, поражает и ошеломляет душу, а радость есть восторг души, восхищающейся тем, что все произошло по ее желанию. Отсюда и признаки на теле различные. У скорбящих лицо бледно, холодно, а у радующихся вид цветущий, лицо румяное, душа едва не вырывается наружу от удовольствия.

На это скажем, что плач и слезы святых бывают от любви к Богу. Всегда взирая на Возлюбленного и возвращая в себе

почерпаемое там умиротворяющее радостное настроение, они, в заботе о судьбе подобных им рабов, оплакивая согрешающих, исправляли их слезами. Но как стоящие на берегу, сострадая утопающим в море через сожаление о бедствующих, не утрачивают собственной безопасности, так и оплакивающие грехи ближних не уничтожают тем своего душевного мира, а, напротив того, делают его еще большим, удостаиваясь за слезы о брате радости от Господа. Поэтому поистине «блаженны плачущие, ибо они утешатся» и «воссмеются» (Мф.5:4; Лк.6:21). Под смехом здесь разумеется не обычно понимаемый под этим словом взрыв хохота, но радость, не растворенная никакой печалью. Поэтому апостол и не удерживает нас плакать с плачущими, ибо эти слезы бывают как бы семенем и залогом вечной радости. Вознесись мыслью к созерцанию ангельского состояния. Прилично ли Ангелам другое состояние, кроме состояния радости: ведь они удостоены предстоять Богу и созерцать несказанную красоту славы Творца. К этой жизни нас побуждая, апостол и заповедал нам всегда радоваться.

Те, кто склонен к излишней печали, не должны в оправдание свое указывать на слезы Господа. Ибо как пища, которую вкушал Господь, должна служить для нас не поводом к сластолюбию, а, напротив, самым высоким правилом воздержания и умеренности, так и слезы предложены нам не в закон, предписывающий плакать, но в самую пристойную меру и в точное правило, по которому должны мы, оставаясь в пределах естества, переносить скорбное и достойно, и благопристойно. Поэтому ни женщинам, ни мужчинам не должно сетовать и плакать с громкими рыданиями и воплями. Ученику Христову должно оградить себя, как высокою стеною, упованием и отражать нападения страстей мужественно и с силою, не допуская, чтобы полчище их овладело душой. Надрываться и падать под тяжестью скорби свойственно душе слабой и не укрепляемой упованием на Бога. Как черви чаще всего заводятся в деревьях менее твердых, так и скорби чаще зарождаются в людях изнеженного нрава.

Некоторые думают, что как актеры, представляя что-нибудь печальное, прибегают к печальному наряду, так и у плачущего

должен быть соответственный вид, черная одежда, всклокоченные волосы, в доме темнота, нечистота и унылый напев, которым бы рана скорби постоянно сохранялась в душе незаживающей. Нет, этого не должно быть. Предоставь поступать так тем, кто не имеет упования. А ты о почивших во Христе научен откровением, что «сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1Кор.15:42–44). Для чего же плачешь о том, кто пошел переменить одежду? Не плачь и о себе, что лишаешься помощника в жизни, ибо сказано: «Лучше уповать на Господа, нежели надеяться на человека» (Пс.117:8). Не сетуй и об умершем, что будто он потерпел бедствие, ибо в скором времени пробудит его небесная труба, и увидишь его предстоящим судилищу Христову. Словом, ни безвременность смерти, ни другие неожиданно падающие на нас злополучия не поразят нас, если мы наставлены в слове благочестия.

Итак, когда случится с тобою что-либо нежелательное, более всего нужно призвать к строгому порядку свою мысль и не подвергаться смущению, а потом надеждою на будущее делать для себя более легким настоящее. Как больные глазами, отвращая взор от предметов слишком блестящих, успокаивают его, останавливая на цветах и зелени, так и душе не надобно непрерывно смотреть на скорбное и заниматься настоящими горестями, но нужно возводить свой взор к созерцанию истинных благ. И таким образом будет для тебя возможно всегда радоваться, если жизнь твоя всегда будет обращена к Богу и надежда на воздаяние будет облегчать житейские скорби. Обещен ты – взирай на славу, какая за терпение уготована на небесах. Ты разорен – простирай взор к небесному богатству и сокровищу, которое собираешь себе добрыми делами. Ты вдали от отечества – но имеешь отечеством небесный Иерусалим. Потерял дитя – но имеешь Ангелов, с которыми будешь ликовать пред престолом Божиим и веселиться вечным веселием. Так, настоящим горестям противопоставляя ожидаемые блага, соблюдешь беспечальность и невозмущенность души, к чему и призывает нас заповедь апостольская. Как счастливое течение дел не должно производить в твоей душе неумеренную

радость, так и скорби не должны уничтожать ее бодрость унынием. Ибо кто не будет так смотреть на дела житейские, тот никогда не избежит в жизни треволнений и смущений. Но ты легко этого достигнешь, если будешь следовать апостольской заповеди, которая призывает тебя всегда радоваться, устраняя от себя беспокойства плоти, сообщая душевное благорасположение, восходя выше ощущения настоящего, устремляя мысль к надежде вечных благ, о которых и одно представление в состоянии наполнить душу радостью и вселить в сердца наши ангельское радование во Христе Иисусе, Господе нашем.

II

У апостола сказано: «Непрестанно молитесь» (1Фес.5:17). Но как возможно непрестанно молиться и выполняма ли эта заповедь?

По обычному пониманию, молитва есть прошение верующим блага у Бога. Но, нет сомнения, молитву не должно ограничивать словами. Бог не имеет нужды в напоминании посредством слов, Он Сам подает нам что нужно и тогда, когда мы и не просим. Сущность и сила молитвы заключается главным образом в стремлении души к Богу и в добродетельных делах, непрерывно продолжаемых через целую жизнь. Сказано: «Едите ли, пьете ли или иное что делаете, все делайте во славу Божию» (1Кор.10:31). Молись, сидя за столом; вкушая хлеб, воздавай благодарение Давшему; подкрепляя вином немощь тела, помни Подавшего тебе дар сей на веселие сердцу и в облегчение недугов. Прошла нужда в снедах, но да не проходит у тебя памятование о Благодетеле. Надевая одежду, благодари Давшего, умножь любовь к Богу, Который даровал нам пригодные для зимы и лета покровы, сохраняющие нашу жизнь и закрывающие наше безобразие. Окончился ли день – благодари Даровавшего нам солнце для отправления дневных дел и Давшего огонь освещать ночь и служить разным потребностям жизни. Ночь должна дать другие побуждения к молитве. Когда взглянешь на небо и обнимешь взором красоту звезд, молись Владыке видимого и поклонись высочайшему

Строителю всяческих, Богу, Который «все соделал премудро» (Пс.103:24). Когда увидишь, что все погружено в сон, опять поклонись Тому, Кто и против воли нашей разрешает нас посредством сна от непрерывности трудов и, даруя во сне успокоение, возобновляет бодрость и силы.

Поэтому ночь вся да не будет у тебя собственным и исключительным уделом сна. Не попускай, чтобы от бесчувствия сна сделалась бесполезной половина жизни; напротив, время ночи да будет у тебя распределено на сон и на молитву. Даже самые сны пусть станут упражнением в благочестии, ибо сновидения бывают большей частью как бы отголосками дневных забот: каковы по жизни наши занятия, таковы и сновидения.

Таким образом и будешь «непрестанно молиться», не в словах заключая молитву, но чрез все течение жизни приближая себя к Богу, чтобы жизнь твоя была непрерывной и непрестанной молитвой.

III

Сказано также: «за все благодарите» (1Фес.5:18). Говорят: «Как может быть это, чтобы душа, мучаясь и изнывая от бедствий и скорбей, обращалась не к плачу и слезам, но благодарила, как за благо, за то, что в действительности ей ненавистно? В самом деле, как я смогу благодарить, что претерпеваю то, чего мог бы пожелать мне только враг? Безвременно утрачено любимое дитя, неутешную мать мучают скорби, тягчайшие первых мук рождения: как же она, оставив плач, возгласит слова благодарения?»

Как! Рассуди, что рожденному дитяти Бог – первейший отец, разумнейший попечитель и устроитель жизни. Почему же не предоставляем разумному Владыке распоряжаться Своим достоянием как Ему угодно, но досаждаем и за себя, как будто нас лишают собственности, и сожалеем об умирающих, как будто им причиняется обида? Рассуди, что дитя не умерло, но отдано назад, что друг не скончался, но отправился в путь и ушел от тебя несколько вперед по тому же пути, по которому всем рано или поздно будет необходимо отправиться.

Да будет заповедь Божия неразлучна с тобою, и пусть она непрестанно дает тебе как бы некоторый свет и озарение для суждения о делах. Она, заблаговременно приняв на себя надзор за твоей душой и приготовив в душе верные суждения о каждой вещи, не попустит тебе пасть, что бы ни случилось с тобою, но позволит тебе, подобно утесу на берегу моря, безопасно и непоколебимо выдержать удары бури и волн. Почему ты не приучил себя о смертном думать смертное, но принял смерть дитяти за нежданную? Когда в первый раз сказали тебе о рождении сына, тогда, если бы кто спросил у тебя, что такое родилось, что ты мог бы отвечать, как не то, что родившееся – человек? А если человек, то, конечно, и смертный. Что же тут необыкновенного, если смертный умер? Не видишь ли, что солнце восходит и заходит? Не видишь ли, что луна возрастает, потом убывает; что земля покрывается зеленью и увядает? Что из окружающего нас постоянно? Что имеет природу неподвижную и неизменную? Посмотри на небо, взгляни на землю: и они не вечны. Ибо сказано: «Небо и земля прейдут... солнце померкнет, луна не даст света своего и звезды спадут с неба» (Мф.24:35, 29). Что же удивительного, если мы, будучи частью мира, подвержены тому, что свойственно миру?

Взирая на все это, когда и до тебя дойдет общая участь, переноси с покорностью, как бы тебе ни было тяжело. Переноси, как доблестный подвижник, показывающий крепость и мужество не в одном поражении противников, но и в том, что терпеливо выносит их удары. Переноси, как некий мудрый кормчий, ничем не смущаемый благодаря своей великой опытности в мореплавании, сохраняющий душу свою бодрой, не падающей, превыше всякой непогоды.

Утрата любимого сына, дорогой жены или кого-либо из близких сердцу не ужасает того, кто имеет вождем своей жизни здравый разум, а не живет только по влечению природы и привычке, как бессловесные. Видал я иногда вола плачущим над яслями по смерти другого вола, с которым он пасся и ходил в одном ярме. Можно видеть, что и другие животные сильно страдают от разлуки. Но ты не тому учился и научен. И хотя нет ничего несообразного в том, чтобы начало дружбы полагалось

долгим обращением и давней привычкой, но совершенно неразумно оплакивать разлуку по той причине, что много времени жили мы вместе.

Например, с тобою разделяла жребий общей жизни твоя супруга, услада твоей жизни, наполнявшая твою жизнь радостью и счастьем, все время хлопотавшая о том, что тебе полезно и приятно, и всеми мерами старавшаяся предохранить тебя от всякой горести и скорби. И вот она оставляет тебя, внезапно похищенная смертью! Не ожесточайся в страдании, не говори, что есть какое-то случайное стечение обстоятельств и нет никакого попечителя, управляющего миром. Не предполагай какого-то злого творца, не выходи из границ благоразумия. Так как вы совершенно стали два одной плотью (Быт.2:24), то весьма извинительно, если ты принял расторжение этого союза с болезнью. Но ты размысли, что сотворивший и одушевивший нас Бог дал каждой душе особенный путь в этой жизни и для каждого положил свои пределы отшествия. По неизреченным законам Своей премудрости и правды одному предоставил долее пребывать во плоти, а другому скорее разрешиться от телесных уз. Как в темнице одни бывают заключены в оковах долго, а другие скоро получают освобождение, так и души – одни дольше удерживаются в настоящей жизни, а другие меньше, по мере достоинства каждого, как о каждом из нас премудро, глубоко и неисследимо для ума человеческого предусмотрел Сотворивший нас. Слышишь ли, что говорит Давид: «Выведи из темницы душу мою» (Пс.141:7)? Разве ты не слышал, что душа святого ищет освобождения? Ибо что говорил Симеон, когда принял в объятия нашего Господа? Не это ли: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко» (Лк.2:29)? Для того, кто поспешает к горней жизни, пребывание с телом тяжелее всякого наказания и всякой темницы.

Итак, не требуй, чтобы распоряжения о душах совершались по твоему желанию. О вступивших между собою в союз во время жизни и потом разлученных смертью рассуждай так, что они подобны путникам, которые идут одной дорогой и от непрерывного пребывания друг с другом соединились привычкой. Такие путники, когда, прошедши общий путь, видят,

что дорога далее расходится, то из-за привязанности друг к другу не оставляют в пренебрежении каждый предстоящего ему пути, чтобы только оставаться вместе, но, простившись, отправляются каждый к своему пределу. Как у них предел пути был различен и сближение произошло от привычки друг ко другу во время путешествия, так и соединенным между собою супружеством или другим каким-либо общением жизни, без сомнения, каждому предлежал свой предел жизни, и этот предназначенный каждому конец жизни по необходимости разделил и разлучил вступивших в союз друг с другом.

Поэтому рассудительная душа не потеряет терпения при разлуке, но будет иметь благодарность к Сочетавшему жребии от начала союза. А ты, когда живы были у тебя жена, или друг, или дитя, или было с тобою другое что, о потере чего ныне сетуешь, не благодарил ведь Даровавшего за блага, которыми обладал, но роптал, что недостает еще других. Если жил только с женой, роптал, что нет детей, которых желал; а если были и дети, роптал, что не богател или видел врагов своих благоденствующими. Смотри же, чтобы сами мы не делали необходимой для себя утрату тех, кого наиболее любим, не чувствуя их присутствия, когда они при нас, и через меру сокрушаясь при их утрате. Ты не благодарил за блага, которые тебе даны Богом, и вот они отняты у тебя, чтобы научить тебя ценить их. Как глаза не видят слишком близко яркого цвета, но нужно для этого некоторое соразмерное отдаление, так и неблагодарные души обыкновенно только при лишении благ начинают чувствовать минувшее счастье. Ибо не знали они никакой благодарности к Давшему, пока пользовались дарами, и только с утратой оценили невозвратное.

Никто из нас ни при каких обстоятельствах жизни не может быть признан свободным от обязанности благодарить, если только добросовестно рассмотреть каждое из обстоятельств. Примем на себя труд посмотреть на то, что ниже нас, и таким образом через сличение с худшим измерить, чего стоит благо, находящееся у нас в руках. Ты раб? Есть и ниже тебя. Благодарю, что имеешь преимущество хоть перед одним, что не осужден вертеть жернова, что не претерпеваешь побоев. Но и у

такого нет недостатка в побуждениях к благодарности, потому что на нем нет еще оков. Узник самую жизнь имеет достаточным побуждением к благодарению: он видит солнце, дышит воздухом. Наказывают тебя несправедливо? Увеселяйся надеждой будущего. Осужден ты справедливо? И в этом случае благодари, что несешь казнь за преступление, а не оставлен для вечных мук за грехи, не наказанные в жизни. Таким образом, благоразумный во всей жизни при всяком случае может воздавать Благодетелю Богу великое благодарение за настоящее.

Но ныне многие впадают в порок людей злонравных и пренебрегают тем, что у них есть, а желают иметь то, чего нет. Не обращая внимания на всех тех, которые ниже их по благополучию, они не изъявляют благодарности Благодателю за то, что имеют, а сравнивают себя с тем, что выше их, высчитывают, чего у них недостает, печалются и ропщут, как будто они лишены своего, если не имеют того, что принадлежит другим. Раб недоволен тем, что он не свободен; свободный недоволен, что он не знатного происхождения; знатный родом жалуется, что не слишком богат; богатый скорбит, что не имеет власти; царь сетует, что не обладает всей вселенной, но есть еще народы, не подклонившиеся под его скипетр. Таким образом, Благодатель ни за что не получает благодарности.

Но мы, отложив скорбь о том, чего у нас нет, научимся воздавать благодарность за то, что имеем. В тяжелых обстоятельствах жизни скажем: «Господи! В бедствии... искал Тебя; изливал тихие моления, когда наказание Твое постигало меня» (Ис.26:16). Скажем: «Благо мне, что я пострадал» (Пс.118:71). Скажем: «Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с той славой, которая откроется в нас» (Рим.8:18). Воззовем ко Господу: «Наказывай меня, Господи, но по правде, не во гневе Твоем» (Иер.10:24), ибо, «будучи судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром» (1Кор.11:32).

А при благополучном течении жизни скажем вместе с Давидом: «Что воздам Господу за все благодеяния Его ко мне?» (Пс.115:3). Он привел нас из небытия в бытие; удостоил разума,

даровал нам искусства; из земли производит пищу; на служение нам определил животных; для нас дожди, для нас солнце, ради нас украшены холмы и равнины; для нас текут реки, для нас бьют ключи, нам открыто море, для нас недра земли, поистине вся тварь приносит нам дары по богатой и неоскудевающей милости к нам Благодателя Бога!

Но зачем мы говорим о маловажном? Для нас – Бог в человеках! Для растленной плоти «Слово стало плотью и обитало с нами» (Ин.1:14). С неблагодарными – Благодатель; с сидящими во тьме – Солнце правды; на кресте – Бесстрастный, до смерти доводится Жизнь, до тьмы ада – Свет; для падших – воскресение, дух сыноположения, раздаяние дарований, обетование блаженной жизни и все другое, что невозможно даже исчислить и к чему вообще относится слово Пророка: «Что воздам Господу за все благодеяния Его?» (Пс.115:3).

Припомни по порядку все сказанное и найдешь, что удобоисполнима и драгоценна для жизни апостольская заповедь; поймешь, как тебе «всегда радоваться», следуя здравому разуму, как «непрестанно молиться», как «за все благодарить», каким образом утешать скорбящих, чтобы во всем быть тебе совершенным и уготованным при помощи Святого Духа и при обитающей в тебе благодати Господа нашего Иисуса Христа, Которому слава и держава во веки веков⁷³⁸.

Стремление к усовершенствованию

Невозможно дойти до совершенства в искусстве или в знании тому, кто переходит от одного предмета к другому.

Правила пространные, 5⁷³⁹

Не тот совершен, кто хорошо начал, но тот, кто даст совершенный в своем деле отчет.

Письмо 42⁷⁴⁰

Кто искренен в любви к Богу и твердо уверен в полноте мздовоздаяния от Господа, тот не довольствуется тем, что сделал, но всегда стремится к большему. И если по видимости делает что-либо и сверх сил, то не оставляет своей заботы, как исполнивший меру, но непрестанно полон стремления, как будто далеко отстоит от совершенства, внимая Господу, Который повелел: «Когда исполните все, повеленное вам, говорите: мы рабы, ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать» (Лк.17:10); внимая и апостолу, для которого мир распят и который распят для мира (Гал.6:14). Он, не смущаясь, говорит: «Я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе» (Флп.3:13–14). Он, хотя и имел власть, проповедуя «Евангелие жить от благовествования» (1Кор.9:14), однако говорит: «Ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работой ночь и день, ...не потому, чтобы мы не имели власти, но чтобы себя самих дать вам в образец для подражания нам» (2Фес.3:8–9)⁷⁴¹.

Об исполнении заповедей Господних

Люди от природы имеют тяготение к заповедям Господним и силу исполнять их.

Правила пространные, 3⁷⁴²

Ради любви Господа нашего Иисуса Христа, давшего «Себя за нас» (Тит.2:14), позаботьтесь о душах ваших, имейте скорбь о суете протекшей жизни, начните подвизаться ради будущего во славу Бога и Христа Его и поклоняемого и Святого Духа. Не будем оставаться в нашей лености и расслаблении, чтобы, из-за лености всегда теряя настоящее и начало добрых дел откладывая до завтра и на после, не оказаться нам потом пред Испытателем душ наших подобными ленивым и немудрым девам, которые не запаслись маслом для светильников ко встрече жениха, грядущего в полнощи, и подобно этим девам не лишиться радости брачного чертога и, одумавшись, не плакать потом, напрасно и бесполезно сожалея о дурно проведенном времени жизни, тогда, когда ничто уже не поможет (Мф.25:1–13). «Теперь время благоприятное, – говорит апостол Павел, – теперь день спасения» (2Кор.6:2). Этот век – век покаяния, а тот – воздаяния; этот век – век терпения, а тот – утешения. Ныне Бог – Помощник обращающимся от пути зла, а тогда Он – нелицеприятный и необманный Судия, исследующий дела, слова и помышления. Ныне испытываем долготерпение, а тогда познаем правосудие и восстанем – одни на вечное мучение, а другие на вечную жизнь, когда каждый получит по делам своим. До которого же времени будем отлагать свое послушание Христу, призвавшему нас в Царствие Его Небесное? Ужели не отрезвимся, не призовем себя от обычной суетной жизни к строгости Евангелия, не представим ясно пред своими очами того Дня Господня, страшного и славного, в который стоящих, ради дел их, по правую сторону Господь примет в Царствие Небесное, а отторгнутых, за неимением добрых дел, на левую сторону сокроют геенна огненная и вечная тьма? Сказано в слове Божиим: «Там будет плач и скрежет зубов» (Мф.25:30).

Мы говорим, что желаем Царствия Небесного, но о том, посредством чего можно достигнуть его, не заботимся, не хотим предпринять никакого труда ради исполнения заповеди Господней; в суетности своего ума ожидаем, что получим равную честь с теми, которые боролись с грехом даже до смерти. Какой земледелец, во время сева сидевший дома или спавший, собирал при наступлении жатвы зерно? Кто собирал виноград, которого сам не насадил и не возвращал? Тех плоды, чьи труды. Почести и венцы принадлежат одержавшим победу, а не ленивым и расслабленным. Кто когда увенчал человека, не испытавшего борьбы? Ведь, по апостольскому слову, должно не только победить, но и самую борьбу вести законно (2Тим.2:5), то есть и мелочи не упускать из положенного, но все делать так, как для нас узаконено. Ибо сказано: «Блажен раб тот, которого господин его, пришедши, найдет» не как случится делающим, но «поступающим» как должно (Лк.12:43). А мы, только предполагая, что исполнили одну какую-либо заповедь, предполагая, потому что не можем сказать, что действительно исполнили, ибо все заповеди, по здраво понимаемому смыслу Писания, имеют такую тесную связь, что при нарушении одной нарушаются все прочие, – мы уже не ожидаем гнева за не исполненные, но ждем награды за ту, которую будто бы исполнили. Из данных на сбережение десяти талантов удержавший у себя один или два таланта, а остальные уплативший не признается честным ради уплаты большей части, но называется обидчиком и любостыжательным – за растрату меньшей части. Да что говорить о растрате, когда получивший один талант и отдавший потом без обмана и сполна все, что получил, и тот осуждается – за то, что ничего не приобрел к данному! Десять лет оказывавший почтение отцу и впоследствии нанесший ему один только удар предается суду как убийца. "Идите, – говорит Господь, – научите все народы... уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф.28:19–20). И апостол Павел согласно с этим пишет: «Мы никому ни в чем не полагаем претыкания, чтобы не было порицаемо служение; но во всем являем себя как служители Божии» (2Кор.6:3–4). Ибо если бы не все было необходимо нам для спасения, то не все

бы заповеди были написаны и не все были бы предписаны к неперемennomу исполнению.

Итак, считающий себя имеющим заслуги пусть размыслит, что только назвав брата безумным, будет уже повинен геенне (Мф.5:22). Какая ему польза в свободе от многого, когда и что-либо одно может удерживать в рабстве? Ибо сказано Господом: «Всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин.8:34). Какая прибыль быть избавленным от многих страданий тому, у кого тело истерзано одной мучительной болезнью? Пусть каждый вспомнит блаженного апостола Петра, который после стольких заслуг и стольких ублажений за одно только прекословие услышал: «Если не умою тебя, не имеешь части со Мною» (Ин.13:8), к тому же и это прекословие не доказывало ни лености, ни пренебрежения, но было выражением почтения и благоговения.

Напротив, скажет кто-нибудь: «В Писании сказано: «Всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Иоил.2:32). Следовательно, одно призывание имени Господня достаточно для того, чтобы спасти призывающего». Но говорящий это пусть послушает апостола, сказавшего: «Как призывать Того, в Кого не уверовали?» (Рим.10:14). А если не верит апостолу, пусть выслушает Господа, говорящего: «Не всякий, говорящий Мне: Господи! Господи! войдет в Царство Небесное; но исполняющий волю Отца Моего небесного» (Мф.7:21). Даже исполняющий волю Господню, но не так, как хочет этого Бог, и не в чувстве любви к Богу делающий это, бесполезным делает свое усердие, по изречению Самого Господа нашего Иисуса Христа, Который говорит: так как делают, «чтобы показаться пред людьми, истинно говорю вам, что они уже получают награду свою» (Мф.6:5). Отсюда и апостол Павел научен был сказать: «Если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1Кор.13:3).

В жизни христианина можно различать три разных расположения: или, боясь наказания, уклоняемся от зла и бываем в состоянии рабском; или, гонясь за выгодами награды, ради собственной пользы исполняем повеленное и уподобляемся наемникам; или делаем это ради самого добра и

из любви к Давшему нам закон, радуясь, что удостоились служить преславному и преблагому Богу, и в таком случае бываем в расположении сыновнем.

Исполняющий заповеди в страхе и непрестанно боящийся наказания за леность не будет одно из предписанного ему делать, а другим пренебрегать, но будет оставаться в той мысли, что наказание за всякое преслушание равно для него страшно. И за это ублажается, потому что «всегда пребывает в благоговении» (Притч.28:14) и твердо стоит в истине тот, кто может сказать: «Всегда видел я пред собою Господа, ибо Он одесную меня; не поколеблюсь» (Пс.15:8), потому что не хочет упустить из внимания ничего должного. И «блажен муж, боящийся Господа» (Пс.111:1). Почему? Потому что крепко любит заповеди Его (Пс.111:1). Итак, боящимся несвойственно какое-нибудь из приказаний оставлять без исполнения или исполнять небрежно.

Но и наемник не станет преступать какого-либо из повелений. Ибо как получить плату за делание в винограднике, если не исполнит всего, что было условлено? Ведь если не достанет и одного чего-нибудь из необходимого, то это делает виноградник не приносящим пользы владельцу. Кто же за повреждение даст плату причинившему вред?

Остается служение из любви. Какой сын, имея целью угождение отцу и радуя его в важнейшем, станет огорчать ради мелочей, особенно если помнить, что говорит апостол: «Не оскорбляйте Святого Духа Божия, Которым вы запечатлены» (Еф.4:30)?

Поэтому к какой части желают быть причислены преступающие большинство заповедей, не служа Богу как Отцу, не следуя за Ним как за Давшим обетования и не работая как Владыке? Бог говорит: «Если Я – Отец, то где почтение ко Мне? И если Я – Господь, то где благоговение предо Мною?» (Мал.1:6). Как «боящийся Господа» будет крепко любить заповеди Его (Пс.111:1), так «преступлением закона, – сказано, – бесчестишь Бога» (Рим.2:23).

Как же, предпочтя жизнь приятную жизни по заповеди, можем ожидать блаженства в будущем веке, пребывания со

святыми и радования с Ангелами пред лицом Христовым? Подобные мечты – детского ума. Как буду с Иовом, не приняв и самой обыкновенной скорби с благодарением? Как буду с Давидом, не зная чувства великодушия к врагу? Как буду с Даниилом, не стремившись обрести Бога в неослабевающем воздержании и многотрудной молитве? Как буду с каждым из святых, не шедши по следам их? Какой судия столь несведущ, что удостоит равных венцов и победителя, и не вступавшего в борьбу? Какой военачальник призывал когда-нибудь к равному разделу добычи и тех, кто одержал победу, и тех, которые не показывались на поле сражения?

Благ Бог, но и справедлив. А справедливому свойственно воздаяние по достоинству, как написано: «Благотвори, Господи, добрым и правым в сердцах своих; а совращающихся на кривые пути свои да оставит Господь ходить с делающими беззаконие» (Пс.124:4–5). Бог милосерд, но и Судия, ибо сказано: «любит правду и суд», хотя «милости Господней полна земля» (Пс.32:5); посему и говорит Пророк: «Милость и суд буду петь Тебе, Господи» (Пс.100:1). Мы научены, к кому "милость", ибо сказано: «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф.5:7). Видишь, как премудро оказывает Господь милость, не без суда милуя и не без милости судя, ибо «милостив Господь и праведен» (Пс.114:5). Поэтому не станем обращать Его человеколюбие в предлог к нашей лени. Для того громы, для того молнии, чтобы не была пренебрегаема благодать. Воссиявающий солнце наказывает и слепотою; Дающий дождь изливает и огонь. Одно свидетельствует о благодати, другое о строгости. Проникнемся же или любовью, ради первой, или страхом, ради второй, чтобы нам не было сказано: «Или пренебрегаешь богатство благодати, кротости и долготерпения Божия, не разумея, что благодать Божия ведет тебя к покаянию? Но по упорству твоему и нераскаянному сердцу ты сам себе собираешь гнев на день гнева» (Рим.2:4–5).

Итак, невозможно спастись, не творя дел по заповеди Божией, и небезопасно пренебрегать чем бы то ни было из заповеданного (ибо страшное превозношение – поставлять себя судьей Законодателя и одни Его законы избирать, а другие

отвергать). Посему позаботимся, чтобы ничего из предписанного в законе Божиим не осталось у нас без исполнения. Ибо если должен быть «совершен Божий человек», как сказано в Писании (2Тим.3:17), то совершенно необходимо через каждую заповедь быть уготованным «в меру полного возраста Христова» (Еф.4:13), потому что, по глаголу Божию, хотя и чистое, но поврежденное не принимается в жертву Богу⁷⁴³.

Сноски к статье 8

П. П. Что такое аскетизм?

(По учению св. Василия Великого, в ответ на современные суждения и толки)⁷⁴⁴

Аскетизм – вот явление человеческой жизни, которое в одно и то же время может быть названо явлением старым и новым: старым потому, что начало его истории теряется в глубокой древности рода человеческого, еще за несколько веков до Рождества Христова; название же нового ему усваивается за то, что толки о нем продолжают существовать и до сего времени, все более и более усиливаясь и все сильнее и сильнее затрагивая головы как простолудинов, так и лиц с философским складом ума. В Древнем мире представителями аскетизма были индийцы, отчего и поныне Индия считается родиной аскетов, колыбелью, где особенно развилось и сформировалось миросозерцание, известное под именем миросозерцания индийских факиров. Незадолго до Рождества Христа Спасителя аскетов насчитывалось большое количество во всех странах тогдашнего мира, но особенно их много находилось в египетских пустынях; подвижники, населявшие эти места, назывались терапевтами или потому, что они, подобно врачам духовным, наблюдали за душами приходящих к ним людей и врачевали их от злых страстей, или потому, что «служили Богу служением чистым и искренним»⁷⁴⁵.

С христианством, с распространением универсальной и спасающей «силы Божией» аскетизм получил еще большее развитие и распространение. Местом, где особенно развивалась и развивается, процветала и процветает аскетическая жизнь, являются монастыри, устраиваемые и в пустынях, и в селениях. Еще в глубокой христианской древности славою аскетов, людей, совершенно отрехшихся от мира и его прелестей и упражняющихся в добродетели, пользовались святые Павел Фивейский, Антоний Великий, Пахомий Великий и другие. В отеческий период (с IV века) воплощениями заповедей о самоотвержении, нестяжательности и следовании за Христом были почти все столпы Церкви Господней, и между ними

особенно святые Василий Великий, Григорий Нисский, Исидор Пелусиот и другие. По примеру Церкви Восточной, и наша Русская Церковь также выставила несколько мужей, искавших спасения аскетическим путем, лиц, тоже отличавшихся полнейшей нестяжательностью и перенесших множество подвигов, по характеру совершенно сходных с теми подвигами, которые выпадали на долю восточным подвижникам. В этом случае достаточно вспомнить святых Антония и Феодосия, печерских угодников, св. Сергия, чудотворца Радонежского, Серафима, старца Саровской пустыни, и недавно скончавшегося епископа Феофана, аскета по призванию и по жизни. Все перечисленные и им подобные лица принадлежат к инокам-иерархам, проходящим подвиг аскетизма в монастырях или пустынях, но наряду с ними были люди и в «светском звании», жившие в тех же условиях, что и громадное большинство рода человеческого, и, тем не менее, ведшие борьбу с плотью. Много таких примеров можно видеть у св. Иринея⁷⁴⁶, Оригена⁷⁴⁷, святых Киприана⁷⁴⁸, Епифания⁷⁴⁹, Иеронима⁷⁵⁰ и других.

В силу того, что аскетизм есть явление распространенное, оставившее следы как в языческом, так и в христианском мире, есть факт, зависящий и обуславливаемый как Евангелием, так и всяким другим вероисповеданием, можно было бы подумать, что относительно него не должно быть никаких сомнений и недоумений, что вопрос об аскетическом образе жизни должен быть решен давным-давно в положительном смысле. Между тем на самом деле этого нет. И теперь, как и прежде, касательно него, можно сказать, существует столько же мнений, сколько существует и мыслящих индивидуумов; и ныне, как и во времена Василия Великого, аскетизм или совершенно отвергается, или оспаривается, особенно же оспаривается самостоятельность христианского аскетизма.

Но каковы же частные недоумения и воззрения относительно аскетизма?

К первой категории должны быть причислены те люди, которые враждебно относятся к аскетизму как жизни особого рода. Являясь противниками аскетизма, эти лица для обоснования своего мнения приводят следующие положения. Во-первых, аскетизм, по их понятию, слишком эгоистичен и индивидуалистичен; он представляет собой прямую противоположность альтруизму, даже прямо исключает совокупность чувств, которые могли бы побудить и расположить человека к общественной деятельности и благу ближних. Золотое правило – жить для других – аскету чуждо, он его или не знает, или, зная, намеренно старается не следовать ему, что не согласно ни с человеческой природой, которая сама стремится к обществу, ни с условиями, в которых рождается и воспитывается человек и которые сами влекут последнего не к одинокой, самозамкнутой жизни, а к тому, чтобы он работал на пользу ближних, хотя бы даже за то, чтобы те помогали ему в образовании и содействовали развитию его самосознания. Во-вторых, вследствие указанного, аскетизм неразумен и, наконец, в-третьих, совершенно противоречит естественному чувству самосохранения, проявляющемуся как по отношению к душе, так и по отношению к телу. Вопреки учению аскетизма, чувство самосохранения говорит нам не о том, чтобы мы изнуряли тело, а, напротив, всячески и при всяком удобном случае то и дело напоминает, что на тело нужно обращать большое внимание, что оно требует большого ухода и т. п., все это мотивируя тем, что *mens sana in corpore sano* («здоровый дух в здоровом теле»), что организм есть орудие духовного начала и физической деятельности человека. Но еще более противоречие аскетизма сказывается будто бы в отношениях его к душе и ее потребностям. Естественные побуждения и страсти – вот в сущности все, что определяет и должно определять направление и содержание человеческой жизни. Благо – то, что соответствует естественным потребностям человека, и все, что вытекает из этих

потребностей и ими обуславливается, само по себе всегда хорошо и не должно быть стесняемо. Жизнь человеческая была бы крайне бедна, если бы не существовало страстей, им она обязана тем, что поднимается выше простого прозябания. Подавление страстей ведет к тому, что от жизни отнимается вся прелесть и действительное достоинство. Такое мнение касательно аскетизма высказывается людьми материалистического и притом эпикурейского образа мыслей, и между ними особенно Фейербахом и Штраусом⁷⁵¹.

Другую группу, интересующуюся вопросом об аскетических принципах и аскетической жизни, составляют люди, сущность мировоззрения которых касается не отрицания аскетизма самого по себе как известного рода жизни и деятельности, а касается самостоятельности и оригинальности христианского аскетизма. Держась теории заимствований, по которой будто бы христианство не представляет собой ничего нового, являясь лишь сколком или сборником тех или других религиозных воззрений, раньше и одновременно с ним существовавших, защитники этого направления подобное же говорят и в отношении христианского аскетизма. Последний, по их мнению, не есть явление самостоятельное и вполне оригинальное. Если, продолжают они, внимательнее вникнуть во внутренний механизм восточных религий, особенно буддизма, то окажется, что содержание буддистского аскетизма вполне тождественно христианскому и заимствование последнего от первого не представляет ничего удивительного. Это тем более возможно, что буддизм начал свое существование раньше христианства. Чтобы быть доказательными в своих рассуждениях и не оказаться людьми, основывающими свои мысли «на воздухе», представители излагаемого образа мыслей наряду с этим проводят и параллель между индийским и христианским аскетизмом.

Точкой отправления, так сказать, источником, где зарождается и откуда вытекает буддистский аскетизм, является сознание тяжести и бедствий жизни человеческой. Идеал и учитель буддистов Будда, личность довольно мифическая, и его последователи твердо держатся этого положения. На вопрос о

том, что побудило Будду оставить мир и идти в пустыню – самолюбие или что-нибудь другое, в «Буддистском катехизисе» прямо говорится, что к этому побудили его «образ весьма престарелого, бременем лет отягченного мужа, образ больного, образ разлагающегося трупа»⁷⁵² и вообще «стремление найти причину наших бедствий и средство уничтожить их». Таким средством освобождения являются отречение от «воли к жизни», «самоистязание», пассивное, безучастное отношение к миру и всему окружающему как к злу. Путь этот слишком трудный и жестокий по своим степеням. Он слагается из восьми частей, сюда входят: а) истинное разумение, б) истинное мышление, в) истинное словоупотребление, г) истинное действование, д) истинная жизнь, е) истинное хотение, ж) истинное познание и з) истинное погружение⁷⁵³. Но, несмотря на все эти «тернии», буддист не должен падать духом, не должен возвращаться с полпути подвига; подкреплением ему на этом тяжком поприще является вожденная нирвана – состояние совершенного покоя, без всякого желания, без обмана, без всяких скорбей, состояние, в котором уничтожено все, что касается физического человека. Пока человек не достиг нирваны, он подвержен постоянному искушению и возрождению, «но если он достиг нирваны, то он не возрождается»⁷⁵⁴. И мы действительно видим, что эта нирвана, эта, так сказать, омега буддистского аскетизма, составляет *desideratum* («предмет стремлений») жизни всякого буддиста, и отсюда он черпает всю стойкость и мужество при перенесении своих аскетических подвигов (индийские факиры). Имея в виду изложенное понятие о буддистском аскетизме, лица, набрасывающие тень сомнения на самостоятельность и оригинальность христианского аскетизма, и говорят, что последний есть не что иное, как копия с первого. Ведь и в христианстве, как и в буддизме, источником аскетизма является сознание того, что мир и тело человека – зло; ведь и здесь, как и там, аскетическая жизнь считается ярмом, бременем неудобноносимым; ведь, наконец, и христианство, как и буддизм, обещает успокоение подвижникам, потрудившимся в борьбе с

миром и плотью. Но не поверхностна ли такая аналогия? Увидим ниже.

В. С. Соловьев⁷⁵⁵, А. Шопенгауэр и многие другие составляют третью группу лиц по интересующему нас вопросу. Аскетические воззрения этого кружка людей и по характеру, и по внутреннему достоинству радикально противоположны двум вышеизложенным направлениям в вопросе об аскетизме. Не примыкая к первой группе, то есть не отрицая аскетизма как особого рода жизни, также не задаваясь целью подорвать авторитет христианского аскетизма ссылкой на то, что будто бы последний представляет из себя не что иное, как копию с аскетизма буддистского, поборники этого направления хотят построить свою собственную аскетику.

Как защитник и проповедник автономной нравственности⁷⁵⁶, имеющей основание только в самом духе человеческом, Владимир Соловьев и в решении проблемы об аскетизме старается следовать своему основному принципу. Игнорируя данные христианской религии (кроме, впрочем, одних терминов), где аскетическая жизнь, помимо субъекта, поставляется еще в зависимость от объекта ее – Бога, Владимир Соловьев в определении смысла и достоинства этой жизни обращает внимание только на душу человеческую с различными ее свойствами, способностями и чувствами. Анализируя эти способности души, особенно чувства, он находит – и, надо сказать, довольно удачно и оригинально – среди них одно чувство, которое может служить «принципом аскетизма»⁷⁵⁷. Чувство это – стыд. Если внимательнее вникнуть в чувство стыда, то легко можно заметить, что оно складывается из двух элементов – из «я» и «не-я», из утверждения человеческого достоинства и отрицания того, что не гармонирует с этим достоинством человека и не соответствует ему. В понятие последнего, то есть того, что отрицается самосознанием и внутренним голосом человека, входит все то, что мыслится под именем «плоти», очень сильно стремящейся привлечь к себе духовную силу, вовлечь ее в свой процесс с целью «разрешить ее в себя и усилиться за ее счет»⁷⁵⁸. Вот борьба с таким-то началом, жалом человека, и

составляет зерно аскетизма и вместе арену для аскетических подвигов. Лозунгом этих подвигов являются слова: «Животная жизнь должна быть подчинена духовной»⁷⁵⁹ – во-первых, путем ограждения духовного начала от захватов плотского и, во-вторых, путем совершенного покорения области плоти, совершенного обращения животной жизни в средство для деятельности души. Целью же всей этой борьбы духа с плотью служит утверждение нравственного достоинства человека, соединенное с искоренением таких пороков, как «обжорство, пьянство и распутство»⁷⁶⁰.

Если Владимир Соловьев по основанию своей аскетической теории может быть назван представителем субъективного аскетизма, то Шопенгауэр, напротив, – представителем и глашатаем аскетизма объективного; если первый «принцип аскетизма» старается найти в самом человеке – в чувстве стыда, то последний, наоборот, вне человека – в той силе, которая производит мир и имя которой – воля. Анализируя последнюю, он находит, что она, будучи источником всякого бытия, в то же время есть и источник всех бедствий. Всякое хотение – как мировое, так и человеческое, поскольку то и другое отражается в сознании человека, – уже само по себе всегда носит с собою страдание, потому что возникает из нужды, недостатка, и хотя оно иногда достигает исполнения, но ощущение удовлетворенного желания всегда бывает кратковременно и скудно, между тем как желание длится долго и притом на одно исполнившееся желание приходится много тщетных. Даже самое окончательное удовлетворение желаний бывает только кажущимся; исполненное желание тотчас уступает место новому: первое уже осознанное, второе – еще не осознанное заблуждение. Продолжительного, полного удовлетворения не может дать никакой объект желания (для мировой воли таким объектом является, например, сама жизнь человека, а для человеческой – те или другие «продукты мира»). Он (объект), напротив, вечно подобен только милостыне, бросаемой нищему, которая сегодня поддерживает его жизнь, чтобы продлить ее до завтрашнего мучения. Если в таком печальном состоянии находится мировая воля, если этой

же участи подвержена, следовательно, и воля человека как проявление мировой воли, то отсюда, по Шопенгауэру, единственный путь жизни должен состоять в полнейшем отказе от желания бытия, жизни, наслаждений. Путь этот лучше всего осуществляется в аскетизме. Понятие об этом аскетизме Шопенгауэр картинно и подробно представляет в образе аскета⁷⁶¹. Аскету недостаточно уже любить других, как самого себя, и делать для них столько же, как и для себя; в нем возникает отвращение к самому бытию, коего выражением служит собственное его явление, к воле к жизни, к зерну и сущности того мира, который признан им несчастным. Он поэтому отрицается от этого именно в нем проявляющегося и уже самым телом выражаемого бытия, и его поступки уличают его собственное появление в мире лжи, становятся с ним в открытое противоречие. Но будучи в сущности ничем иным, как проявлением мировой воли, аскет решается вообще ничего не хотеть, остерегается прилепить свою волю к чему бы то ни было, утверждает в себе скорбное равнодушие ко всем вещам. Его тело, мощное и здоровое, высказывает гениталиями половое побуждение, но аскет отрицает волю и уличает тело в стремлении ко злу: он не хочет полового удовлетворения ни под каким видом. Добровольное, полное целомудрие – первый шаг в аскетизме или отрицании воли к жизни. Оно отрицает этим переходящее за пределы индивидуальной жизни подтверждение воли и тем указывает, что вместе с жизнью этого тела сама воля, его создавшая, отменяется. Аскетизм высказывается, далее, в добровольной и преднамеренной бедности, которая возникает не только *per accidens* («в качестве второстепенного свойства»), от раздачи собственности для удовлетворения чужих страданий, но становится здесь сама по себе целью, долженствуя служить постоянным умерщвлением воли, для того чтобы удовлетворение желаний и сладость жизни не возбудили вновь волю к бытию, от которой познание скорбей мира отвратило аскета. Достигший этой точки все еще, как оживленное тело, как конкретное проявление воли, чувствует расположение к желаниям всякого рода; но он подавляет их преднамеренно, принуждая себя ничего не делать из всего, чего

бы ему хотелось, а, напротив, делая все, что бы ему не хотелось, даже когда при этом нет иной цели, кроме именно умерщвления воли. Так как сам он отрицает волю, проявляющуюся в его собственной особе, то он не станет противодействовать, если другой будет причинять ему зло: он рад каждому извне приходящему страданию, случайно или по чужой злобе, каждому вреду, каждому позору, каждому оскорблению; он охотно принимает их, как новый случай убедить самого себя, что он не подтверждает волю, и радостно становится на сторону каждого врага проявления этой воли, которая создала собственную его особу. Он поэтому переносит такой позор и страдание с неисчерпаемым терпением и кротостью, воздает за зло без хвастовства добром и столь же мало позволяет пробуждаться в себе пламени как греха, так и вожделения. Как самую волю, так умерщвляет аскет и ее видимость, ее объективизацию – тело: он скудно питает его, чтобы пышный расцвет и преуспеяние его в то же время не оживили бы снова и не возбудили бы волю, коей оно составляет только выражение и зеркало. Так, прибегает он к посту; он даже хватается за самобичевание и самоистязание, чтобы постоянными лишениями и страданиями все более и более сокрушать и убивать волю, которую он признает и ненавидит как источник мучительного бытия собственного и мирового. Когда же, наконец, приходит смерть, разрешающая это проявление мировой воли, которой сущность, однако, здесь уже давно умерла, за исключением слабого остатка, являвшегося в виде оживления этого тела, то смерть, как вожделенное искупление, в высшей степени отрадна и приемлется с радостью. С нею и кончается вся жизнь аскета⁷⁶².

Мы изложили три современных направления в вопросе об аскетизме как известном роде жизни и деятельности. Первое из перечисленных воззрений может быть названо отрицательным, поскольку оно старается отвергнуть аскетику в принципе; второе – набрасывающим тень на самостоятельность христианского аскетизма указанием на то, что будто бы он представляет собой сколок с индийского аскетизма; и к третьему направлению, по всей справедливости, должно быть приложимо название

философского, так как оно старается найти источник аскетизма в тех или других данных разума, без всякого на то свидетельства религии. Мы постараемся рассмотреть изложенные воззрения, опираясь на авторитет св. Василия Великого, который и в жизни, и в учении был истинным аскетом древней христианской Церкви.

Вопрос об аскетизме составлял для св. Василия Великого насущную потребность духа, был главной стихией и предметом его занятий. Введенный условиями своего воспитания и природными дарованиями души в жизнь воздержную, аскетическую, Василий Великий, естественно увлекшись этой формой жизни еще в юности, не покидал ее и до самой старости – до смерти. Труды, в которых вылились суждения св. Василия об аскетизме, следующие: «Предначертание подвижничества», «Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве», «Слова о подвижничестве» – первое, второе и третье, «Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и в отшельничестве», «Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах», «Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах», «Нравственные правила», письма «К кесарийским монахам», «О совершенстве монашеской жизни», «К настоятелю монахов» и другие. Все перечисленные сочинения имеют своей целью прямое, так сказать, специальное выяснение аскетических воззрений, но есть у Василия Великого произведения, и таких немало, которые хотя и не задаются прямо этой задачей, но в которых, тем не менее, рассеяно очень много мыслей об аскетизме. И это вполне понятно: аскетизм, как замечено, интересовал святого отца с малых лет, был его духовной стихией, а известно, что все дорогое высказывается не только тогда, когда побуждает к тому необходимость или просьба, но и тогда, когда такой необходимости нет, а представляется только один простой случай, так сказать, «к слову», «кстати». Из произведений такого рода можно указать на толковательные труды св. Василия; там (в Священном Писании), где речь заходит об идеале жизни, ее смысле и условиях, святой отец всегда останавливается на этом и старается видеть его смысл в аскетике. За воззрения по аскетике, как за совокупность мыслей, указывающих путь к добродетельному житию, св. Василий, по всей справедливости, называется одним немецким

ученым мужем дела в сравнении с святыми Григорием Богословом и Григорием Нисским, из коих первый считается представителем *слова*, ораторского церковного искусства, а второй – представителем *мысли*, христианской философии⁷⁶³.

Рассматривая воззрения св. Василия Великого на аскетическую жизнь, мы находим, что касательно ее святой отец был самого высокого мнения. Путь этот он называл «путем царским»⁷⁶⁴, каковое наименование ему прилагал, во-первых, потому, что он есть путь самый главный, идя которым человек не только не уклоняется ни на ту, ни на другую сторону соблазнов мира, а, напротив, является царем их; во-вторых, потому, что им шел Сам Господь наш Иисус Христос, Царь неба и земли, когда восприял на Себя плоть человеческую, и, наконец, в-третьих, потому, что этот путь приводит к Царю всех – Богу. Другой эпитет, который усваивал св. Василий Великий аскетической жизни, тот, что эта жизнь есть «жизнь ангельская»⁷⁶⁵. Основанием для такого сближения служит, во-первых, то, что аскет, подобно Ангелам бесстрастным, старается совершенно подавить всякую мысль о страстях и, во-вторых, не развлекаясь ими и не подчиняясь плотским вожделениям, «непрестанно погружается в Божие лицезрение». Отсюда – горе аскету, если он, забыв достоинство своего подвига, осквернится человеческими страстями; тогда он «подобен» будет «коже рыси, у которой шерсть не совершенно бела и не вовсе черна, но испещрена смесью разных цветов и не причисляется ни к черным, ни к белым»⁷⁶⁶. Определяя задачу и сущность аскетики как пути ко спасению, св. Василий видит ее «в возобновлении живого союза с Богом чрез очищение от страстей». Человек сотворен по образу и подобию Божию, а грех, увлекая душу в страстные пожелания, изменил красоту образа. Но Бог, сотворивший человека, есть истинная жизнь; потому кто утратил в себе подобие Божие, тот утратил и общение с жизнью; а кто вне Бога, тому невозможно быть в блаженной жизни. Итак, заключает святой отец, возвратимся к первоначальной благодати, которой чуждыми сделали мы себя чрез грех, и снова украсим себя по образу Божию, бесстрастием уподобившись Творцу⁷⁶⁷. Касаясь подробнее оснований

аскетизма, св. Василий намечает двоякого рода мотивы, которые обуславливают собою существование аскетики, ее разумность или, точнее, ее желательность⁷⁶⁸. Мотивы эти могут быть названы отрицательными и положительными. К числу первых относятся воззрения его на диавола и страсти как на врагов нашего спасения, как на такие условия нашего бытия, которые располагают скорее удаляться от них, чем подчиняться им и увлекаться ими; в число же вторых входит учение святого отца о Боге как источнике нашей истинной и бессмертной жизни и о разумной душе. Как нетрудно видеть, эти мотивы составляют противоположную параллель: с одной стороны – диавол, с другой – Бог, там – страсти, здесь – разумная душа; среди такой-то жизненной параллели и должен проходить человек, направляя к тому все свои силы – ум, волю и чувство.

Хотя человек в Таинстве Крещения отрицается от сатаны и всех дел его, однако и после этого враг не оставляет попытку властвовать над человеком. Диавол – это «князь века сего»⁷⁶⁹, отец лжи, зависти⁷⁷⁰ и всякого лукавства. Как таковой, он во что бы то ни стало старается на ниве Божией, засеянной чистой пшеницей, насадить плевелы: в общество, одушевленное чистым духом любви, внести дух своекорыстия; туда, где водворяются правдолюбие, чистосердечие, искренность во взаимных отношениях, послать дух двоедушия и лукавства; самое благочестие осквернить фарисейским лицемерием, – то есть стремится в самом корне повредить христианскую жизнь. Главными средствами, при помощи которых сатана стремится осуществлять свою цель на практике, являются демоны и особенно страсти. Сообразно пагубному влиянию, какое производят страсти на развитие и воспитание христианского характера человека и на его утверждение в добродетели, св. Василий называет их теми или другими именами. По его мнению, страсти – это «бесчинные и наглые псы», над которыми нет надсмотрщика; они лают на душу, и каждая страсть полагает своей задачей всячески истерзать ее, отделяя себе часть жизненной ее силы⁷⁷¹. Другое характерное название страстей то, что они суть «змеи хитрые», которые, завлекая человека теми или другими мнимыми красотами бытия, в сущности

«отводят его от созерцания и внимательного рассматривания предметов похвальных»⁷⁷². Страстей в человеке бывает неисчислимо множество; в этом случае душа его, по всей справедливости, представляет собой как бы лабиринт. Тут находятся и чревоугодие, и самоугодие, иначе называемые еще сластолюбием и самолюбием, любостязательность, и гневливость, и невоздержание, и вообще масса других страстей. Но из всех их по тому значению, какое они имеют в жизни, бесспорно, первое место принадлежит первым двум страстям, именно – чревоугодию и самолюбию. По действиям своим на человека эти страсти обратно пропорциональны. В то время как самолюбие больше всего относится к душе и чрез это уже пленяет тело, чревоугодие, наоборот, имея дело собственно с плотью, потом при посредстве ее омрачает уже и душу. Самолюбие уничтожает в нас искренность и сердечность, убивает всякое живое чувство. Наша нравственность становится безжизненной и мертвой, холодной и неподвижной. Милосердие, кротость, незлобие и сострадательность, желание ближним своим одного добра, радости и счастья – эти драгоценные качества мало-помалу изгоняются из нашего сердца. Возвышенные, идеальные стремления, самопожертвование считаются эгоизмом, детскими мечтаниями, не свойственными человеку с здравым умом и трезвым взглядом на жизнь. Руководясь самолюбием, человек старается избежать всяких трудов и подвигов на пользу ближнего; личное спокойствие и свободу от забот и тревог относительно всего, что его не касается, он предпочитает деятельности живой, управляемой самоотверженной любовью, которая не полагает границ в делании добра ближнему. Свободный и безграничный закон христианской нравственности самолюбивый человек лишает живой души – любви; она не вдохновляет его, не согревает его сердце святыми чувствованиями, которые дают радость и мир душе. Свою совесть эгоист успокаивает благопристойностью внешнего поведения⁷⁷³. Но еще более мастерски изображает св. Василий проявление чревоугодия. Держась правила, что «сказанное должно подкреплять не только словесными увещаниями, но и подтверждать примерами

деятельности»⁷⁷⁴, святой отец в изображении страсти чревоугодия действительно и высказывает сперва общие положения, а потом подтверждает эти последние примерами. «Как вода, разделяемая на многие протоки, делает то, что зеленеют все места, лежащие около протоков, так и страсть чревоугодия, если разлилась в твоём сердце, напоив все твои чувства и насадив в тебе лес пороков, обратит душу твою в жилище страстей. Чревоугодие Адама предало смерти и причинило миру гибель. Из-за чревоугодия Ной осмеян, Хам проклят, Исав лишился прав первородства и породнился с хананеями, Лот делается мужем дочерей, а самому себе зятем и тестем, отец становится мужем и дед отцом, в обоих отношениях нарушая пределы естества. Чревоугодие и Израиля сделало поклонником идола и довело израильтян до того, что "тела" их пали "в пустыни" (Чис.14:29). Чревоугодие и одного из пророков, посланного Богом для обличения нечестивого царя, сделало снадью дикого зверя. И кому не мог причинить зла царь Иеровоам, при всем царском могуществе, тот, уловленный обольщением чрева, подвергся жалкой смерти (3Цар.13:23–24)»⁷⁷⁵. Вот враги нашей богоугодной жизни! Мы нарочно подробнее остановились на этом, потому что ученье о страстях – и особенно о самолюбии и чревоугодии – составляет одно из главных звеньев аскетизма.

Но если, таким образом, диавол и страсти суть главные враги нашей жизни, тормозящие и препятствующие успеху добродетели, то, спрашивается, куда же идти, где же почерпнуть источник мира и успокоения, где искать идеала, который бы руководил всем нашим поведением? Ответом на этот вопрос у св. Василия является представление о Боге и о духе как разумном начале человека. Но, отвечая так, святой отец высказывает не какие-либо сухие, теоретические истины о Премирном Существо, нет, а, как мудрый и опытный психолог, он старается представить Его в таком виде, какой мог бы затронуть самые живые струны человеческого сердца. Любовь и красота – это, как известно, суть неотъемлемые стремления всего живущего. Куда бы мы ни посмотрели – в царство ли животных, в жизнь ли человека, всюду мы требуем их, везде,

где мы ни замечаем их, они нравятся нам и привлекают нас к себе. Сообразуясь с такими постоянными стремлениями человеческого естества, св. Василий говорит: «Что же досточуднее Божией красоты? Какое представление приятнее Божия великолепия и любви Его?.. Подлинно неизреченны и неописанны молниеносные блистания Божией красоты; ни слово не может выразить, ни слух вместить», а только сердцем может несколько ощущаться она. Все святые стремились быть участниками этой красоты, они молились о том, чтобы зрение красоты и доброты Божией простиралось на всю вечную жизнь⁷⁷⁶, и мы, подобно им, должны преследовать это же. Но так как подобное познается подобным, то естественно, что неизреченная красота Божия может быть постигаема нашей душой только тогда, когда последняя будет носить в себе тоже задатки красоты, а это ведет к тому, что желание быть участником красоты Божией обуславливает вместе с тем необходимость поддерживать в себе красоту духа, которая есть не что иное, как разумность его. Рассуждения о Боге как источнике жизни и бессмертия и о разумной душе составляют мотивы положительного характера. Выражаясь кратко, побуждения к аскетизму, представляемые св. Василием, могут быть сформулированы в таком виде: остерегайся, человек, страстей, веди с ними борьбу и стремись больше всего к утверждению своего человеческого достоинства чрез познание своего внутреннего мира и той красоты, которую носит в Себе Божество.

Взятый со стороны осуществимости и выполнения, аскетизм, очевидно, представляет собой подвиг трудный, иго, нелегко переносимое. В самом деле, сколько надо мужества и стойкости, чтобы не подпасть под влияние тех или других страстей, сплошь и рядом очень заманчивых, сколько нужно предусмотрительности и «самособранности», чтобы не сбиться с пути, имеющего задачей нравственное совершенство. Все это было ясно предвидено св. Василием, и потому, желая предупредить аскета от случаев падения, он, естественно, наряду с рассуждениями о мотивах аскетизма, коснулся и тех руководителей, которые могли бы в этом случае оказать ему

великую службу. Такими руководителями являются, во-первых, сам разум человека (руководитель субъективный) и, во-вторых, опытный в святой жизни муж (руководитель объективный). Называя разум оком духовным и выясняя значение его в аскетической жизни, св. Василий удачно сравнивает его с глазом материальным. Как глаз, когда попадает в него соринка, начинает ощущать неловкость в зрении, так и разум, чувствуя обуревание страстью, начинает сознавать борьбу между самим собою и страстью, идеалом и действительностью, истиной и ложью. Как глаз, далее, желая избавиться от мучений, ощущает потребность в помощи, которая удалила бы причиняющие ему боль предметы, так и разум при первом же натиске страсти должен стремиться искоренить ее при помощи или своих собственных сил, или при посредстве благодати Божией. Как глаз, наконец, когда не будет отстранена от него раздражающая его вещь, может потерять способность видеть, так и разум, не напрягающий своих усилий к уничтожению в корне страстей, может затмить в себе черты образа Божия, а это – смерть духовная; смерть же духовная нежелательна. Другим руководителем аскетической жизни должен быть, по мнению святого отца, муж, опытный в добродетели. «С великой заботливостью и обдуманностью постарайся найти мужа, – читаем у св. Василия, – который бы непогрешительно предшествовал тебе в образе жизни, хорошо умел руководить шествующих к Богу, украшен был добродетелями, в собственных делах своих имел свидетельство любви своей к Богу, был сведущ в Божественных Писаниях, не рассеян, не сребролюбив, не озабочен многим, безмолвен, боголюбив, нищелюбив, не гневлив, не памятозлобен, силен в назидании сближающихся с ним, не тщеславен, не высокомерен, не льстив, не изменчив, ничего не предпочитал Богу»⁷⁷⁷. Выбор такого мужа покоится на том вполне понятном правиле, что «у добрых учителей и уроки добрые»⁷⁷⁸. Насколько высоко смотрел св. Василий на подобных руководителей, видно из того, что он, во-первых, в деле аскетической жизни поставлял их на втором месте после Бога и, во-вторых, советовал, забыв свою волю, во всем повиноваться им. «Первый, самый истинный отец есть

Отец всех, а второй после Него – наставник в духовном житии»⁷⁷⁹. Если найдешь наставника, украшенного многими доблестями, «передай ему себя, ни во что вменив и отринув прочь всякую свою волю»⁷⁸⁰, говорит святой отец. Следствием такого поведения явится то, что дух ревности о богоугождении, представляющий первоначально одну искру, с течением времени мало-помалу будет тлеть и воспламенять сердце все к большим и большим подвигам. Тогда сила и желание жить в Боге, подобно огню (Лк.12:49), совершенно очистят душу от страстей или, подобно соли (Мк.9:49), предохранят ее от растлевающих элементов. Но это состояние души достигается и особенно рельефно обнаруживается только тогда, когда человек вместе с сознанием побуждений к аскетизму приступает к осуществлению на деле той или другой совокупности упражнений как необходимых средств аскетики.

Таким образом, мы дошли до средств, способствующих достижению нравственного совершенства и приводящих чрез это к живому союзу с Богом. Во взгляде на эти средства св. Василий глубоко расходится с приверженцами иудаизма и даже с католическими богословами. В то время как последние старались видеть средства аскетизма в исполнении внешних и нередко скрупулезных обрядов без обращения внимания на то, с каким душевным настроением эти обряды исполняются, св. Василий, напротив, как во взгляде на сущность аскетизма, так и на его средства держался совершенно иной точки зрения. По его мнению, первоначально нужно обращать внимание на душу, а потом уже – и на тело; поскольку душа превосходит тело, постольку она больше должна и рассматриваться человеком. Как отец Восточной Церкви со спекулятивным складом ума, в противоположность отцу Западной Церкви, у которого преобладающей чертой мышления является практичность, св. Василий в указании средств аскетики касается не столько внешней, сколько внутренней стороны жизни. Имея в виду такой характер аскетических средств, преосвященный Феофан справедливо заметил, что отличительная черта устава св. Василия Великого та, что он мало входит в подробности

внешней жизни, а более выясняет внутреннюю сторону разных проявлений⁷⁸¹.

Но что же это за средства аскетизма? Под именем средств разумеется совокупность благочестивых упражнений, имеющих своей целью чрез борьбу духа с плотью приводить человека к нравственному совершенству.

Воздержание и самособранность (или бдительность духа над самим собою) – вот два главных средства для успешного прохождения аскетического подвига. О воздержании как одном из самых главных средств аскетизма св. Василий, естественно, упоминает не в одном, а во многих местах своих сочинений, где представляется к тому лишь удобный случай⁷⁸², и, с другой стороны, всячески старается доказать важность и необходимость этого мудрого правила. Защищая последнюю мысль, он в пользу ее мало того что представляет плоды воздержания, но приводит еще данные из Откровения, жизни и науки. «А мне кажется, – читаем у св. Василия Великого, – что занятие сие [врачебное искусство] немало способствует и воздержанию. Ибо вижу, что оно отсекает сластолюбие, не одобряет пресыщения, отвергает, как нечто бесполезное, разнообразие в снедах и излишнюю изобретательность в приправах и вообще недостаточность именует матерью здоровья»⁷⁸³. Обращаясь к действительности, св. Василий пример воздержания видел в святых. Будучи дан в райском состоянии наших прародителей (указание на заповедь не есть плодов с дерева познания добра и зла), этот закон воздержания⁷⁸⁴ с тех пор постоянно проявлялся в жизни угодников [Божиих]: вся жизнь святых и блаженных людей, пример Самого Господа в пришествии Его во плоти научают нас воздержанию⁷⁸⁵. Но еще более воздержание становится необходимым правилом жизни оттого, что оно сопровождается благими последствиями для человека. «Воздержание, – читаем у святого отца, – есть истребление греха, отчуждение от страстей. начало духовной жизни; оно предуготовляет вечные блага, уничтожает жало сластолюбия, потому что сластолюбие есть великая приманка ко злу; им всякая душа, как удою, увлекается в смерть...»⁷⁸⁶ Что касается сущности воздержания,

то понятие об этом св. Василий выражает в таком виде. «Воздержанием же, – говорит он, – называем, конечно, не совершенное удержание себя от пищи (это будет насильственное разрушение жизни), но удержание себя от сластей...»⁷⁸⁷ Большую ошибку, по мнению святого отца, допускают те люди, которые суть воздержания хотят свести к самому малому употреблению пищи, приносящему даже ущерб здоровью. Воздержание, напротив, «для каждого должно быть определяемо по его телесной силе, чтобы не останавливаться на том, что ниже силы, какая есть в человеке, и не простираться до того, что выше силы»⁷⁸⁸. Тем более нужно иметь в виду это разумное правило, что излишнее воздержание поведет к ослаблению тела, а это последнее обстоятельство послужит причиной и препятствием для перенесения подвига и для совершения добродетелей, потому что болезненное тело не в состоянии бывает работать⁷⁸⁹. Как нетрудно видеть, воздержание прямой своей задачей имеет искоренение или, по крайней мере, урегулирование страсти чревоугодия, хотя в то же время не забываются и другие страсти; в этом отношении воздержание отличается от другого средства аскетизма – самособранности или бдительности духа над самим собою⁷⁹⁰, как такого принципа, который на первом плане поставляет искоренение самолюбия, впрочем, не забывая при этом чревоугодия и тому подобных пороков.

Самособранность – это такое настроение духа, когда человек в состоянии бывает обращать внимание положительно на все отправления своего духовного начала. В таком настроении дух человека по всей справедливости может быть назван фокусом, куда стекаются все душевные движения, начиная с высших и кончая низшими, и где они находят своего поверителя и стража. Таким поверителем является разум. Как таковой, разум человека ни за что не допускает, чтобы та или другая страсть обуревала человека, чтобы тот или иной порок поработал себе индивидуума, делая из него не царя, а раба плоти. Зная все вредные последствия страстей, доводящие человека до состояния животного, он всячески старается искоренять их и естественными, и благодатными средствами

(покаянием, например). Но особенно в состоянии самособранности или бдительности внимание человека бывает обращено на самолюбие или эгоизм. Наученный – из собственного ли опыта или опыта других – в том, что эта страсть есть страсть самая вредная, производящая ненормальности в жизни и в отношениях людей, где под влиянием ее вместо любви и общего блага полагаются ненависть и эгоистическое счастье, разум постоянно работает над тем, как бы с корнем вырвать из души этот источник зла рода человеческого. И надобно сказать, что подобие такого состояния иногда достигается аскетами, особенно в молитвенном настроении. Отсюда-то молитва по всей справедливости и называется идеальным выражением самособранности, когда дух мало того, что бывает занят созерцанием предметов высшего порядка, но когда он еще совершенно отсекает от своего существа начала, препятствующие святому молитвенному настроению.

Мы указали два средства аскетизма – воздержание и самособранность. Изложить только эти именно средства мы сочли нужным потому, что они, во-первых, суть средства самые главные и, во-вторых, что они служат источником второстепенных правил аскетической жизни. Так, воздержание мало того что определяет меру чревоугодия, но и касается еще языка, очей, ушей и вообще других чувств человека, определяя и им пределы отправления. Точно так же и самособранность, заключая сознание в сердце человека и имея дело с самолюбием, вместе с тем дает возможность относиться так или иначе и к другим страстям, особенно близко соприкасающимся с самолюбием (например, к страсти к удовольствиям, богатству и пр.). При таком понятии о воздержании и бдительности духа над самим собою как основных правил аскетики подвижник не опутывается всевозможными сетями фарисейского характера, определяющими его путь жизни, но, предоставленный принципу, сам должен уже прилагать его к различным случаям своего поведения. Разумность такого приема в определении правил жизни, когда на первом плане ставится только принцип, а не

исчерпываются все возможные обстоятельства жизни, очевидна. Стоит подвижнику лишь вникнуть в дух, характер и смысл основного правила, и тогда ему понятно будет, что нужно делать и что нельзя. То, что не согласно с принципом, само собою разумеется, должно быть отвергаемо, а то, что гармонирует с ним или, по крайней мере, не противоречит ему, может быть допускаемо в жизни. Здесь же, с другой стороны, сохраняются и свобода, и благоразумие, и мужественное настроение духа человеческого. Аскет не страшится рабски, если в силу немощи человеческой при прохождении своего подвига волей-неволей опустит какое-нибудь внешнее выражение его, а старается смотреть на свою жизнь с той точки зрения, направляется ли она по духу общего правила. А это, в свою очередь, сопровождается тем, что подвижник вырабатывает в себе настроение не ханжи, обращающего внимание только на внешность, а настроение свободного, благоразумного христианина, для которого внутренняя сторона жизни составляет его постоянную стихию.

Теперь вопрос о том, к какому состоянию человека относится аскетизм – к девственному или супружескому – или для кого он обязателен: для людей ли, взявших на себя облик монашеской жизни, или и для вступивших в брачное сожитие? Предыдущие рассуждения об аскетизме уже отчасти предрешают этот вопрос в том смысле, что аскетика желательна для тех и других вместе, то есть и для девственников, и для лиц, живущих в супружестве. Страсти, как сказано, суть враги нашей христианской жизни. Но кто свободен от них, кого они не волнуют? Ясный ответ, что всякого человека, и потому, очевидно, для всякого человека, будь он в каком угодно положении, надобно и средство для борьбы с ними, надобна аскетика. Св. Василий, действительно, и утверждает, что аскетизм как борьба духа с плотью при помощи тех или других естественных и благодатных средств нужен или, вернее сказать, желателен для всех людей, в каком бы они состоянии ни были. Два рода жизни есть, говорит он, девственная и брачная жизнь; но оба эти рода не чужды соблазнов и потому оба нуждаются в поддержке⁷⁹¹. Человеколюбивый Бог,

«пекущийся о нашем спасении, дал жизни человеческой двоякого рода направление, то есть супружество и девство, чтобы тот, кто не в состоянии вынести подвигов девства, вступал в сожитие с женою, зная, что потребуется от него отчет в целомудрии, святости и уподоблении тем, которые в супружестве и при воспитании детей жили свято»⁷⁹². Продолжая эту же самую мысль, то есть что аскетизм как борьба духа с плотью желателен для всех людей, святой отец указывает на то, что «Евангелие дано всем людям – и девственникам, и оженившимся» и что «оно потребует отчета в добродетельной жизни у всех людей, монахи ли они, или живут в супружестве»⁷⁹³. Вообще «знай, – обращается св. Василий к оженившемуся, – что не избежишь борьбы с отступником и не одержишь над ним победы без многих трудов на страже евангельских догматов»⁷⁹⁴. Таким образом, рассматриваемый с точки зрения важности, аскетизм как совокупность благочестивых упражнений в борьбе духа с плотью является желательным для всех людей, в каком бы они состоянии ни находились. Но несколько иные мысли высказывает св. Василий, когда касается того, в каком положении аскетизм представляется удобнее носимым и удобнее исполнимым – в девстве или супружестве. В данном случае симпатии святого отца клонятся более к девству, чем к браку, и это вполне справедливо и понятно. Дело в том, что девственник является человеком «одиноким»⁷⁹⁵; не обремененный семейством, он свободно может направлять все свои силы на служение Богу. Правда, есть у него «жало» – половой инстинкт, победа над которым достигается путем весьма продолжительным и трудным; но если девственнику, удаленному от мира и его прелестей, бывает нелегко бороться с плотью, то тем более мирскому человеку, обремененному семьей и разными заботами, эта победа должна составлять узел, трудно разрываемый, задачу, трудно разрешимую. «Ибо как возможно, – говорит св. Василий, – отказаться от ратоборства со врагом, ведя жизнь в самом ратоборном поприще?»⁷⁹⁶ «Тебе для улучшения спасения потребно больше трудов и осторожности, потому что избрал себе жилище среди сетей и под державою

отступнических сил, имеешь побуждения к грехам и все твои чувства день и ночь напряжены к вожделению их»⁷⁹⁷. В то время как одинокий будет заботиться «только о себе и о собственных телесных нуждах или, может быть, и пренебрежет ими», посвящая остальное время на служение Богу, женатый и имеющий на своем попечении детей, напротив, не бывает уже господином своей воли и по необходимости печется больше о мирском, чем о небесном (1Кор.7:33)⁷⁹⁸. Значит, аскетизм, будучи явлением, желательным для всего человечества, удобнее исполняется в девстве, чем в браке. Но важно нам здесь как то, что аскетизм есть род жизни, для всех людей желательный, так и то, что св. Василий Великий в пользу девства не осуждает и не отрицает законного супружеского сожителства, как это делают, например, некоторые современные умники, мнящие быть вождями народа. Что действительно святой отец не унижает брака как пути, подобно девству, тоже ведущего к спасению, это можно подтвердить, помимо вышесказанного, и следующими данными. Во-первых, по примеру Апостола, он советует лицам, не могущим вынести подвигов девства, вступить в законный брак как в состояние само по себе чистое и не препятствующее делу святости; во-вторых, смотря на брак как на стремление к рождению детей, предписывает совершать его в церкви, что св. Василий не попустил бы, если бы был врагом брака, и, наконец, в-третьих, говоря о браке, старается показать его в идеале. Идеал его он видит в брачной жизни святых мужей. Из ветхозаветных мужей св. Василий упоминает об Аврааме, Иове, Самуиле, Давиде, из новозаветных – об апостоле Петре и других апостолах⁷⁹⁹.

В связи с указанным вопросом легко разрешается и вопрос о месте, где следует проходить подвиг аскетизма. Ясное дело, что аскетизм может быть осуществлен где угодно – и в миру, и в отшельничестве, и в той обстановке, в которой живет большинство рода человеческого, и там, куда уходят только избранные. Но опять-таки, рассматриваемый с точки зрения удобоисполнимости, аскетизм лучше осуществим в отдалении от мирской суеты. Вот почему, между прочим, монашество

выставило гораздо большее число аскетов, лиц, ведущих борьбу духа с плотью, чем «мирское сожительство»; вот почему, с другой стороны, св. Василий больше говорит о тех аскетах и том подвижничестве, которое проходится в монашестве, чем об аскетах, живущих в мире.

При исследовании той или другой жизни обыкновенно принято говорить и о ее значении, поэтому и мы скажем несколько слов о значении аскетизма. По-видимому, этот вопрос должен решаться очень легко. Аскетизм, по воззрению св. Василия, настолько разумен, что касательно его значения в жизни не может быть никакого сомнения. В самом деле, кто возьмет на себя задачу порицать и отрицать борьбу духа с плотью, кому не понравится та внимательность человека к себе и своим поступкам, которая характеризует аскета? Подвижник вникает в себя, роется в глубине своей души, ищет там начала, тормозящие его нравственное преуспевание, и все их с корнем старается вырвать и уничтожить. В образе своей жизни он полагает во всем осмотренность; любовь – вот девиз его деятельности. Всякий поступок, могущий оскорбить его собрата, всякий взгляд, всякое слово против ближнего не входит в понятие его о жизни.

Впрочем, мы допустили бы пробел, если бы ограничились изложенным указанием на значение аскетизма. Дело в том, что есть люди, по мнению коих такое понятие о значении аскетизма односторонне: оно исчерпывает лишь личное совершенство человека, но не касается совокупности тех отношений, которые обязательны для него как для общественного деятеля, как для единицы в массе других единиц. Особенно часто такой взгляд встречается в нынешнем веке, когда, забывая о личном совершенстве человека, больше проповедуют об общественных обязанностях его⁸⁰⁰, как будто последние возможны без обязанностей перед самим собой. Проводя последовательно свою мысль, так называемые общественники даже не прочь сказать слово о бесполезности аскетизма, если только не о прямой его бесцельности. Но, не говоря о том, что, по воззрению св. Василия, аскетизм не требует непременно удаления подвижника из общества в пустыню, предоставляя

ему проходить этот подвиг и в мире, при исполнении его общественных обязанностей, мы находим у святого отца, кроме того, мысли, прямо разрешающие указанное недоумение. Это мысли, определяющие отношение к обществу аскетов, проходящих свой подвиг в отдалении от мира – в пустынях или монастырях. Характеризуя аскета-отшельника, он, между прочим, в числе его заслуг на первом плане ставит нестяжательность, милостыню и особенно духовно-нравственное научение людей. «...Рождай души и воспитывай детей духовно», – читаем у святого отца⁸⁰¹. Правда, в данном случае значение аскетов для общества ограничивается больше духовным руководством человечества, чем материальным, хотя и последнее нельзя отрицать. Аскеты – это светочи в мраке невежества, это светильники, горящие во тьме, как на них всегда и смотрят люди со здравым взглядом на жизнь, не впадающие в те или другие крайности. Они сильны не столько словом, сколько делом, не столько сухими рассуждениями о нормах нравственности, сколько живым воплощением этих норм в своей жизни. Пример их поведения заразительнее всяких дебатов о смысле жизни. Они (если можно так сравнить и выразиться) трудятся больше над душой человечества в противоположность общественным деятелям, преимущественное внимание которых обращается на тело его. В то время как последние возделывают материальную сторону жизни, первые больше преследуют духовные интересы человека, интересы высшего порядка. Поэтому в высшей степени ошибочно только на том основании, что аскеты суть больше духовные руководители, набрасывать тень на достоинство и значение аскетизма. Тогда такой же опале должны были бы подпасть наука и ее представители: ведь и ученые большую половину своей жизни проводят в кабинете, чем в круговороте жизни, открывая там те или другие истины. Вообще значение аскетизма двоякое: способствуя личному совершенству, он вместе с тем чрез аскетов-монахов вливает духовную жизнь в организм человечества, служа для него светочем, а чрез аскетов-мирян упорядочивает отношения людей между собою, построив их на началах правды, мира и

любви. Поэтому была бы прекрасная картина жизни, если бы всякий человек нес подвиг аскетизма: ведя борьбу со страстями, люди наряду с этим волей-неволей уничтожали бы зло, водворяя на земле подобие рая.

Вникая еще раз в аскетические воззрения св. Василия Великого, мы находим, что аскетизм, по его понятию, есть тот род жизни христианской, где целью и вместе задачей является борьба духа с плотью для возобновления живого союза с Богом. Лозунгом этой борьбы служит победа над злом, вопреки буддистскому аскетизму, где концом его считается только простое освобождение от мира и его соблазнов и где, в силу этого, аскет представляет из себя и играет скорее роль трусливого борца, чем мужественного подвижника. Как человек, преследующий победу над злом, христианский аскет вполне справедливо сравнивается Василием Великим с «воином»⁸⁰². Основанием для такой аналогии служат следующие точки соприкосновения между воином и подвижником. Как воин, поступая на службу к земному царю, совершенно отрекается от своей воли, давая клятвенное обещание во всем повиноваться ему и служить верно, так и аскет, служитель Небесного Царя, взяв на себя подвиг, обязуется исполнять его так, как требует того воля Небесного Владыки. «Где Царь Христос? – читаем у св. Василия. – Конечно, на небе. Туда и тебе, воин, должно устремлять взор и направлять шествие»⁸⁰³. Как, далее, царю земному желательно бывает, чтобы воины его отличались мужеством, храбростью и терпением и совсем изгоняли из своего сердца страх, боязнь и трусость, так и Царю Небесному доставляет великую радость, если подвижники Его с воздержанием и самособранностью выполняют взятый на себя подвиг, с непоколебимой душой стоят среди опасности⁸⁰⁴ и не уклоняются ни на ту, ни на другую сторону соблазнов плоти. Как воин, наконец, верно и честно проведший время своего служения, удостоивается милостей царских, вроде, например, того, что ему вручается предводительство над войсками, так и аскет, одержавший полную победу над страстями, водворяется в доме Царя Небесного, получая от Него венцы за прекрасные заслуги⁸⁰⁵.

Рассмотренные, таким образом, аскетические воззрения св. Василия Великого дают несколько данных для обсуждения и оценки вышеупомянутых мнений об аскетизме вообще и христианском в частности.

Противники аскетизма как совокупности известных благочестивых упражнений в борьбе духа с плотью в число своих аргументов включают то, что аскетизм эгоистичен, направлен всецело на жизнь индивидуума, он есть плод самолюбия человеческого. Пусть так; пусть человек, проходящий подвиг аскетизма, больше обращает внимание на свою душу и ее страсти, но неужели в этом вина? Неужели стремление очищать себя от всяких зол и пороков есть неразумие? Была бы, впрочем, доля правды в суждении противников, если бы аскеты, занимаясь исключительно собою, с пренебрежением относились к своим ближним и покидали их на произвол судьбы, если бы они, зарывшись в себя самих, не думали выполнять миссионерского призвания людей – быть просветителями человечества или делом, или словом. Но подтверждает ли это взгляд св. Василия на значение аскетизма? Напротив, разбор этого последнего вопроса показал нам, что роль, какую должны играть аскеты в жизни человечества, – роль высокая. Они, повторим, светочи мира, напоминающие нам, что для нас не совсем иссякла еще возможность нравственного совершенства. Если же скажут, что действительность не всегда оправдывает воззрения святого отца на значение аскетизма, что-де есть аскеты, с презрением относящиеся к остальной братии, то на это мы, подобно архимандриту Антонию и протоиерею Т. Буткевичу, ответим, что надо истину отличать ото лжи, нужно обращать внимание на принцип, а не на примеси недалекого человеческого измышления. Люди, гордящиеся своими подвигами, – ложные аскеты; истинный аскетизм, напротив, сопровождается требованием от своих последователей смирения и готовности служить ближним. Столько же несостоятельно и то положение

противников аскетизма, что подвижники суть постепенные самоубийцы самих себя, так как они предаются неразумному воздержанию, часто в ущерб здоровью терпят холод и голод. Само собою разумеется, и эта мысль может в доказательство свое указать несколько фактических данных, но опять-таки вопрос здесь в том, что такое эти данные – истинное проявление аскетизма или ложное? По воззрению св. Василия на воздержание, они должны быть названы ложными. Мало того что в одном, нет, в нескольких местах своих сочинений, где ему приходилось говорить о воздержании, он всегда настаивал на том, что воздержание в пище должно сообразовываться с организмом человека, с его возрастом и положением или состоянием. Иное дело – дитя, другое – муж, другое дело – здоровое состояние человека и совершенно иное – болезнь человека. Еще более того: великую ошибку сделает подвижник, если, вопреки своему здоровью, будет мало или недостаточно употреблять пищи; тогда он может дойти до того, что совершенно ослабит тело – это орудие души – и чрез это не будет в состоянии продолжать свои подвиги.

Рассуждение же противников аскетизма о страстях как желательных импульсах жизни, думается, и не требует подобных опровержений. Это рассуждение – абсурд, ясный сам по себе. Ведь через что льются потоки пота и крови, что служит источником всевозможных ненормальностей жизни, как не страсти? Вся действительность положительно стоит за это. Радоваться поэтому нужно, что аскетизм проповедует искоренение или, по меньшей мере, урегулирование страстей, а не усиление их.

Равным образом не выдерживает критики и то мнение, которое набрасывает тень на самостоятельность и оригинальность христианского аскетизма, называя его копией аскетизма буддистского. Мы уже имели случай упомянуть, что по характеру своему эти два рода аскетизма совершенно противоположны друг другу. Именно, различие их между собою усматривается в том, что в то время как аскетизм христианский лозунгом своим поставляет победу духа над плотью, аскетизм буддистский – простое освобождение от мира и его страданий.

По видимости понятия «победа» и «освобождение» тождественны, заключая в себе будто одно и то же содержание, но в сущности они глубоко различны. Дело в том, что понятие победы всегда содержит в себе элементы мужества, господства и стойкости, не тот победитель, кто с трусливым настроением сердца отклоняет от себя опасность, а тому дается это почетное имя, кто с мужественным сердцем старается быть господином своих врагов. Между тем понятие освобождения по большей части бывает чуждо элементам мужества и господства. Освободиться от опасности можно и чрез простое удаление ее от себя или чрез отклонение себя от нее. Христианский аскет поэтому, достигнув более или менее высокой степени своего подвижничества, может чувствовать в себе, что он – победитель страстей. Напротив, индийский факир скорее может переживать в себе то настроение, что он есть существо, только отдаляющееся от мира и его страданий. Отсюда же выходит и то, что с точки зрения христианства аскетизм бывает выполним и в мире (ведь победа может достигаться где угодно) и желательными для него бывают научные данные, например медицинские, лишь бы они способствовали успеху подвижничества; тогда как с точки зрения буддистского аскетизма жизнь в мире и занятие положительной наукой предосудительны для аскетов, так как они вводят их в круговорот страданий.

Но еще более несостоятельность рассматриваемого мнения обнаружится тогда, когда мы обратим внимание на мотивы и цель того и другого аскетизма, то есть аскетизма буддистского и аскетизма христианского. По индийскому воззрению, мотивом аскетизма служит главным образом понятие о мире и теле как о зле самом в себе. Не те мотивы у св. Василия Великого. Борьба духа со страстями и исконным врагом рода человеческого во имя возобновления живого союза с Богом – вот источное начало аскетизма христианского, как он и вылился из уст св. Василия. Правда, могут заподозрить нас в неискренности и подтасовке суждений святого отца, то есть в том, что, излагая воззрения Василия Великого, мы коснулись только тех мотивов аскетизма, которые благоприятны для задачи нашей, и совершенно

игнорировали те, которые не соответствуют нашему намерению. Выражаясь прямо и кратко, нас не прочь будут уличить в том, что мы нарочно опустили взгляды св. Василия на мир и тело человека, взгляды, сущность которых, быть может, заключается в том, что тело человека и мир, по воззрению святого отца, есть тоже зло само по себе, причиняющее нам страдания. Во избежание такого недоразумения мы считаем необходимым подробнее остановиться на этом. Что действительно св. Василий смотрел на мир не теми глазами, какими смотрят на него индийские факиры, это видно, во-первых, из названия, какое давал ему святой отец, и, во-вторых, из его идеи о творении мира, вполне согласной с христианством. Как грек по происхождению и образованию, св. Василий называл мир космосом, что особенно было свойственно всей греческой нации. Основанием для такого наименования служили тот порядок, та гармония, стройность и целесообразность, которые господствуют в мире и которые совершенно изгоняют из нашей головы пессимистические воззрения на мир, служа, напротив, источником оптимистических. Оптимистический взгляд на мир еще более укрепился в сознании св. Василия Великого, когда он тщательно изучил библейское сказание о творении мира (Шестоднев). Это последнее сказание совершенно убедило святого отца в том, что мир по происхождению и цели своего бытия, как творение всеблаготворного Бога, есть добро, а не зло, и если зло и существует в нем, то как явление случайное, а не субстанциальное, необходимое. Наряду с идеей о творении мира св. Василий, подобно апостолу Павлу, присоединял к своим мыслям еще идею об искуплении, которое простиралось не только на род человеческий, но и на мир физический со всеми его существами (Рим.8:19–23). Тот же характер суждений св. Василия о мире свойственен и его представлениям о теле, то есть что и тело – не зло само по себе. Классическим местом, подтверждающим эту мысль, служит его известная аналогия, где он душу сравнивает с возницей, а тело с конем. Тем более это место имеет силу для нас, что оно направлено против ложного мнения тех, «которые худо думают о теле»⁸⁰⁶. «Возлюбленный, прекрасная вещь – конь, и чем он по природе

резвее и горячее, тем лучше; но нужно держать его в узде и править им, потому что не наделен он рассудком. Если же возница на нем, то он попытается воспользоваться природными свойствами коня. Поэтому если возница как должно распорядится стремлениями подъяремного животного, употребит его с пользой для себя и достигнет предположенной цели, то и сам останется в целости, и животное окажется по употреблению очень хорошим. Если же возница худо правит молодым конем, то конь неоднократно сбивается с большой дороги, попадает на дорогу непроезжую; низринувшись же со стремнины, уносит иногда с собою и самого ездока, и нерадение возницы подвергает опасности обоих. Так рассуждай о душе и о теле. Тело получило естественные стремления, которые не вовсе негодны, но, без сомнения, на что-нибудь хороши и полезны; но оно не получило на свою долю рассудка, чтобы преимущество разума почтена была душа. Если душа как должно распоряжается стремлениями тела, то и тело спасено, и душа пребывает вне опасностей. Если же вознерадит об управлении и, объята сном беспечности, перестает держать тело в узде, то и само оно, как не имеющее рассудка, совращается с прямого пути, и душу ввергает в равные со своими падения, не по собственному повреждению, но по нерадению души. Ибо если бы телесные страсти были таковы, что не могла бы укрощать их душа, то по справедливости было бы виновато тело. Но если они стали покорны многим, потщившимся преодолеть их, то тело не может быть обвинено теми, которые стараются очернить его, называя первым виновником порока; достойна же укоризны за нерадение душа, ослабившая власть свою над телом, но также не по самой природе имеющая в себе зло, а поставившая себя во зле чрез оскудение в ней добра; потому что порок есть не что иное, как оскудение добродетели»⁸⁰⁷. Вот слова св. Василия, из которых видно, что в его понятиях и тени [мысли] нет о том, будто тело есть зло само по себе! Сюда же относятся и те места в сочинениях св. Василия Великого, где он рассуждает о чудном устройстве тела человеческого⁸⁰⁸, об участии его в будущей жизни, о том, что оно есть лучшее орудие и средство как для

приобретения знаний о внешнем мире, так и для проявления деятельности души.

После всего сказанного было бы величайшим недоразумением думать, что христианский аскетизм смотрит на мир и тело человека так же, как и буддистский, то есть считает их по природе злом, причиняющим нам одни страдания. Этого воззрения в христианстве нет, по нему все хорошо, что вышло из рук всеблаготворца и что направлено к прославлению всесвятого имени Его. Обратимся, наконец, к цели, которая преследуется христианским аскетизмом с одной стороны и буддистским с другой. Нирвана (состояние совершенного покоя без всякого желания бытия, состояние, в котором уничтожается все, что касается живого человека) – вот конечная цель буддистского подвижника. Но кто не увидит радикальной противоположности между этой целью и целью христианского аскета, которая полагается в живом союзе с Богом, как источником всякого бытия? Там – бесчувственная, духовная смерть, здесь – всегдашняя и сознательная жизнь; здесь – живой союз с Богом, там, напротив, – погружение во что-то таинственное, самому подвижнику вовсе неведомое... Таким образом, оказывается, что христианский аскетизм и аскетизм буддистский есть не что иное, как два противоположных полюса, совершенно различные между собою роды жизни и по характеру, и по мотивам, и по цели деятельности. А это само собою ведет к тому, что христианский аскетизм есть форма жизни вполне самостоятельная, оригинальная и отнюдь не скопированная с аскетизма буддистского. Последнее возможно было бы допустить лишь тогда, когда между ними усматривалось бы полное тождество, а так как этого тождества нет, то, значит, и утверждение, что христианский аскетизм есть копия с аскетизма буддистского, представляет собой плод лжи и самообмана.

Что касается аскетических воззрений Владимира Соловьева, то относительно их нужно сказать следующее. Как плод философской и притом отвлеченно-метафизической мысли, эти воззрения заслуживают полного внимания и по справедливости должны быть названы оригинальными. В самом

деле, берется всем известное чувство стыда, умело анализируется, и в результате получается вывод самый убедительный, именно – что достоинство индивидуума надобно всеми силами охранять, а то, что осуждается внутренним голосом человека как недостойное его, должно всячески попираť. Такая находчивость и работа ума встречается редко⁸⁰⁹. Но иную оценку мы вынуждены дать аскетическому принципу Соловьева, когда низводим его в самую жизнь, поставляем его, так сказать, лицом к лицу с самой действительностью. Тогда автономная аскетика Соловьева – без религиозных элементов – является пред нами во всей своей недостаточности. Ахиллесова пята здесь – вопрос о цели борьбы между духом и плотью. Для чего и зачем, в самом деле, подвижнику напрягать все свои силы для уничтожения страстей, столь существенных в его существе? По Соловьеву – тот ответ, что это надо для возвышения своего личного достоинства; ответ, без сомнения, правильный. Но, дальше, зачем это личное совершенство? Конечно, для того, чтобы не уподобиться животным и, главное, чтобы подавать ближнему хороший пример жизни и нравственного преуспевания; вывод опять-таки правильный и прекрасный. Но ум простирает свою любознательность все вперед и вперед; пред его сознанием невольно предносится мысль о смерти, и вот он спрашивает: «Итак, со смертью кончится моя аскетическая деятельность и, как капля в море, исчезнет в вечности?». Тут-то и обнаруживается слабая сторона аскетики Владимира Соловьева: она не решает этого вопроса, да и решить его не может, потому что автор ее, как последователь Льва Толстого, излагая и выясняя свою аскетическую доктрину, исходил не из принципа смысла жизни, а из принципа блага жизни, желая, подобно своему учителю, чрез аскетизм достигнуть лишь того, чтобы «все люди» были «братья» и всякий был «в мире с другими, наслаждаясь всеми благами мира тот срок жизни, который уделен ему»⁸¹⁰. Между тем как аскетика христианская, напротив, на указанную проблему дает вполне удовлетворительный ответ. По воззрению св. Василия, аскетический подвиг не уничтожается бесследно и бесцельно,

но, как переходная ступень, он дает возможность быть участником небесного блаженства, поставляя человека в живой союз с Богом.

Точно так же не может быть поставлен на одинаковую ступень с христианским аскетизмом и аскетизм Шопенгауэра; мало того, этот последний совершенно должен быть игнорирован в пользу первого как род жизни пессимистический, убивающий в корне жизненное настроение человека. Чтобы видеть несостоятельность пессимистического аскетизма, мы не будем касаться основного метафизического учения Шопенгауэра о воле как источнике всякого бытия – это завлекло бы нас слишком далеко, но представим лишь в возможно ясных чертах то самосознание, которое переживается аскетом-пессимистом, и потом сравним это самосознание с самосознанием христианского подвижника. Противоречие бытия – вот источное начало пессимистического аскетизма. Замечательно, что противоречие это усматривается аскетом-пессимистом положительно во всех условиях своей жизни. Поразмислит ли он об источнике своего бытия – о воле, вникнет ли в свою душу и отношения человеческие, вздумает ли представить себе конец жизни – везде сталкивается с одним разочарованием, со всей силой гнетущим его. Воля представляется пред ним в образе грозного и капризного мучителя рода человеческого. Не доставляя и не обещая никакого утешения в жизни, она злобно и ехидно смеется над своими произведениями, смотрит на них, как на игрушки, которые, доставив ей одно мимолетное удовольствие, но не удовлетворив ее навсегда, должны быть оставлены на произвол судьбы. Кровью обливается сердце пессимиста от такого сознания, но еще более разбередится эта рана, когда он, наряду с указанным сознанием, низойдет в глубь своего существа. Как утопающий, он рад бы найти в себе какую-нибудь соломинку, которая если бы не спасла его, то, по крайней мере, лелеяла его надеждой на успокоение. Но – увы! – к своему несчастью он находит там вместо друзей одних врагов в виде, например, страстей. Идет вместе с тем пессимист в жизнь человеческую, ища и здесь упокоения и счастливой деятельности, но именно здесь, в круговороте жизни, он воочию

убеждается в справедливости положения, что *homo homini lupus est* («человек человеку волк». – Ред.). Всюду пред ним разливается необъятное море страданий совершенно бесцельных!.. Еще была бы поддержка для аскета-пессимиста в таком безотрадном его состоянии, если бы он утешал себя мыслью о будущей загробной жизни как месте упокоения и живого союза с Богом, но, к сожалению, такого-то представления в его доктрине не имеется: со смертью кончается все его существование, а что после этого, о том не говорит его учитель. Вот с таким самосознанием, с таким-то взглядом на жизнь и приходится аскету-пессимисту проходить свое подвижничество: ни одной малейшей звезды, так или иначе успокаивающей его, кроме смерти, судьба ему не обещает.

Уже из этого краткого описания самосознания аскета-пессимиста можно судить о противоположности аскетизма шопенгауэровского и христианского. Правда, по воззрению св. Василия Великого, исходным пунктом христианского аскетизма является то же сознание противоречия бытия и соединенное с ним отрицание некоторых условий существования индивидуума (например, страстей). Но то сознание противоречия бытия и соединенное с ним отрицание его, какое мы узнаем из философии пессимизма, существенно отличается от христианского сознания противоречия между идеалом и жизнью и в силу этого отречения от этой жизни. Там, в пессимизме, отрицание бытия, так сказать, абсолютное, отрицание самого бытия, преследующее полнейшее отчуждение от жизни и особенно от ее источного начала – воли; здесь, в христианстве, напротив, отрицание носит характер относительности. Христианский аскет не потому берет на себя подвиг аскетизма, что он хочет в корне уничтожить жизнь (таких пессимистических стремлений в христианском аскетизме нет), но потому, что он желает приблизиться к идеалу жизни чрез отсечение от своего естества тех примесей и несовершенств (страстей, например), которые препятствуют достижению этого идеала. А так как идеалом христианской жизни является вечная жизнь в Боге, то отсюда, в свою очередь, выходит, что христианский аскет имеет

в будущем и пристань, к которой он направляет свою утлую ладью, вопреки аскету-пессимисту, который ничего подобного ожидать не может. Таким образом, ясно, что между христианским и шопенгауэровским аскетизмом лежит непроходимая пропасть, не позволяющая их сблизить; и потому в высшей степени ошибочно поступает наш век, век нервозности и вырождения, когда позволяет себе очаровываться пессимистическим аскетизмом, разумеется – на погибель себе.

Как нетрудно вывести из всего вышеизложенного, общее суждение о христианском аскетизме, каким он является у одного из представителей универсальной и спасающей «силы Божией» – у св. Василия Великого, должно быть таково. Аскетизм есть такая форма жизни, которая слагается из борьбы духа со страстями, и среди страстей человек живет, да является не рабом их, а господином. В силу этого аскетизм есть подвиг вполне разумный, нормальный и желательный. Приводя человека в живое общение с Богом, он может уживаться с обоими состояниями первого – и с девством, и с браком, хотя девство более способствует выполнению аскетических упражнений, чем брак. И, наконец, последнее: возводя ум человека к идеалу жизни – небесному блаженству, аскетизм вместе с тем не пренебрегает и земными условиями его существования, именно теми, которые имеют прямой своей целью благо ближнего.

Сноски к статье 9

**А. В. Вадковский. Святой Василий
Великий, его жизнь и проповеднические
труды⁸¹¹**

Между знаменитыми учениками Оригена, воспитавшимися на его многочисленных и славных творениях и усвоившими себе великую силу его духа и ума, Василий, за свою замечательную деятельность названный Великим, бесспорно, занимает первое место. Насколько замечателен был этот великий учитель Церкви и как велика была его слава и сильно влияние на современников, это ясно показывает нам его ближайший друг, св. Григорий Назианзин. В своем похвальном Слове Василию Великому он описывает его громадное влияние на современников в следующих чертах: «Что иное составляет ныне приятность собрания? Что услаждает на пиршествах, на торжищах, в церквах, увеселяет начальников и подчиненных, монахов и уединенно-общезительных, людей бездолжностных и должностных, занимающихся любомудрием внешним или нашим? Везде одно и величайшее услаждение – это писания и творения Василиевы. После него не нужно писателям иного богатства, кроме его писаний. Умолкают старые толкования Божия слова, над которыми потрудились некоторые, возглашаются же новые; и тот у нас совершеннейший в слове, кто преимущественно пред другими знает Василиевы писания, имеет их в устах и делает внятными для слуха. Вместо всех один он стал достаточен учащимся для образования»⁸¹². Можно было бы считать эти слова преувеличенными и пристрастными, если бы, с одной стороны, они не были произнесены в то время, когда память о Василии у всех была еще свежа и когда, следовательно, всякое противоречие действительному факту было совершенно невозможно⁸¹³, и если бы, с другой, мы не имели равносильных свидетельств и от внешних, как в то время христианские учителя обыкновенно называли не принадлежащих к Церкви. Ливаний, глава современных риторов, учитель Василия, кладет оружие пред своим знаменитым учеником и даже относится к нему с какой-то робостью и подобоострастным уважением, которые так нередко встречаем мы в отношениях школьника к своему учителю.

Посылая Василию Великому свою речь «о человеке своенравном», он пишет ему следующее: «Вот послал я тебе речь, обливаясь потом. Да и как было не обливаться, посылая речь к такому человеку, который искусством составления речей в состоянии доказать, что напрасно превозносятся и Платонова мудрость, и Демосфенова стремительность? А моя речь – то же, что комар в сравнении со слоном. Посему прихожу в ужас и трепещу, представляя себе тот день, в который ты взглянешь на речь, и даже едва не теряю ума»⁸¹⁴. При своем красноречии и силе слова Василий обладал еще пламенным благочестием и необыкновенной твердостью характера. Все эти качества, благодаря особенным благоприятным обстоятельствам, среди которых родился, рос и воспитался этот великий человек, сложились и развились в нем в одно прекрасное и гармоническое целое.

Василий⁸¹⁵ происходил из такого семейства, в котором благочестие, по выражению Григория Богослова, было наследственно. Местом его рождения была малоазийская провинция Понт, лежавшая на побережьях Черного моря. С самого раннего детства он должен был усвоить себе благочестие и получить стремление к развитию в себе дара красноречия. Отец его, по имени также Василий, был ритор, и от ученого отца даровитый сын слушал первые правила красноречия. Его бабушка Макрина и мать Еммелия были женщины испытанного благочестия, и мягкая, впечатлительная натура дитяти не могла не поддаться влиянию окружающих его родственников и нежно любящих сердец. Рассказы о бедствиях, которые претерпели его предки во время жестокого Максиминова гонения, весьма рано также должны были посеять в его душе начатки той твердости, энергии и непоколебимого мужества, которые составляли отличительную черту его характера. Так еще с самого детства под влиянием стольких разнообразных и сильных впечатлений, действовавших на св. Василия одновременно, должно было начаться развитие его в одном известном направлении, чтобы образовать из него сильную и цельную личность. Достигши юношеского возраста, он оставил родительский кров и отправился путешествовать по

знаменитым тогдашним городам, чтобы довершить свое образование. Он посетил Кесарию Каппадокийскую, потом Константинополь, где было множество философов и замечательных ораторов и где Василий слушал Ливания, и, наконец, центр тогдашней образованности – знаменитые Афины. Здесь еще в то время была резиденция язычества, здесь также текли обильные реки научной жизни, напояемые источниками некогда славного для язычества времени, но в рассматриваемый момент уже ушедшего в область приятных воспоминаний, и здесь же, наконец, красноречивые учителя пытались посредством философского алгоризма поддержать колеблющуюся религию древности. Это был город, который Григорий Богослов в своем похвальном Слове Василию называет «обителью наук».

В это время Василий был уже известен как молодой ученый, подававший большие надежды, так что имя его еще до прибытия в Афины повторялось в устах многих. Он обнаруживал в себе, по словам Григория, еще в молодости «ученость выше возраста и твердость нрава выше учености. Он был ритором между риторамы еще до кафедры софиста, философом между философами еще до выслушания философских положений, а что всего важнее – иереем для христиан еще до священства»⁸¹⁶. В Афинах началась дружба Василия с Григорием Богословом, дружба, которой они были верны до конца своей жизни. Дружба эта была самая искренняя и неразрывная, так что, по словам Григория, могло казаться, «что в обоих одна душа поддерживает два тела... что они были один в другом и один у другого»⁸¹⁷. Началом этой дружбы, как рассказывает св. Григорий, послужило следующее обстоятельство.

У афинской учащейся молодежи был странный обычай встречи и приема в свое общество новичков, – обычай, имеющий в своем основании некоторую долю сходства и с нашей школьной жизнью. В этом обычае «с делом смешивалось шуточное». Вот в каких чертах рисует нам Григорий этот обычай: «Новоприбывший вводится для жительства к одному из приехавших прежде него – другу, или сроднику, или односельцу.

потом новоприбывший терпит насмешки от всякого желающего. И сие, полагаю, заведено у них с тем, чтобы сократить высокоумие поступающего вновь и с самого начала взять его в свои руки. Шутки одних бывают дерзки, а других более остроумны; сие соображается с грубостью или образованностью новоприбывшего. Такое обхождение тому, кто не знает, кажется очень странным и немилосердным, а тому, кто знает наперед, весьма приятно и снисходительно, потому что представляющееся грозным делается большей частью для вида, а не действительно таково. Потом новоприбывшего в торжественном сопровождении чрез площадь отводят в баню. И это бывает так: став порядком попарно и в известном расстоянии друг от друга, идут впереди молодого человека до самой бани. А подходя к ней, поднимают громкий крик и начинают плясать как исступленные; криком же означает, что нельзя им идти вперед, но должны остановиться, потому что баня не принимает. И в то же время, выломив двери и громом приведя в страх вводимого, дозволяют ему наконец вход и потом дают ему свободу, встречая из бани как человека с ними равного и включенного в их собратство; и это мгновенное освобождение от огорчений и прекращение оных во всем обряде посвящения есть самое приятное»⁸¹⁸. Григорий, прибывший в Афины ранее Василия, уговорил своих товарищей не делать с ним этой странной церемонии, так что Василий почти один из всех прибывших избежал общего закона и удостоен высшей чести «не как новопоступающий». «И сие, – говорит св. Григорий, – было начатком нашей дружбы. Отсюда первая искра нашего союза. Так уязвились мы любовью друг к другу»⁸¹⁹. Указанный нами обычай и многое другое, что увидел Василий в Афинах, разочаровали его, так что он называл Афины «обманчивым блаженством». Григорий постарался успокоить его от его скорби своими дружескими беседами, чем еще более привязал к себе Василия. Наконец, когда открылось единство цели, единство их желаний и стремлений – именно христианское любомудрие, тогда дружба их стала неразрывною. «Мы стали тогда друг для друга все, – говорит Григорий, – и товарищи, и сотрапезники, и родные»⁸²⁰.

В таком шумном и блестящем городе, как Афины, в этой резиденции язычества, где, по словам св. Григория, «идолов было гораздо больше, чем в целой Элладе», юные наши друзья не увлеклись ни прелестями разгульной и веселой жизни афинской молодежи, ни языческими суевериями. Они жили изолированно от других, жили в мире, как совершенные иноки, хотя в это время не были еще крещены. «Нам известны были, – говорит Григорий, – две дороги: одна – первая и превосходнейшая – вела к нашим священным храмам и к тамошним учителям; другая – вторая и неравного достоинства с первой – вела к наставникам наук внешних. Другие же дороги – на праздники, зрелища, народные стечения, пиршества – представляли мы желающим. Ибо и внимания достойным не почитаю того, что не ведет к добродетели и не делает лучшим своего любителя»⁸²¹. Так проводили юные друзья жизнь в Афинах. Уже по такой их юношеской жизни, по которой они приобрели известность не только в Афинах, но и в целой Элладе, и особенно у знаменитых мужей⁸²², можно было предвидеть, что из этих юношей воспитаются мужи строгого благочестия и крепкой силы воли, мужи, способные пожертвовать всеми выгодами жизни за неприкосновенность своих дорогих убеждений.

Закончив курс наук в Афинах, где Василий превосходно изучил риторство, стихотворную науку, философию, диалектику, астрономию и медицину, наши друзья должны были расстаться. Их обоих сильно удерживали в Афинах; но Василий, как человек более твердого характера, не остался, несмотря ни на какие просьбы друзей, а Григорий склонился на эти просьбы и остался в Афинах. Итак, друзья расстались. «И совершилось, – говорит св. Григорий, – дело, до совершения своего невероятное. Ибо сие было то же, что рассечь надвое одно тело и умертвить нас обоих, или то же, что разлучить тельцов, которые, будучи вместе вскормлены и приучены к одному языку, жалобно мычат друг о друге и не терпят разлуки»⁸²³. Григорий действительно не мог вынести разлуки. Он побыл несколько времени в Афинах и потом, несмотря ни на что, оставил их. «Любовь сделала меня, – говорит он, – Гомеровым конем; расторгнув узы

удерживающих, оставляю за собою равнины и несусь к товарищу»⁸²⁴, к которому и мы возвратимся, оставив Григория.

Возвратясь чрез Константинополь и Эфес в Понт, Василий несколько времени исправлял должность адвоката. В 359 году, почувствовав суетность мирской славы, он решился совсем прервать связь с миром, принял крещение и степень чтеца и отправился изучать жизнь иноческую у пустынников в Сирии, Месопотамии, Палестине и Египте; потом поселился близ Неокесарии в пустыне, орошаемой потоком Ирисом, невдали от места, где жили с другими девственницами мать и сестра его. Сюда в пустыню Василий вызвал друга своего Григория; здесь друзья снова погрузились в научные занятия; но теперь они уже изучали не внешнюю, языческую мудрость, но христианское любомудрие, занимались изучением Писания, церковных писателей, и между ними преимущественно Оригена, из лучших сочинений которого они сделали извлечения, известные под именем «Филокалии». В 363 году пустынный писал Юлиану, требовавшему у него денег с угрозою опустошить Кесарию: «Я содрогаюсь, что ты облечен в порфиру, что глава твоя украшена венцом, который без благочестия вменяется царю не в честь, а в бесчестье. Тебе известнее вчерашнего дня, что я не люблю собирать богатства, и, однако, ты требуешь от меня тысячу литр золота. Помилуй, государь! Я столько стяжал его, что если бы сегодня мне захотелось в другой раз вкусить пищи, то у меня и на это не стало бы денег. У меня, как и должно быть, нечего делать повару: лучшие из яств, которыми мы изобилуем, – травяные листья с черствым хлебом и кислым вином»⁸²⁵. Этот и подобные факты, которые мы приведем ниже, факты его столкновения с сильными мира сего, показывают в Василии непоколебимую твердость характера, чуждую всякого ласкательства и угодничества, – качества, необходимые в пастыре Церкви, который, по своему высокому положению, должен служить Богу, а не людям.

В 364 году Василий был посвящен в сан пресвитера. Из похвального Слова Григория Богослова Василию Великому видно, что в это время уже успел вкратиться в Церковь беспорядочный обычай, по которому возводили иногда на

епископские кафедры людей, мало изведанных в благочестии, людей, не занимавших до того времени никакой церковной должности. Не одобряя этого обычая, он говорит, что «многообъемлющий и великий Василий служит образцом для многих как всем прочим, так и соблюдением порядка и в этом», то есть он восходит на церковные степени постепенно. «Сей истолкователь священных книг, – говорит Григорий, – сперва читает их народу (чтец) и сию степень служения алтарю не считает для себя низкою; потом на седалище старцев (пресвитеров), потом в сане епископов хвалит Бога»⁸²⁶. В сане пресвитера Василий проповедовал слово Божие в Кесарии; к этому времени относят его знаменитые девять Слов на Шестоднев.

Любитель мира и согласия, Василий по поводу неприятностей, воздвигнутых на него Евсевием, епископом Кесарийским, послушав совета друга своего Григория⁸²⁷, удаляется на время в пустыню Понтийскую; но потом вскоре (365 год) вызван оттуда снова, чтобы помогать епископу в борьбе против ариан; Кесарийская церковь спасена была теперь от ариан, потому что Василий был ее пастырем, хотя и не был еще епископом. Он был для своего предстоятеля, по словам Григория, добрым советником, правдивым предстателем, истолкователем слова Божия, наставником в делах, жезлом старости, опорой веры, самым верным в делах внутренних, самым деятельным в делах внешних. С этого времени и церковное правление перешло к Василию, хотя по кафедре занимал он второе место, ибо за оказываемую им благорасположенность получил взамен власть. И было какое-то чудное согласие и сочетание власти: один управлял народом, другой – управляющим⁸²⁸. Из этого периода его пресвитерской деятельности считаем нужным упомянуть еще об одном факте, весьма важном для характеристики Василия как человека с практическим направлением и как человека сильного в слове; факт этот бросит некоторый свет и на характер проповеднической его деятельности, которая отличалась также преимущественно практическим направлением.

В 368 году был в Кесарии голод (будем рассказывать этот факт словами Григория Богослова), и самый жестокий из памятных дотоле. Город изнемогал; ниоткуда не было ни помощи, ни средств к облегчению зла. Всего несноснее в подобных обстоятельствах бесчувственность и ненасытность имеющих у себя избытки. Они пользуются временем, извлекают прибыль из скудости, собирают жатву с бедствий, не внимают тому, что «милуяй нища взаим дает Господу" (Притч.19:17). Василию надлежало не дождить хлеб с неба посредством молитвы и не питать народ, бедствующий в пустыне, не насыщать тысячи пятью хлебами. Все сие было прилично Моисею, Илии и Богу. Может быть, сие нужно было только в те времена и при тогдашних обстоятельствах; ибо знамения не для верующих, но для неверных. Но что подобно сим чудесам и ведет к тому же, то замыслил и привел Василий в исполнение с тою же верою. Ибо, отверзши хранилища имущих словом и увещанием, совершает сказанное в Писании, «раздробляет алчущим» пищу (Ис.58:7)⁸²⁹, то есть Василий силою своего слова отворил житницы богатых. К этому, конечно, времени относится его знаменитое Слово под названием «Во время голода и засухи», слово, полное силы и убеждения и притом в высшей степени красноречивое. В этом случае св. Василий заявил себя величайшим оратором, слово которого, исполненное духа и силы, проникает до членов и мозгов и побуждает к доброй деятельности неудобопреклонную к добру волю человеческую. Но этим одним энергичная натура св. Василия не удовольствовалась. Он, по словам Григория, собирает в одно место уязвленных голодом, а иных даже едва дышащих, мужей и жен, младенцев, старцев, весь жалкий возраст, испрашивает всякого рода снеди, какими только может быть утолен голод, выставляет котлы, полные овощей и соленых припасов, какими питаются у нас бедные; потом, подражая служению Самого Христа, Который, препоясавшись лентием, не погнушался умыть ноги ученикам, при содействии своих рабов или служителей удовлетворяет телесным потребностям нуждающихся, удовлетворяет и потребностям душевным, к напитанию присоединив честь и облегчив их участь

тем и другим⁸³⁰. В этом уже виден человек дела, человек практического направления, который не довольствуется только тем, чтобы растворить житницы богатых посредством слова, но и принимает на себя роль распорядителя и вместе слуги. «Таков был новый наш хлебодатель и второй Иосиф», – заключает свой рассказ св. Григорий.

Когда епископ Кесарийский Евсевий скончался, то Василий, правивший Церковью еще при жизни его, стал его преемником. Это было в 370 году. Заняв такой высокий пост, Василий показал себя самым твердым и неутомимым защитником Православия против насилий ариан, имевших тогда во главе державного венценосца, императора Валента. Валент, пред которым склонились почти все православные епископы, решился наконец ввести арианство и в Каппадокийской области. Зная твердость и непоколебимость Василия, архиепископа Каппадокийской области, Валент предварительно послал для объяснений с Василием префекта Модеста. В высшей степени характерно это объяснение Василия с Модестом; оно весьма рельефно представляет нам личность архиепископа Кесарийского. Вот каким образом рассказывает об этом эпизоде из жизни Василия св. Григорий Богослов: «Когда Василий явился к Модесту, тогда этот последний прямо встретил его следующим вопросом: “Для чего тебе с дерзостью хочется противиться такому могуществу и одному из всех оставаться упорным?” Доблестный муж возразил: “В чем и какая моя дерзость?” – “В том, – говорит первый, – что не держишься одной веры с царем, когда все другие склонились и уступили”. – “Не сего требует царь мой, – отвечает Василий. – Не могу поклониться твари, будучи сам Божия тварь и имея повеление быть богом”. – “Но что же мы, по твоему мнению? – спросил правитель. – Или ничего не значим мы, повелевающие это? Почему неважно для тебя присоединиться к нам и быть с нами в общении?” – “Вы правители, – отвечает Василий, – и не отрицаю, что правители знаменитые, однако же не выше Бога. И для меня важно быть в общении с вами; впрочем, не важнее, чем быть в общении со всяким другим из подчиненных вам; потому что христианство определяется не достоинством лиц, а

верю». Тогда правитель пришел в волнение, сильнее вскипел гневом, встал со своего места и начал говорить с Василием суровее прежнего. «Что же, – сказал он, – разве не боишься ты власти?» – «Нет, что ни будет и чего ни потерплю». – «Даже хотя бы потерпел ты и одно из многого, что состоит в моей воле?» – «Что же такое? Объясни мне это». – «Отнятие имущества, изгнание, истязание, смерть». – «Ежели можешь, угрожай иным; а это нимало нас не трогает». – «Как же это и почему?» – спросил правитель. «Потому, – отвечает Василий, – что не подлежит описанию имуществ тот, кто ничего у себя не имеет, разве потребуешь от меня и этого волосяного рубища и немногих книг, в которых состоят все мои пожитки. Изгнания не знаю, потому что не связан никаким местом; и то, на котором живу теперь, не мое, и всякое, куда меня ни кинут, будет мое. Лучше же сказать, везде Божие место, где ни буду я «пресельником» и «пришлецем» (Пс.38:13). А истязания что возьмут, когда нет у меня и тела, разве разумеешь первый удар, в котором одном ты и властен? Смерть же для меня благодетельна: она скорее преподшет Богу, для Которого живу и тружусь, для Которого большею частью себя самого я уже умер и к Которому давно поспешаю»⁸³¹. Так кончилось это объяснение, в котором мужество Василия выразилось как нельзя более.

Когда донесли Валенту о результатах этого объяснения, он невольно возымел к великому человеку удивление. Желая сам посмотреть на эту неустрашимую личность, он в день Богоявления явился в храм со своей свитой, где Василий совершал торжественное богослужение. «Когда вошел он внутрь храма и слух его как громом поражен был начавшимся псалмопением; когда увидел он море народа, а в алтаре и близ оно не столько человеческое, сколько ангельское благолепие, и впереди всех в прямом положении стоял Василий, каким в слове Божиим описывается Самуил (1Цар.7:10), не восклоняющийся ни телом, ни взором, ни мыслью, но пригвожденный к Богу и престолу, а окружающие его стояли в каком-то страхе и благоговении; когда, говорю, царь увидел все сие и не находил примера, к которому бы мог применить

видимое, тогда пришел он в изнеможение, как человек, и взор и душа его от изумления покрываются мраком и приходят в кружение. Но сие не было еще приметным для многих. Когда же царю надобно было принести к Божественной трапезе дары, тогда никто к ним не прикасался, не зная, примет ли их Василий»⁸³².

Между тем, рассказывает Феодорит, «Бог ниспослал на дом Валента различные несчастья, потому что и сын его заболел и находился при дверях гроба, и жена подверглась различным недугам; тогда он понял причину сих бедствий и того божественного человека⁸³³, которому угрожал казнью, стал просить о посещении своего дома. Исполнителями этого царского повеления были военачальники. Пришедши в царские чертоги и видя, что сын царя находится при смерти, Василий Великий обещал возвратить его к жизни, если он сподобится Всесвятого Крещения от православных, и, сказав это, удалился. Но царь, подобно безумному Ироду, вспомнив свои клятвы⁸³⁴, приказал крестить дитя находившимся при нем сообщникам ариан, и сын его тотчас после того скончался. Раскаявшись и сообразив, что сохранение клятвы в этом случае вредно, он вошел в Божественный храм, слушал поучение Василия Великого и принес к алтарю обычные дары. Потом Василий позвал его за священную завесу⁸³⁵, где стоял сам; много говорил ему о Божественных догматах, и царь слушал слова его. При этом присутствовал некто Демосфен, царский стольник, и укорил вселенского учителя, будто он допустил варваризм. Тут божественный Василий, улыбнувшись, сказал: “Видно, и Демосфен неграмотен”. Когда же тот рассердился и начал угрожать ему, тогда великий Василий сказал: “Твое дело заботиться о приправах в похлебках, а не слушать рассуждения о Божественных догматах, потому что твои уши заграждены для этого”. Таков-то был ответ ему. Между тем царь был так восхищен этим мужем, что бедным, которые находились под его попечением, подарил прекрасные принадлежавшие ему в Кесарии земли. Таким-то образом Василий Великий избежал первого нападения со стороны Валента. Во второй свой приезд в Кесарию царь, забыв прежнее, потому что льстецы овладели

его умом, стал снова убеждать Василия перейти к противникам и, не могши убедить его, приказал написать указ о его ссылке; но когда хотел он скрепить это определение подписью своей руки, то не мог начертать ни одной буквы, потому что трость сломилась. То же произошло с другой и третьей; а он все-таки хотел утвердить нечестивый свой указ, пока, наконец, не начала трястись и дрожать его рука. Тут ужас объял его душу, и он обеими руками разорвал бумагу. Таким образом Валент, возобновив нападение, еще раз обманулся в своей надежде»⁸³⁶. После этого Валент уже не возобновлял своих нападений на Василия.

Не будем говорить далее о беспокойствах св. Василия, причиненных ему после раздела Кесарийской области на две части, и потом о многих его писанных и неписанных трудах, вызванных борьбою с еретиками; мы старались проследить только те факты, которые, наглядно рисуя личность Василия, объясняют нам его пастырскую и проповедническую деятельность. Для характеристики частной его жизни достаточно привести следующие слова св. Григория: «У других приготовители снедей, роскошные трапезы, поварские, искусно приправленные снеди, красивые колесницы, мягкие и волнующиеся одежды; а у Василия – больные, целение ран, подражание Христу, не только словом, но и делом очищающему проказу»⁸³⁷.

За год до своей смерти Василий имел утешение видеть арианство поколебавшимся в своей силе. В 378 году умер Валент, покровитель ариан. В 379 году скончался сам Василий, муж истинно великий, светило вселенной, опора истины, скончался на 50-м году своей жизни. Не можем не выписать здесь прекрасного описания его смерти и погребения, находящегося в несколько раз цитированном нами похвальном Слове Василию Григория Богослова. Здесь мы видим, каким уважением и какой неподдельной любовью своей паствы пользовался этот великий святитель. «Василий лежал при последнем издыхании, призываемый к горнему ликостоянию, к которому с давнего времени простирали свои взоры. Вокруг него волновался весь город; нестерпима была потеря; жаловались

на его отшествие как на притеснение, думали удержать его душу, как будто можно было захватить и насильно остановить ее руками и молитвами; горесть делала их безрассудными; и всякий, если бы только возможно, готов был приложить ему что-нибудь от своей жизни. Когда же все усилия их оказались напрасны и когда, изрекши последнее слово: «в руке Твои предаю дух мой" (Пс.30:6), поемлемый Ангелами, радостно испустил он дух... тогда открывается чудо, замечательнейшее из бывших когда-либо. Святой был выносим, подъемлемый руками святых. Но каждый заботился о том, чтобы взяться или за воскрилие риз, или за сень, или за священный одр, или даже идти подле несущих, или насладиться одним зрением. Наполнены были торжища, переходы, вторые и третьи жилья; тысячи всякого рода и возраста людей, дотоле незнаемых, то предшествовали, то сопровождали, то окружали одр и теснили друг друга. Псалмопения заглушаемы были рыданиями; и любомудрие разрешилось горестию. Наши препирались с посторонними, с язычниками, с иудеями, с пришлецами, а они с нами о том, кто больше насладится зрелищем и извлечет для себя большую пользу. Скажу в заключение, что горесть закончилась действительным бедствием: от тесноты, стремления и волнения народного немалое число людей лишилось жизни, и кончина их была ублажаема, потому что переселились отсюда вместе с Василием и стали, как сказал бы иной усерднейший, надгробными жертвами. Когда же тело с трудом укрылось от хищных рук и оставило позади себя сопровождающих, предается оно гробу отцов и к иереям прилагается архиерей, к проповедникам – великий глас, оглашающий еще мой слух, к мученикам – мученик. И теперь он на небесах, там, как думаю, приносит за нас жертвы и молится за народ: а я, Григорий, полумертвый, полуусеченный, отторгнутый от великого союза, ведущий жизнь болезненную и не благоуспешную, не знаю, чем кончу, оставшись без его руководства. Впрочем, и доныне подает он мне советы и, если когда преступаю пределы должного, уцеломудривает меня в ночных видениях»⁸³⁸.

Св. Василий Великий, великий по своей строго благочестивой жизни, великий по своему характеру, является таковым же и в своих проповеднических трудах. В самом деле, величие и важность, необыкновенная сила и убедительность, невольно приковывающая к себе внимание читателя или слушателя, составляют отличительную черту его Бесед и Слов. «Когда читаю нравственные и деятельные слова его, – говорит св. Григорий Богослов, – тогда очищаюсь в душе и теле, делаюсь угодным для Бога храмом, органом, в который ударяет Дух, песнословцем Божией славы и Божия могущества и чрез то преобразуюсь, прихожу в благоустройство, из одного человека делаюсь другим, изменяюсь божественным изменением. А когда имею пред собою его обличительные слова на еретиков, тогда вижу содомский огонь, которым испепеляются лукавые и беззаконные языки и самый харанский столп, ко вреду созидаемый и прекрасно разрушаемый»⁸³⁹. Впрочем, речь его по внешности, даже в самых сильных местах его слов, не поразительна; однако ж, когда он поражает порок, никакая жестокая душа, никакое очерстневшее сердце не может не почувствовать своей раны, которой касается проповедник. Доказательства этого мы увидим в своем месте. Что касается до качеств его Слов, если мы будем рассматривать их как ораторские произведения, то и в этом отношении Василий Великий имеет мало себе равных. Ливаний об ораторских свойствах его речей говорит следующее: «Искусством составления речей он [Василий] в состоянии доказать, что напрасно превозносятся и Платонова мудрость, и Демосфенова стремительность»⁸⁴⁰. Фотий, отменный знаток ораторского слова, пишет о Словах св. Василия следующее: «И во всех Словах своих великий Василий превосходит. Если кто другой, он особенно владеет языком чистым, изящным, величественным; в порядке и силе мыслей за ним первое место; убедительность соединяет он с приятностью и ясностью. Речь его так плавна, как поток, вышедший из своего источника.

Кто хочет быть отличным гражданским оратором, не нужен ему ни Демосфен, ни Платон, если он принял себе за образец и изучает слова Василия»⁸⁴¹.

От Василия Великого дошли до нас: девять Бесед его на Шестоднев; тридцать Бесед на разные псалмы; двадцать пять Слов на разные случаи⁸⁴².

Беседы на Шестоднев

Предмет Бесед на Шестоднев составляют рассмотрение и объяснение бытописания Моисеева о шестидневном творении. Святой Василий начинает с первых слов Библии: «В начале сотвори Бог небо и землю» и кончает шестым днем творения – сотворением животных земных и кратко упоминает в последней Беседе о сотворении человека. Содержание первой Беседы составляет объяснение слов «В начале сотвори Бог небо и землю»; во второй Беседе объясняет слова «земля же невидима и не устроена» (Быт.1:1–2); в третьей Беседе говорит о тверди, в четвертой – о собрании вод, в пятой – о прозябениях земли, в шестой – о сотворении небесных светил, в седьмой – о пресмыкающихся и рыбах, в восьмой – о птицах, в девятой – о животных земных.

Беседы на Шестоднев произнесены были Василием без предварительного приготовления, это Беседы импровизированные. Доказательством этого служит, с одной стороны, свидетельство Руфина⁸⁴³, с другой – самые Беседы. Из них мы видим, что Василий произносил их по две в день, утром и вечером. Так, Беседа вторая начинается следующими словами: «На немногих словах остановившись утром, нашли мы в них такую сокровенную глубину мыслей» и т. д., и потом заканчивает так: «Но рассуждения об оном вечере, застигнутые настоящим вечером, здесь полагают конец нашему слову». Беседа третья начинается следующими словами: «Дела первого дня... изобразило слово вчера... и составило для души как утреннее пропитание, так и вечернее веселие» и т. д. Подобные указания находим и в других Беседах. Само собою понятно, что, при других многотрудных занятиях, проповеднику не могло доставать времени, чтобы предварительно готовить по два слова в день. Кроме того, самый характер бесед доказывает то же самое: здесь встречаются иногда неожиданные переходы, возвращение назад, чтобы пополнить пропущенное, а иногда по неожиданно выраженному желанию слушателей обращение к предмету, о котором проповедник, по-видимому, не имел

намерения говорить, – все это, естественно, возможно только при устном импровизированном изложении мыслей. В Беседе седьмой, говоренной вечером, сказав о [воде] плавающих, Василий на другой день утром – в Беседе восьмой – прямо сделал переход к животным земным, но, начав говорить о них, вдруг вспомнил, что ничего не сказал о птицах. Следствием этого была довольно длинная пауза: ясно, что проповедник сейчас же начал обдумывать, как ему сделать переход к опущенному. «Для чего, при обильном течении слова, молчал я немалое время, удивляются, может быть, многие, – говорит Василий. – Но внимательнейшим из слушателей, конечно, неизвестна причина, по которой прервана речь. Из чего же сие видно? Из того, что они, взглядывая друг на друга и подавая друг другу знаки, обратили на себя мое внимание и привели мне на мысль опущенное мною. Ибо целый род тварей, и притом немаловажный, укрылся от нас, и слово наше едва не простерлось далее, оставив его вовсе неисследованным. Говорили мы о плавающих, сколько позволило вечернее время, а сегодня перешли к исследованию живущих на суше; но забыты нами птицы, занимающие средину между теми и другими. Посему... нам необходимо возвратиться назад»⁸⁴⁴. Впрочем, замечание это, свидетельствующее об устном импровизированном произнесении Бесед на Шестоднев, имеет полную свою силу и по отношению к остальным проповедническим трудам Василия. Указанное выше свидетельство Руфина относится собственно ко всем поучениям св. Василия. Кроме того, и здесь так же, как и в Беседах на Шестоднев, мы можем находить доказательства этого в самых его словах. В двадцать первом своем Слове св. Василий, остановившись довольно долго на том, что не должно слишком много прилепляться к житейскому, вдруг, по желанию слушателей, делает переход к пожару, бывшему накануне около церкви. «Слово мое, введенное уже в пристань, некоторые из братьев опять вызывают на поприще совещания, повелевая не проходить мимо того, что вчера чудодействовал Владыка» и т. д.⁸⁴⁵ Подобный переход, вызванный желанием слушателей, очевидно, возможен только при устном, импровизированном

проповедовании. Но, несмотря на то что св. Василий произносил свои Слова без предварительного приготовления, большая часть его Бесед отличается необыкновенной стройностью расположения, подробностью в частях и единством в целом. Это – редкий дар ума и слова, общий у св. Василия Великого только с немногими даже из самых знаменитых отцов Церкви. И импровизация св. Василия была настолько совершенна, что он мог говорить не только без предварительного приготовления (разумею предварительное изложение мыслей на бумаге), но и не обдумав и даже не предугадывая того, о чем ему нужно будет говорить в том или другом случае. Разительнейшее доказательство этого мы находим в Беседе его на 114-й псалом. Явившись в один из храмов, где проводилось торжественное богослужение, он застал верующих за пением 114-го псалма: «возлюбих, яко услышит Господь глас моления моего» (Пс.114:1). Опытный проповедник, он тотчас выходит на кафедру и начинает изъяснять верующим только что петый ими псалом. «Чтобы не огорчить вас, удерживая долго, кратко побеседую из псалма, который я застал вас поющими, и, по мере сил своих напитав души ваши словом утешения, отпущу, чтобы каждый из вас занялся попечением о теле своем. Что же было пето вами? Следующее: «возлюбих, яко услышит Господь глас моления моего» и т. д.⁸⁴⁶

Беседы св. Василия Великого на Шестоднев по внешней форме своей имеют истинный характер гомилии. Проповедник соблюдает в своих изъяснениях строгую постепенность. Он объясняет повествования Бытописателя не только стих за стихом, но даже слово за словом. Для того чтобы составить себе ясное и отчетливое понятие о приемах св. Василия в этом деле, рассмотрим кратко самую малую по объему из его Бесед на Шестоднев – Беседу четвертую, о собрании вод. После краткого приступа, в котором он призывает верующих к внимательному и неленостному слушанию словес Духа, св. Василий Великий сначала выписывает все слова Писания, которые он имел в виду объяснить в предстоящей беседе: «И рече Бог: да соберется вода, яже под небесем, в собрание

едино, и да явится суша: и бысть тако, и собрася вода, яже под небесем, в собрания своя, и явися суша. И нарече Бог сушу землю: и собрания вод нарече моря» (Быт.1:9–10). Затем проповедник начинает изъяснять приведенное место – слово за словом. «Да соберутся воды». Изъясняя это повеление Создателя, св. Василий решает вопрос, зачем нужно было такое повеление, когда вода сама собою, по естественному свойству своему, стремится в места наиболее низменные, или, выражаясь словами святого отца, стекает, где наибольшая впадина. На этот вопрос святой отец отвечает так: по настоящему свойству воды мы не можем еще заключать, что она всегда и прежде еще повеления Творца была таковою же. Очень возможно, что настоящее свойство свое – текучесть – получила она уже после указанного повеления Божия. «Да соберутся воды... в собрание едино». Сделав своим слушателям назидание, чтобы они, стоя при каком-нибудь ручье или реке и видя, что вода постоянно куда-то течет, постоянно движется, возносились своей мыслью горе и вспоминали повеление Создавшего, он далее решает возражение: не противоречит ли опыт упомянутому повелению Господа, ибо мы видим многие моря, и притом отделенные одно от другого большим пространством? Ответ тот, что собственно великое море – океан – одно, с которым соединяются все, даже по-видимому замкнутые отовсюду сушею моря и озера, соединяются или посредством рек, или посредством подземных источников. «Да соберется вода... в собрание едино, и да явится суша». Сказано: «да явится суша», чтобы показать, что земля вышла уже из хаотического состояния; повеление это дано прежде сотворения солнца, чтобы мы не приписали причину осушения земли солнцу, но воле Создателя. «И бысть тако». Слова эти прибавлены для доказательства того, что воля Создавшего совершилась. «И нарече Бог сушу землю, и собрания вод нарече моря». Прежде Божиим повелением было определено свойство предмета – сухость: «да явится суша», а теперь этот предмет получает наименование: «и нарече Бог сушу землю». Как разумность есть свойство человека, а слово «человек» означает самое животное, в котором есть сие

свойство, так сухость есть свойство земли, и свойство преимущественное. «И виде Бог, яко добро». Рассмотрев красоту моря, важность и пользу его как по отношению к человеку, так и к целой системе мироздания, св. Василий заключает свою Беседу следующим образом: «Если море прекрасно и достойно похвалы пред Богом, то не гораздо ли прекраснее собрание такой Церкви, в которой, подобно волне, ударяющейся в берег, совокупный глас мужей, жен и младенцев воссылается к Богу в наших к Нему молитвах? Глубокая тишина хранит ее незыблемой, потому что лукавые духи не возмogli возмутить ее еретическими учениями. Будьте же достойны благословения Господня, соблюдая, сколько возможно, благолепное сие благочиние о Христе Иисусе, Господе нашем, Которому слава и держава во веки веков. Аминь»⁸⁴⁷. Это заключение Беседы мы выписали с тем, чтобы дать цельное представление о внешней форме Бесед св. Василия Великого. Как видим из представленного анализа четвертой Беседы на Шестоднев, построение Бесед у св. Василия самое безыскусственное. Задавшись целью изъяснить известное место Писания, он прослеживает его слово за словом; из него он почерпает и свои мысли, и самый план своего собеседования. Затем, когда находит, что все предположенное им для изъяснения уже исчерпано, или замечает утомление слушателей, или, наконец, когда уже слишком позднее время задерживает его от дальнейшего собеседования, он немедленно заканчивает Беседу. Заключение его Бесед состоит обыкновенно из краткого назидания слушателей и славословия Богу, как это мы и видели в вышеприведенной Беседе.

Обратимся теперь к рассмотрению внутренних свойств Бесед св. Василия на Шестоднев. В этих его Беседах, равно как и во всех проповеднических трудах его, ясно отражается его по преимуществу практическое направление. Практик в жизни, он таковым же является и в проповедном слове. Оттого у него очень мало Бесед догматического содержания. Вышеприведенная Беседа как ни мало по своему содержанию представляла поводов к нравственному назиданию, однако св. Василий все-таки нашел возможным сделать его. В некоторых

же Беседах его нравственно-назидательный элемент составляет почти главное содержание. Подобное практическое отношение к делу проповеди св. Василий весьма ясно обозначает сам в некоторых своих беседах. «У меня одна цель, – говорит он в одной из Бесед на Шестоднев, – все обращать в назидание Церкви»⁸⁴⁸. И действительно, изъясняет ли он историю миротворения, или книгу псалмов, или избранные изречения из Писания, он во всем находит и указывает самые назидательные уроки для жизни. Его опытность и искусство в этом деле достойны тщательного изучения для каждого проповедника слова Божия. Но обратимся к «Шестодневу».

Святой Григорий Богослов так отзывается об этом творении св. Василия Великого: «Когда имею в руках его “Шестоднев” и произношу устно, тогда беседую с Творцом, постигаю законы творения и дивлюсь Творцу более, нежели прежде, имев своим наставником одно зрение»⁸⁴⁹. Сопоставляя с этим отзывом св. Григория то, что сказал сам Василий, именно: «У меня цель одна – все обращать в назидание Церкви», мы находим, что Василий в своих Беседах на Шестоднев преследует две главные цели. Изъясняя историю мироздания и рассматривая свойства того или другого творения, он показывает, с одной стороны, всемогущество, премудрость и благодать Бога Творца и Создателя, с другой – из тех или иных свойств твари выводит нравственно-назидательные уроки для своих слушателей. Эта двоякая цель проходит чрез все Беседы на Шестоднев. Действительно, в этих его Беседах, с одной стороны, мир является удобопонятным для каждого, проповедником величия, премудрости и благодати Божией. Рассматривая происхождение, образование и устройство вселенной, св. Василий мудро руководит слушателя или читателя своего к тому, чтобы он «из видимого познавал невидимое, из величия и красоты творений собирал подобающее понятие о Сотворшем нас... чтобы и в земле, и в воздухе, и в небе, и в воде, и в ночи, и во дни, и во всем видимом собирал ясные напоминания о Благодетеле», да «не оставит никакого времени грехам, не уступит места врагу в сердце своем, если чрез непрестанное памятование станет вселять в себя Бога»⁸⁵⁰. Задачу эту св. Василий выполнял с

неподражаемым искусством. Рассматривает ли он былинку или говорит о каком-нибудь животном, он не упустит ни одной малейшей черты, ни одного свойства, чтобы не показать слушателю премудрость Сотворившего, равно премудрого как в ничтожной по-видимому былинке, так и в более сложных организмах. Чтобы не показались наши положения и утверждения слишком голословными, представим несколько примеров из самих Бесед. «Одна травка или одна былинка, – говорит он в пятой Беседе, – достаточна занять всю мысль твою рассмотрением искусства, с каким она произведена, как, например, стебель пшеницы опоясывается коленцами, чтобы они, подобно связкам, удобно поддерживали тяжесть колосьев, когда, исполненные плодами, они клонятся к земле. Посему... стебель пшеницы природа защитила такими связками, зерно же заключила во влагалище, чтобы не могло быть похищено птицами, и длинными остями, подобными иглам, предотвратила вред от мелких животных»⁸⁵¹. «Ни одно существо не оставлено без Промысла, – говорит он в девятой Беседе, – и ни одно не лишено надлежащего попечения. Пес не одарен разумом, но имеет чувство, почти равносильное разуму. Что едва изобрели мирские мудрецы, просидев над сим большую часть жизни, разумею хитросплетение умозаключений, тому пес оказывается наученным от природы. Ибо, отыскивая звериный след, когда найдет, что он разделился на многие ветви, обегает уклонения, ведущие туда и сюда, и тем, что делает, почти выговаривает следующее умозаключение: или сюда поворотил зверь, или сюда, или в эту сторону. И таким образом чрез отрицание ложного находит истинное. Более ли сего делают те, которые, чинно сидя над доской и пища на пыли, из трех предложений отрицают два и в остальном находят истину?.. Если станем рассматривать и самые члены животных, найдем, что Творец не прибавил ни одного лишнего и не отнял необходимого. Плотоядным животным придал острые зубы, ибо в таких они имели нужду по роду пищи. А которых вполовину вооружил зубами, тех снабдил многими и различными влагалищами для пищи. поскольку они с первого раза не могут достаточно разжевать пищу, дал им возможность отрыгать поглощенное,

чтобы измельченное посредством жвачки усвоилось питаемому. Желудок, предутробие, сеточка и утроба не напрасно даны животным, у которых они есть, но каждое из этих орудий служит для необходимой потребности. У верблюда шея долга, чтобы она равнялась ногам и доставала до травы, которую питается верблюд. Но не в одних только великих животных можно усматривать неисследимую премудрость; напротив того, и в самых малых соберешь не меньшее число чудес» и пр.⁸⁵² Из этих выписок, между прочим, видно, что св. Василий имел обширные и по своему времени основательные сведения в естественных науках; но он заставляет ценить и в себе и в других разнообразные сведения эти по мере того доброго плода, какой происходит от них для возбуждения и питания в душе нашей истинного благочестия. В противном же случае он сам обличает ученых как невежд и много знающих как безумных⁸⁵³. «Убегай бредней угрюмых философов, – говорит он в восьмой Беседе, – которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собою и говорить о себе, что они некогда были и женами, и деревьями, и морскими рыбами. А я хотя не скажу, бывали ли они когда рыбами, однако же со всем усилием готов утверждать, что, когда писали сие, были бессмысленнее рыб»⁸⁵⁴.

Кроме напоминания о премудрости и благодати Божией, видимая природа, с другой стороны, по учению мудрого истолкователя ее, является самой красноречивой проповедницей различных добродетелей. Изображая свойства разнообразных тварей, одаренных жизнью, показывая их естественные склонности, род жизни, некоторые привычки, известную степень соображения и предусмотрительности, св. Василий то призывает человека к подражанию гораздо низшим его тварям, обличая чрез это его ниспадение с высокой степени в лестнице мироздания, то пристыжает его разительным сходством некоторых дурных привычек, склонностей и стремлений его с подобными же неразумными стремлениями бессловесных тварей; вообще, сравнивая мир животных неразумных с миром существ разумно-свободных, он старается поставить человека пред лицом подвластной ему природы на

путь истинной жизни, свойственной ему по самому положению его в мире, какое благоволил даровать ему благой и премудрый Создатель. Так, например, описывая свойства и привычки птиц, св. Василий преподает между прочим следующие наставления человеку, взятые из примеров этих животных: «Заботливость буселей [аистов] о состарившихся достаточна к тому, чтобы и наших детей, если только захотят внимать сему, сделать отцелюбивыми. Ибо, конечно, нет человека, столь скудного благоразумием, чтобы не почел он себе за стыд быть в добродетели ниже бессловесных птиц. Бусели, обступив вокруг отца, у которого от старости вылиняли перья, согревают его своими крыльями и, обильно доставляя ему пищу, даже в летании оказывают сильную помощь, слегка поддерживая его с обеих сторон своими крыльями. И это так известно всякому, что некоторые вместо “воздать за благодеяния” говорят “отбуселить”»⁸⁵⁵. И потом далее: «Никто да не сетует на свою нищету, и хотя бы ничего не оставалось у него в доме, да не отчаивается в своей жизни, смотря на замысловатость ласточки. Когда вьет она гнездо, сучья носит во рту, но грязи не может захватить ногами; почему, омочив края перьев в воде и обмазав их тонкою пылью, чрез этот способ отвращает недостаток в грязи и, мало-помалу, как клеем, слепив грязью сучья, в гнезде своем выкармливает птенцов. Научись из сего по причине нищеты не приниматься за худые дела и в самых тяжких злостраданиях не терять надежды и не сидеть в праздности и бездействии, но прибегать к Богу, Который, даруя столько ласточке, тем больше подаст тому, кто возопиет к Нему от всего сердца»⁸⁵⁶. Таким образом природа, по изъяснению опытного наблюдателя ее, действительно есть училище богосведения и собрание самых назидательных уроков нравственной жизни для человека. Искусство св. Василия в выводе этих уроков неподражаемо. Он удивительно способен находить в том или другом творении такие именно черты, которые наиболее дают возможности извлекать из них нравственные уроки для человека. Говорит ли о «перехожих рыбах», он из их повиновения вложенному в них Творцом инстинкту научает человека, чтобы он так же заботился о своем

спасении, как эти безгласные рыбы заботятся об удобствах своей жизни⁸⁵⁷. Ехидна дает ему повод сделать наставление мужьям и женам. «Ехидна, – говорит он, – самая лютая из пресмыкающихся, для брака сходится с морской муреной и, свистом извещая о своем приближении, вызывает ее из глубин для супружеского объятия. И она слушается и вступает в соединение с ядовитой ехидной. К чему клонится сия речь? К тому, что если и суров, если и дик нравом сожитель, супруга должна переносить это и ни под каким предлогом не соглашаться на расторжение союза. Он буен? Но муж. Он пьяница? Но соединен по естеству. Он груб и своенравен? Но твой уже член и даже драгоценнейший из членов. Да выслушает и муж приличное ему наставление! Ехидна, уважая брак, предварительно извергает свой яд; ужели же ты из уважения к союзу не отложишь жестокосердия и бесчеловечия?»⁸⁵⁸ «Не могу умолчать, – говорит он в другом месте, – о лукавстве и вороватости полипа, который всякий раз принимает цвет камня, к которому легко пристаёт, почему многие рыбы, без опасения плавая, приближаются к полипу, точно как к камню, и делаются готовой добычей хитреца. Таковы нравом те, которые угождают всякой преобладающей власти, каждый раз сообразуются с обстоятельствами, не держатся постоянно одного и того же намерения, удобно делаются то тем, то другим, с целомудренными уважают целомудрие, с невоздержными невоздержание, в угодность всякому переменяют расположение. От таких людей нелегко уклониться и спастись от наносимого ими вреда, потому что задуманное ими лукавство глубоко закрыто личиною дружбы. Людей такого нрава Господь называет волками хищными, которые являются в одеждах овчих (Мф.7:15). Бегай на все изворотливого и многоличного нрава, помогайся истине, искренности и простоты»⁸⁵⁹. Виноградная лоза дает ему повод к следующим прекрасным рассуждениям: «Корень виноградной лозы, зеленеющие и большие ветви, кругами раскидывающиеся по земле, зародыш, завивание лозы, зеленые ягоды, спелые грозды – достаточно на все это одного твоего взора, чтобы разумный взгляд на виноградную лозу внушил тебе, о чем

напоминает природа. Ибо помнишь, конечно, об уподоблении Господа, Который называет Себя "лозою", а Отца «делателем», каждого же из нас именует "розгою", чрез веру насажденной в Церкви, и побуждает нас к многоплодию, чтобы не преданы мы были огню по осуждению за бесполезность (Ин.15:1–6). И Он не престаёт везде уподоблять человеческие души виноградным лозам. Ибо сказано: «виноград бысть возлюбленному в розе, на месте тучне». И: «лозу насадих, и оградих ограждением» (Ис.5:1–2). Очевидно, что под виноградом понимает человеческие души, для которых оградил ограждение – оплот заповедей и охранение ангелов. Ибо «ополчится ангел Господень окрест боящихся Его» (Пс.33:8). Потом как бы и окоп сделал около нас, «положив в Церкви первее апостолов, второе пророков, третье учителей» (1Кор.12:28). Примерами же древних и блаженных мужей возводя мысли наши на высоту, не оставил их поверженными долу и достойными похвал. Он хочет также, чтобы мы, как бы некоторыми завивками, соплетались с ближними объятиями любви и упокоевались в них и, всегда стремясь к горнему, как вьющиеся виноградные ветви, старались уравниваться с вершинами самых высоких. Он требует еще, чтобы мы терпели, когда окапывают нас. А душа окапывается чрез отложение мирских забот, которые составляют бремя для наших сердец. Посему отложивший плотскую любовь и привязанность к богатству и признавший презренным и смешным пристрастие к здешней бедственной славе как бы окопался и обновился в силах, свергнув с себя напрасное бремя земного мудрования. Не должно же... разрастаться в ветви, то есть жить напоказ и домогаться похвалы за внешность, но надобно быть благоплодным, предоставляя истинному Земледелателю показание дел. А ты будь и «яко маслина плодovита в дому Божиим» (Пс.51:10), никогда не совлекаясь упования, но имея в себе всегда цветущее спасение, приобретаемое чрез веру. Ибо таким образом будешь подражать всегдашней зелени сего растения и соревновать его многоплодию, во всякое время подавая обильную милостыню»⁸⁶⁰. Представленных выдержек, кажется, достаточно для того, чтобы ясно представить себе главную

задачу, какую преследовал св. Василий в своих Беседах на Шестоднев. Выраженная здесь точка зрения на природу, вполне согласная со взглядом на нее Священного Писания, должна служить руководительницей для всякого проповедника, если случай заставит его обратиться к изъяснению явлений природы. Для него видимая природа должна быть великой книгой Божией, поведающей славу Божию, провозвестницей Его чудес и путеводительницей в стремлении человека к нравственному совершенству. Таковой она является в Беседах св. Василия, которые поэтому проповедник всегда должен иметь в виду, если хочет учить народ наглядным образом, заимствуя нравственные для него уроки из явлений природы. Конечно, в его Беседах встречается много взглядов на природу, вовсе не согласных с современным учением наук естественных, есть много сказаний о зверях, гадах и рыбах, которые близки к фабулам; но все это не важно, на все это проповедник может не обратить внимания; но он должен твердо усвоить себе его точку зрения на предмет: должен рисовать природу как провозвестницу славы Божией и нравственную руководительницу человека. Эта точка зрения тем более должна быть обязательна для проповедника, что такой двоякий взгляд на природу проходит чрез все Священное Писание как Ветхого, так и Нового Завета. Апостол называет язычников за обоготворение разных тварей «безответными» пред Богом на том именно основании, что сама природа, если бы они разумнее и внимательнее ее изучали, могла приводить их к познанию о Боге (Рим.1:20). С другой стороны, Сам Спаситель нередко преподавал Своим слушателям нравственные наставления, опираясь на всем известные явления природы: Он указывает на лилии, на птиц (Мф.6:26, 28) и т. п.

Впрочем, говоря, что Василий в своих Беседах на Шестоднев преследует двоякую задачу – прославление Бога и нравственное назидание, мы этим вовсе не думаем утверждать, что нравственно-назидательный элемент составляет единственное содержание этих его Бесед. Утверждать подобным образом значило бы слишком преувеличивать дело. В его Беседах можно встретить и полемику – при изъяснении

тех мест Бытописателя, на которых основывались какие-нибудь мысли, не согласные с истинным и здравым учением. Так, в первой Беседе он разбирает мнения языческих философов, учивших о совечности мира и материи существу абсолютному – Богу; во второй Беседе касается учения дуалистов, принимавших два начала – доброе и злое. В восьмой Беседе, как мы видели, он называет философов, веровавших в переселение душ, более бессмысленными, чем рыбы. В шестой Беседе, говоря о сотворении небесных светил, подвергает критике учение астрологов, утверждавших, что эти последние имеют большое влияние на судьбу человека, и пр. В своей полемике св. Василий также остается верен своему практическому направлению. Он не увлекается ни диалектикой, ни распутыванием логическим софизмов, словом – не пускается в теоретические тонкости, а решает вопросы чисто практическим путем, наглядно указывая на самые обыкновенные факты, идущие вразрез с тою или другою теорией. Говоря об астрологах, он опровергает их бредни следующим образом. Отчего у царей, при наследственном образе правления, всегда рождаются цари? Неужели же они всегда стараются приурочивать рождение своих детей к царским созвездиям? Неужели не могло случиться, чтобы у царя родился сын в час рабский? Затем, если принять бредни астрологов, напрасно мы издаем законы, имеем судей и пр., потому что вор и убийца в таком случае невиновны в своих преступлениях, и т. д.⁸⁶¹

В заключение своего обзора Бесед на Шестоднев скажем несколько слов о методе, которого держался св. Василий при изъяснении слов Бытописателя. Он главным образом старается держаться буквального смысла слов и не любит иносказаний и аллегорий. Вот как сам он говорит об этом в одной из своих Бесед: «Известны мне правила иносказаний, хотя не сам я изобрел их, но нашел в сочинениях других. По сим правилам иные, принимая написанное не в общеупотребительном смысле, воду называют не водою, но каким-нибудь другим веществом, и растению и рыбе дают значение по своему усмотрению, даже бытие гадов и зверей объясняют сообразно со своими понятиями, подобно как и снотолкователи виденному в сонных

мечтаниях дают толкования, согласные с собственным их намерением. А я, слыша о траве, траву и разумею; также растение, рыбу, зверя и скот, все, чем оно названо, за то и принимаю. «Не стыжуся бо благовествованием» (Рим.1:16)». Прибегать без всякой нужды к иносказаниям и выискивать другой смысл в словах Писания, кроме того, какой ясно представляется в нем всякому здравомыслящему, по мнению св. Василия Великого, значит хотеть придать от себя некоторую важность Писанию, ставить себя премудрее словес Духа и под видом толкования вводить собственные свои мысли. «Посему, – прибавляет, – так и будем разуметь, как написано»⁸⁶². Прибавим к этому еще следующие слова его из третьей Беседы: «Нам о разделенных водах нужно сказать одно слово тем церковным толковникам, которые под видом применения и возвышенных размышлений прибегли к иносказаниям, утверждая, что под водами в переносном смысле разумеются духовные и бесплотные силы и что вверху, над твердью, силы совершенные, а внизу, в местах надземных, наполненных грубейшим веществом, удержались силы лукавые»⁸⁶³. И потом несколько ниже продолжает: «Отринув подобные сим учения, как толкование снов и басни старых женщин, мы под водой будем разуметь воду» и т. д.⁸⁶⁴ Блаженный Иероним в письме 61 приписывает это иносказательное мнение о водах Оригену. Из имеющегося у нас под руками анализа толкования Оригенова на шестидневное творение не видно, чтобы именно Ориген так изъяснял «разделенные воды», как изображает св. Василий, тем не менее, однако, несомненно, что все упреки св. Василия «толковникам», любившим иносказания, относятся к Оригену, с сочинениями которого он хорошо был знаком. Чтобы это осталось для нас, наконец, вне всяких сомнений, приведем упомянутый нами анализ объяснений Оригена. «Все дело шестидневного творения у Оригена аллегоризировано. Под бездной, поверхность которой покрывала тьма, разумеется та бездна, куда низвергнут демон со своими слугами. Первое небо, или небо духовное, – это наш ум, а твердь – человек внешний, или тело. Под водами верхними, разделенными от вод нижних, должно разуметь живые воды, текущие для жизни вечной, в

противоположность отовсюду окружающему нас океану пороков. Два великие светила, утвержденные над нашими головами, представляют Христа и Церковь. Как луна заимствует свой свет от солнца и светит в ночной темноте, так и Церковь получает свой свет от Христа и просвещает людей, погруженных в ночь неведения. Под звездами разумеет патриархов и пророков. В образе земли, производящей зеленеющие растения с их семенами, он видит душу человеческую, из которой исходят все наши добрые начинания и все добрые дела. Рыбы, плавающие в водах, и животные, населяющие землю, означают мысли низкие и земные, которыми полна наша душа; между тем как летающие выражают движения нашего духа, стремящегося в страны небесные. Наконец, тонкий аллегорист открывает последний символ в сотворении мужчины и женщины, где он видит союз чувства с духом – стороны низшей с высшей частью нашего бытия» и пр.⁸⁶⁵ Как видим, Ориген ни одного слова из всей истории мироздания не принимает в буквальном смысле. Поэтому мы имеем полнейшее основание именно к нему относить подобные слова Василия: «Иные воду называют не водою, растению и рыбе дают значение по своему усмотрению, даже бытие гадов и зверей изъясняют сообразно со своими понятиями»⁸⁶⁶.

Избегая крайностей аллегоризма, особенно в применении к истории мироздания, Василий далек был и от другой крайности – мертвящего буквализма. Там, где действительно есть в Писании смысл сокровенный, не каждому доступный, там св. Василий, с опытностью богопросвещенного истолкователя словес Духа, входит в дух Писания, углубляется в его тайны и износит их для своих слушателей. «Словеса Божии, – говорит в одном месте св. Василий, – писаны не для всех, а только для тех, которые имеют уши по внутреннему человеку»⁸⁶⁷. Поэтому-то при изъяснении псалмов, в которых, по учению всей Церкви, особенно много таинственного, то есть прообразовательного и пророчественного, св. Василий Великий очень часто от буквального смысла обращается к таинственному. Но это мы увидим при самом рассмотрении Бесед его на псалмы.

Беседы на псалмы

В предыдущей статье мы кратко разобрали содержание Бесед на Шестоднев. Ближайшее отношение к этим его Беседам имеют Беседы на псалмы, в которых также в строгом порядке изъясняются слушателям слова Писания. Всех Бесед его на псалмы дошло до нас только тринадцать, именно на следующие псалмы: 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61 и 114. Нет сомнения, что св. Василием Великим произнесено их было гораздо больше. Если не можем мы сказать, что он объяснил все псалмы, то дошедшие до нас Беседы весьма ясно показывают, по крайней мере, что вышло их из уст славного проповедника больше, чем сколько дошло до нас. Так, «Беседа на первую часть первого псалма» представляется неоконченной. Здесь, представив предварительно прекрасную характеристику псалмов, он успел объяснить только два первых стиха и закончил свою Беседу изъяснением слов «и на седалищи губителей не седе». Беседа вышла все-таки настолько обширна и продолжительна, что св. Василий счел неудобным продолжать ее до конца, потому что, как сам он замечает, будь она продолжена дальше, и слушателям было бы нелегко соблюсти все в памяти, и ему самому было бы «трудно продолжать служение слову, потому что у него, по врожденной немощи, не достало бы голоса». Поэтому он решился отложить окончание Беседы до другого раза, обещался «при помощи Божией восполнить недостающее»⁸⁶⁸. Но окончание этой Беседы не дошло до нас. Затем, до нас дошла только Беседа на окончание четырнадцатого псалма, а Беседы на начало этого псалма мы не имеем, хотя и несомненно то, что она была произнесена. В этом убеждаемся мы самым началом дошедшей до нас Беседы на этот псалом: «Вчера беседовал я с вами, – так начинается эта Беседа, – о четырнадцатом псалме, но время не дозволило дойти до конца речи. Ныне являюсь, как признательный должник, чтобы отдать вам оставшийся долг» и т. д.⁸⁶⁹ Очевидно, таким образом, что до нас дошли не все Беседы Василия Великого на псалмы.

Беседам своим, как мы сказали, св. Василий предпосылает прекрасную характеристику псалмов. Здесь он рассматривает достоинство псалмов как самих по себе, так и в отношении нравственно-религиозного воспитания человека и животворного влияния их на его чувство. Это общее учение о достоинстве псалмов составляет нечто вроде введения к Беседам на псалмы и изложено в «Беседе на первый псалом». Беседу эту сам Василий Великий называет предисловием. В этом мы находим, кроме изложенных выше, новое доказательство того, что Бесед на псалмы произнесено более дошедшего до нас количества. Предисловие предпосылается обыкновенно чему-нибудь цельному и законченному. Следовательно, Василий Великий по крайней мере имел в виду предложить своим слушателям полный курс Бесед на псалмы. Во всяком случае, подобное предисловие было бы неуместно для нескольких Бесед только на некоторые псалмы.

По мнению св. Василия Великого, изложенному в указанном предисловии, псалмы составляют как бы центральный пункт, или фокус, в котором отражаются все разнообразные характерные черты разных отделов Священного Писания. Хотя «все Писание богодухновенно и полезно есть» (2Тим.3:16), тем не менее, однако, каждый отдел Писания, не нарушая единства целого, имеет свое особое специфическое содержание и, следовательно, свое особое нравственно-назидательное учение. Говоря словами св. Василия, «иному учат пророки, иному – бытописатели; в одном наставляет закон, в другом – предложенное в виде приточного увещания. Но книга псалмов заключает в себе полезное из всех книг: она пророчествует о будущем, приводит на память события, дает законы для жизни, предлагает правила для деятельности. Короче сказать, она есть общая сокровищница добрых учений и тщательно отыскивает, что каждому на пользу. Здесь есть совершенное богословие, предречение о пришествии Христовом во плоти, угроза Судом, надежда воскресения, страх наказания, обетования славы, откровения таинств. Все, как бы в великой сокровищнице, собрано в книге псалмов»⁸⁷⁰. Высокий религиозно-поэтический склад псалмов способен возвышать дух человеческий к

выспренным созерцаниям и отрешать его от всего земного и вещественного. Оттого св. Василий, начав восхвалять достоинство псалмов совершенно спокойным тоном, постепенно воодушевляется и доходит наконец до некоторого рода вдохновенного состояния. По мере его воодушевления самый слог его становится постепенно живее и энергичнее, и наконец похвала его псалмам принимает восторженно-поэтический тон. «Псалом – тишина душ, раздаятель мира; он утишает мятежные и волнующиеся помыслы; он смягчает раздражительность души и уцеломудривает невоздержность. Псалом – посредник дружбы, единение между далекими, примирение враждующих. Ибо кто может еще почитать врагом того, с кем возносил единый глас к Богу? Посему псалмопение доставляет нам одно из величайших благ – любовь, изобретая совокупное пение вместо узла к единению и сводя людей в один согласный лик. Псалом – убежище от демонов, вступление под защиту Ангелов, оружие в ночных страхованиях, упокоение от дневных трудов, безопасность для младенцев, украшение в цветущем возрасте, утешение старцам, самое приличное убранство для жен. Псалом населяет пустыни, уцеломудривает торжища. Для новопоступающих – это начатки учения, для преуспевающих – приращение ведения, для совершенных – утверждение; это глас Церкви. Он делает празднества светлыми, он производит «печаль яже по Бозе» (2Кор.7:10). Ибо псалом и из каменного сердца вынуждает слезы. Псалом – занятие Ангелов, небесное сожительство, духовный фимиам. Это – мудрое изобретение учителя, устроившего, чтобы мы пели и вместе учились полезному. От сего и уроки легче напечатлеваются в душах. Ибо выучиваемое с принуждением не остается в нас надолго, а что принято с удовольствием и приятностью, то в душах укореняется тверже»⁸⁷¹. Последними словами св. Василий Великий указывает на образ употребления псалмов в древней Церкви при богослужении. В настоящее время они обыкновенно при богослужении читаются, поются же в весьма редких случаях. В древней же Церкви наоборот: там они обыкновенно пелись, и пелись совокупным голосом всех присутствующих при богослужении. Такое совокупное пение, с

одной стороны, располагало сердца верующих к высокой религиозной настроенности и молитвенному воодушевлению, с другой – сильно способствовало к легчайшему напечатлению самых слов псалма в душах верующих. Святой отец видит в этом премудрое устройство Духа, сочетавшего в одном акте полезное и спасительное с приятным. «Дух Святой знал, – говорит он, – что трудно вести род человеческий к добродетели и что, по склонности к удовольствию, мы нерадим о правом пути. Итак, что же делает? К учениям примешивает приятность сладкопения, чтобы вместе с усладительным и благозвучным для слуха принимали мы неприметным образом и то, что есть полезного в слове. Так и мудрые врачи, давая пить горькое врачевство имеющим от него отвращение, нередко обмазывают чашу медом. На сей-то конец изобретены для нас сии стройные песнопения псалмов, чтобы и дети возрастом или вообще не возмужавшие нравами по-видимому только пели их, а в действительности обучали свои души. Едва ли кто из простолюдинов, особливо нерадивых, пойдет отсюда, удобно удержав в памяти апостольскую и пророческую заповедь, а стихи из псалмов и в домах поют, и на торжищах возглашают. И если бы кто, как зверь, рассвирепел от гнева, как скоро усладится слух его псалмом – пойдет прочь, немедленно укротив в себе свирепость души сладкопением»⁸⁷².

Беседы на псалмы отличаются такою же безыскусственностью внешнего построения, как и Беседы на Шестоднев. Св. Василий внимательно рассматривает в них не только каждое предложение, но и всякое отдельное слово объясняемого псалма. В этом случае им руководило, конечно, весьма понятное в ревностном пастыре-проповеднике стремление ясно, понятно и отчетливо изложить своим слушателям смысл объясняемого места Писания, чтобы не могли уже после этого зародиться в душах их какие-либо недоумения или недоразумения. Это же заботливое попечение о благе своих слушателей, предносившемся всегда пред его глазами, заставляет нашего проповедника везде, где есть к тому возможность, выводить из объясненного места псалма нравственно-руководительные принципы для жизни. Направляя

свою жизнь и деятельность по этим принципам, его пасомые могли достигнуть главной цели земной жизни человека – вечного спасения и единения с Богом. К этому-то и стремился св. Василий Великий всей своей проповеднической деятельностью, и это есть конечная цель пастырского учительства, завещанная Самим Спасителем, Который молился Отцу Небесному пред Своим страданием так: «Отче святой, ...не о сих [апостолах] молю токмо, но и о верующих словес их ради в Мя: да вси едино будут: якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут» (Ин.17:11, 20–21).

Указанные приемы св. Василия Великого сами по себе дают нам ясное и точное представление о внешней форме и внутреннем характере Бесед его на псалмы. По внешней своей форме они, как и Беседы на Шестоднев, имеют истинный характер гомилии. Исключение составляет только Беседа на окончание четырнадцатого псалма, которая по внешнему своему составу и логическому построению должна быть отнесена к разряду слов и скорее может быть озаглавлена так: «Слово на ростовщиков». Слово это относят обыкновенно к числу самых лучших и образцовых, сильных и энергичных Слов св. Василия Великого.

По внутреннему своему свойству Беседы на псалмы также напоминают собою Беседы на Шестоднев. В них также нравственно-назидательная цель занимает видное место, хотя, впрочем, в значительно меньшей мере, чем в Беседах на Шестоднев. Это зависит, конечно, от самого свойства и характера псалмов, которые своим содержанием невольно увлекают иногда истолкователя их к созерцанию высочайших истин христианской догматики, при чем, конечно, нравственный элемент если и может иметь место, то место второстепенное: он необходимо является в этом случае как вывод из данного догматического учения и потому принимает в беседе характер *применения* или *приложения*. Эти нравственные применения в изъяснительных Беседах св. Василия Великого следуют обыкновенно непосредственно за толкованием того или другого стиха, предложения или слова Священного Писания в том случае, если эти последние имеют догматико-теоретический

характер; такова, например, «Беседа псалом на сорок четвертый». Если же изъясняемые слова Писания сами в себе имеют нравственный смысл и содержание, в таком случае самое толкование их уже имеет нравственно-назидательное значение, и потому особые нравственные приложения являются при них уже излишними. Таковы Беседы на псалмы первый, тридцать третий, пятьдесят девятый и другие. Сюда же может быть отнесена и Беседа на окончание четырнадцатого псалма. В качестве образца подобного толкования, в самом себе заключающего нравственный урок, приведем изъяснение тринадцатого стиха из пятьдесят девятого псалма. Стих этот читается так: «даждь нам помощь от скорби» (Пс.59:13). Объяснение его следующее: «Будем искать помощи не в крепости, не в благосостоянии плоти; пожелаем заступления не от кого-либо из почитаемых знатными у людей. Не множеством денег, не превосходством силы, не высотой славы приобретается победа, напротив того, из преизбытка скорби Господь подает помощь взыскующим Его. Скорбь возводит к непостыдному упованию (Рим.5:3). Болен ли ты? Благодушествуй, потому что «егоже любит Господь, наказует» (Евр.12:6). Беден ли ты? Веселись, потому что ожидают тебя Лазаревы блага. Терпишь ли бесчестье за имя Христово? Ты блажен, потому что бесчестие твое обратится в ангельскую славу»⁸⁷³. Объяснение это есть ни более ни менее, как простое распространение смысла слов «даждь нам помощь от скорби».

Таким образом, Беседы на псалмы по внешнему своему составу и внутренним свойствам во многом напоминают собою Беседы на Шестоднев; внешние приемы в них даже совершенно одинаковы. Проповедник изъясняет слова известного псалма до тех пор, пока или изъяснит весь псалом, или устанут слушатели и ослабеет сам. В том и другом случае Беседа немедленно заканчивается, так что заключение обыкновенно не имеет решительно никакого отношения к целому составу Беседы. Так, например, в «Беседе на псалом пятьдесят девятый» заключение имеет непосредственное отношение только к приведенному нами сейчас объяснению тринадцатого стиха: «даждь нам помощь от скорби»: «Убедим себя, братия, во

время искушения прибегать не к человеческим надеждам и не здесь на земле искать себе помощи, но совершать моления со слезами и воздыханиями, с прилежной молитвой, с напряженным бдением; ибо тот получает помощь от скорби, кто человеческую помощь презирает, как суетную, и утверждает в надежде на могущего спасти нас, утверждает же о Христе Иисусе, Господе нашем, Которому слава и держава во веки веков. Аминь»⁸⁷⁴. В некоторых же Беседах не только нет этого обычного славословия Богу, но даже вовсе нет никакого заключения (см. Беседы на псалмы 7, 29, 32, 33, 44, 45 и 48).

Что касается внутренних свойств Бесед на псалмы, то одну из особенностей их в этом отношении сравнительно с Беседами на Шестоднев мы указали: это именно сравнительно меньшая доля в них нравственно-назидательного элемента. Мы сказали также, что эта особенность обуславливается самым характером и свойством псалмов, своим пророчественно-догматическим содержанием дающих гораздо меньше поводов к нравственным назиданиям, чем история мироздания, рассмотренная в Беседах на Шестоднев. Этим же свойством псалмов объясняются, конечно, и две другие особенности Бесед на псалмы. Особенности эти касаются самых приемов и способа толкования. Беседы на Шестоднев имеют популярное изложение. Здесь св. Василий изъясняет историю мироздания по тексту Семидесяти, толкует самый текст, не прибегая ни к каким учено-экзегетическим приемам. В Беседах же на псалмы он нередко при изъяснении какого-нибудь трудного места для лучшего уяснения его смысла сравнивает между собою тексты Семидесяти, Аквилы, Симмаха и Феодотиона (см. Беседы на псалмы 44, 48, 59), что придает этим его Беседам некоторого рода ученый характер. Другая особенность касается самого метода толкования. В Беседах на Шестоднев, как мы видели, св. Василий держался почти исключительно буквального способа толкования и высказался даже враждебно по отношению к таинственным толкованиям. Такое отношение к делу в Беседах на Шестоднев требовал самый характер истории миротворения, где всякие аллегорические толкования могут привести к отрицанию факта, историю превратить в

простой нравственный урок, только выраженный образно, как это и было у Оригена. Между тем при изъяснении псалмов подобный буквализм был бы излишен. Псалмы заключают в себе много таинственного, пророчесственного и прообразовательного; усиливаться прилагать к ним буквальный способ толкования значило бы стремиться лишить их одного из существенных и неотъемлемых свойств, даже более – лишить их самого характера богодухновенности. Поэтому-то в Беседах на псалмы св. Василий Великий очень часто от смысла буквального обращается к смыслу таинственному и сокровенному. Замечательна осторожность его в этом деле: свои таинственные толкования он весьма редко предлагает в смысле положительного учения и в тоне догматической речи, но по большей части в виде собственного частного мнения и в форме предположений. Предлагая какое-нибудь таинственное толкование, он всегда почти делает такие оговорки: «Вот это место имеет такой-то смысл, а, *быть может*, в смысле таинственном оно означает и вот что» и т. п. (см. Беседы на псалмы 7, 28, 29, 32). Для примера предлагаем объяснение следующих слов двадцать восьмого псалма – «глас Господень на водах»: «Если искать смысла чувственного, то поскольку облака, когда они наполнены водою, сталкиваясь между собою, издают звук и треск, то и здесь сказано: «глас Господень на водах». Но также если бывает шум от вод, рассекаемых какими ни есть преградами, и если море, возмущаемое ветром, волнуется и издает сильный звук, то сии неодушевленные вещества имеют глас от Господа, по указанию Писания, что всякая тварь едва не вопиет, возвещая о своем Создателе. А *может быть*, что в смысле более таинственном сказано: «глас Господень на водах», когда при крещении Иисуса был глас свыше: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный» (Мф.3:17). Ибо тогда был Господь на *водах многих*, освящая воды крещением, и Бог славы велегласным свидетельством *возгреме* свыше»⁸⁷⁵. Подобное «*быть может*», повторяем, он употребляет почти всегда, когда предлагает какое-нибудь таинственное толкование. Такая осмотрительность, умеренность и скромность – плод глубокого понимания дела и вместе духовного смирения

– составляют одно из отличительных свойств св. Василия Великого, одинаково выражавшихся и в жизни, и в слове его и сообщавших поведению и беседе его особенную приятность и привлекательность. Сколько он любит всякую истину, столько же благоговеет пред нею и, можно сказать, опасается сделать ей какое-нибудь насилие чрез принужденное или, по крайней мере, не безусловно истинное толкование. Вследствие такого глубокого уважения к истине Писания он сделался толкователем, верным требованиям священной герменевтики: не искать таинственного смысла там, где его нет, и не игнорировать его там, где он есть. Вот почему в Беседах на Шестоднев, как мы видели, св. Василий нападал на Оригеновы аллегорические изъяснения истории миротворения, потому что там они излишни и неприложимы; в Беседах же на псалмы, по замечанию преосвященного Филарета, сам пользовался толкованиями Оригена⁸⁷⁶.

Таковы отличительные черты Бесед Василия Великого на псалмы. Самая лучшая из этих Бесед – Беседа на окончание четырнадцатого псалма, или, вернее, «Слово на ростовщиков». По силе и энергии мысли, стройности изложения, обработанности, изобразительности и живописности Слово это принадлежит к разряду самых лучших Слов св. Василия Великого. В четырнадцатом псалме Псалмопевец описывает свойства человека праведного, достойного по своей жизни обитать по смерти *в жилищи Господнем*. Между другими свойствами такого человека он выставляет в нем, между прочим, еще следующую черту: «сребра своего не даде в лихву» (Пс.14:5). Этот-то стих и составляет главную и основную тему «Слова на ростовщиков». Ростовщичество есть одно из самых безобразных и бесчеловечных явлений общественной жизни. Этот бич недостаточного и перебивающегося со дня на день люда, в настоящее время смягченный и ограниченный гуманным законодательством, во времена Василия Великого был страшнейшим бедствием для должника. Заимодавец имел над ним, так сказать, право жизни и смерти. Он мог уморить его голодной смертью в тюрьме, продать все его имущество, продать его самого, его жену и детей в рабство – словом, имел

возможность лишить его самых лучших и дорогих привязанностей человека. Промышлять подобным занятием значило, таким образом, посягать на личность человека, посягать на его свободу и, следовательно, становиться в прямое противоречие с законом любви христианской и даже с простым, естественным чувством человеколюбия. Поэтому в Священном Писании порок этот весьма строго порицается. Пророк Иезекииль полагает в числе самых тяжких грехов брать «лихву и избыток» (Иез.22:12). Закон ясно говорит: «да не даси в лихву брату твоему и ближнему твоему» (Втор.23:19). Псалмопевец, изображая город, исполненный беззакония и пререкания, говорит о нем: «не оскуде от стогн его лихва и лесть» (Пс.54:12). И в четырнадцатом псалме также отличительной чертой человеческого совершенства Пророк ставит доброе свойство не брать лихвы: «сребра своего не даде в лихву».

Святой Василий Великий, все свои богатые дарования и всю силу своего красноречия употреблявший на то, чтобы направить жизнь своих пасомых по духу истинной христианской любви, не мог, конечно, равнодушно видеть существование этого страшного порока среди своей паствы. Понятно поэтому его сильное негодование против этого зла, негодование, которое так ясно отражается во всем его «Слове на ростовщиков». Здесь он громит своим сильным обличением как тех, которые, по слабости ли своей или по пристрастию к роскошной жизни входя в долги, лишают себя спокойствия душевного, лишают даже самого дорогого свойства человеческого – свободы, так равно и тех, которые пользуются слабостью или бедностью своего ближнего и извлекают для себя из несчастий убогого доход и обогащение.

Мы предлагаем здесь в кратких чертах содержание этого Слова, чтобы дать читателю некоторое понятие о другой стороне проповеднической деятельности св. Василия Великого, которая должна подлежать нашему рассмотрению. Доселе мы видели в св. Василии учителя, который, изъясняя своим слушателям слова Писания, выводит из них нравственные правила, по которым они должны устроить и располагать свою

жизнь. Но этим одним деятельность пастыря-проповедника не ограничивается. Он должен еще наблюдать, чтобы преподанные им правила сделались действительно правилами жизни его пасомых, то есть чтобы пасомые не только их знали, но исполняли бы и на деле. В этом случае пастырь-проповедник, если встречает в своей пастве уклонения от идеала нравственно-христианской жизни, является судьей и обличителем пороков. Эта-то, если можно так сказать, нравообличительная сторона пастырско-проповеднической деятельности св. Василия Великого и должна подлежать теперь нашему рассмотрению. В Словах его на разные случаи мы встретим немало Слов нравственно-обличительного характера, которые дадут нам ясное, полное и отчетливое представление об этой критической стороне его проповеднической деятельности. Среди же изъяснительных его Бесед Беседа на окончание четырнадцатого псалма, или «Слово на ростовщиков», есть единственная Беседа с подобным характером. Поэтому мы представляем здесь содержание этой Беседы. Она введет нас в новую, еще не рассмотренную нами область проповеднических трудов св. Василия Великого – область живую, имеющую непосредственное отношение к жизни его пасомых.

Беседе предпосылается краткое вступление, в котором проповедник на основании слов Священного Писания доказывает, что лихва и рост суть пороки самые тяжкие и нетерпимые в человеке-христианине. Вслед за вступлением представляется трагическая картина, в которой действующие лица – богач-ростовщик и бедняк, просящий денег. Богач смотрит на бедняка как на жертву, с которой он хочет взять побольше прибыли, долго отказывается неимением денег и потом с радостью ссужает ими, лишь только бедняк упомянет о росте и процентах. Изображение и описание этой сцены в высшей степени живописно, наглядно и вполне согласно с действительностью, каковым характером отличаются вообще все изображения пороков, встречающиеся в проповедях св. Василия Великого. «Сребролюбец, – говорит он, – видя, что человек, борющийся с нуждой, просит у колен его, не хочет

сжалиться над поступающим вопреки своему достоинству, не думает о единстве природы, не склоняется на просьбы, но стоит непреклонен и неумолим, не уступает мольбам, не трогается слезами, продолжает отказывать, божится и заклиняет сам себя, что у него вовсе нет денег, что он сам ищет человека, у кого бы занять; и эту ложь утверждает клятвою, своим бесчеловечием приобретая себе недобрую покупку – клятвопреступление. А как скоро просящий займы упомянет о росте и поименует залоги, тотчас, понизив брови, улыбнется, иногда припомянет о дружбе своей с отцом его, назовет его своим знакомым и приятелем и скажет: “Посмотрим, нет ли где сбереженного серебра. Есть у меня, правда, залог одного приятеля, положенный ко мне для приращения, но приятель назначил за него обременительный рост; впрочем, я сбавлю что-нибудь и отдам с меньшим ростом”. Прибегая к таким выдумкам и такими речами обольщая и заманивая бедного, берет с него письменное обязательство и, при обременительном убожестве, отняв у него даже свободу, оставляет его»⁸⁷⁷. Такое бесчеловечное отношение к нуждам ближнего, невозмутимая холодность и жестокость и даже как будто самодовольное услаждение его унижением и несчастьем должны возмутить и покоробить нравственное чувство всякого человека. Бедняк просит хлеба, а ему дают камень; он ищет врачевства, а ему подносят яду; он хочет поправить свое состояние, а из его бедности делают доходную статью. «Скажи мне, – спрашивает св. Василий ростовщика, – денег ли и прибыли ищешь ты у бедного? Если бы он мог обогатить тебя, то чего бы стал просить у дверей твоих? Он пришел за помощью, а нашел врага; он искал врачевства, а в руки дан ему яд. Надлежало облегчить убожество человека, а ты увеличиваешь нужду, стараясь отнять и последнее у неимущего». Бедность и нищета составляют, таким образом, для ростовщика богатую и роскошную ниву, с которой он, ничего не посеяв, хочет собирать и действительно собирает обильную жатву. «И как земледельцы, – продолжает проповедник, – молят дождя для приумножения семян, так и ты желаешь людям скудости и убожества, чтобы деньги твои приносили тебе прибыль. Или не знаешь, что ты

более приращаешь грехи свои, нежели умножаешь богатство придуманным ростом?»⁸⁷⁸. Такова ослепляющая человека сила страсти. Богач-ростовщик действительно и не хочет видеть, и не видит нравственного вреда для самого себя от своего поведения. Не видит он также страданий бедности; не видит тех бессонных ночей, которые проводит бедняк, размышляя о средствах к прокормлению своей семьи, не хочет знать тех нравственных мучений, которые испытывает он, решаясь на заем, то есть решаясь расстаться со своей самостоятельностью и свободой, со своим семейством и отдать все это в кабалу заимодавцу; он не хочет понять, наконец, всей гнусности своего самодовольного услаждения унижением своего ближнего; он не замечает всего этого, а видит только наяву и во сне одно: деньги и приращение своего богатства.

Что же делается с бедняком, попавшим в бесчеловечные руки ростовщика-заимодавца? Нельзя лучше изобразить переживаемые им душевные состояния, как изображает их изучаемый нами психолог-проповедник. «Взявший деньги, – говорит он, – сначала светел и весел, восхищается чужими цветами, допускает перемену жизни: стол у него открытый, одежда многоценная, слуги одеты пышнее прежнего, есть льстецы, застольные друзья и тысячи трутней в доме. Но как деньги утекают, а время своим продолжением увеличивает рост, то и ночи не приносят ему покоя, и день не светел, и солнце неприятно; а, напротив того, жизнь для него тягостна, ненавистны дни, поспешающие к сроку; боится он месяцев, потому что от них плодится рост. Спит ли он? И во сне видится заимодавец – это злое привидение, стоящее в головах. Бодрствует ли? И помышление, и забота у него о росте. Сказано: «заимодавцу и должнику стретшимся друг с другом, ...посещение творит обема Господь» (Притч.29:13). Один, как пес, бежит на добычу; другой, как готовая ловитва, страшится встречи, потому что нищета отнимает у него смелость. У обоих счет на пальцах; один радуется увеличению роста, другой стенает о приращении бедствий»⁸⁷⁹.

Бесчеловечно и жестоко поведение ростовщика и потому заслуживает полного осуждения. Но неодобрительна также и

нерасчетливость человека, не умеющего прожить на свои собственные средства и самопроизвольно отдающего себя, как «готовую ловитву», в рабство богачу-заимодавцу. «Пий воды от своих сосудов», – говорит премудрый (Притч.5:15), то есть рассчитывай вернее свои собственные средства, не ходи к чужим источникам, но из собственных своих капель собирай для себя утешения в жизни, и тогда ты будешь богат. Ибо богат не тот, кто много имеет, но тот, кто умеет довольствоваться своим собственным состоянием, хотя бы оно было и невелико; равным образом и беден не тот, кто мало имеет, но тот, кто живет шире своих средств. Лучше даже терпеть недостаток, но сохранить свободу. Поэтому не ходи к чужим дверям, ибо «студенец чуждый тесен» (Притч.23:27). «Брать заем – начало лжи, случай к неблагодарности, вероломству, клятвопреступлению. Теперь ты беден, но свободен. А взяв заем, и богатым не сделаешься, и свободы лишишься. Взявший заем стал рабом заимодавца, рабом, наемником, который несет на себе самую тяжелую службу. Псы, получив кусок, делаются кроткими, а заимодавец раздражается по мере того как берет; он не перестает лаять, но требует еще большего. Если клянешься – не верит; высматривает, что есть у тебя в доме, выведывает, что у тебя в долгах. Если выходишь из дома – влечет тебя к себе и грабит. Если скроешься у себя – стоит перед домом и стучит в двери, позорит тебя при жене, оскорбляет при друзьях, душит на площади. И праздник не весело тебе встретить; самую жизнь делает он для тебя несносной»⁸⁸⁰.

Эти места, в которых проповедник бранит бедняка, не умеющего жить расчетливо, суть лучшие места в рассматриваемом нами слове. В них проглядывает теплое чувство, чувство искреннейшего сожаления и глубокого участия к несчастью ближнего. Все симпатии его, очевидно, на стороне бедняка. Святой проповедник, по-видимому, хочет одинаково строго отнестись и к жестокости богача-заимодавца, и к нерасчетливости бедного. Но тон его речи в том и другом случае совершенно не одинаков, потому что не одинаково он относится к поведению того и другого. Поведение богача его возмущает, поведение же бедного возбуждает в нем только сожаление.

Богач-ростовщик для него – свирепое плотоядное животное, высасывающее кровь своего ближнего, «пес, ищущий ловитвы». Бедняк же – несчастная жертва, требующая спасения. Оттого его обличения, направленные на нерасчетливого бедняка, не имеют того грозного, карательного характера, какой видится в обличениях на ростовщика. Напротив, они срастворены любовью, согреты теплым сердечным участием; ему жаль бедного; он усердно просит, убеждает и умоляет его не доводить себя до закрепощения жестокому богачу. Обличения эти похожи на сердечную мольбу нежно любящей матери, с какой она обращается к своим детям, предостерегая их от какого-нибудь гадкого, вредного и ядовитого животного. Из этого побуждения вытекают разнообразные доказательства и доводы, имеющие целью убедить бедняка не отдавать себя добровольно в кабалу. «Если ты богат, то не имеешь нужды в займе; а если беден, то не имеешь на это права, потому что тебе нечем расплатиться. Зачем же продаешь свою свободу?» «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. А должник и беден, и обременен беспокойствами. Не спит он ночью, не спит и днем; во всякое время задумчив, оценивая то свое собственное имущество, то великолепные дома и поля богачей, одежды мимоходящих, домашнюю утварь угощающих. “Если бы это было мое, – говорит он, – я продал бы за такую и такую-то цену и освободился бы тем от платежа роста”. Это и ночью лежит у него на сердце, и днем занимает его мысли. Если стукнешь в дверь, должник прячется под кровать. Вбежал кто-нибудь скоро – у него забилося сердце. Залаял пес – а он обливается потом, томится предсмертною мукою и высматривает, куда бежать. Когда наступает срок – заботливо придумывает, что солгать, какой изобрести предлог и чем отделаться от заимодавца»⁸⁸¹. «Не доводи же себя до подобного состояния. Ты свободно смотришь на солнце. Для чего же завидуешь сам себе в свободе жизни? “Но как же мне прокормиться?” – говоришь ты. У тебя есть руки, есть ремесло. Наймись, служи; много

промыслов жизни, много способов. Но у тебя нет сил? Проси у имеющих. Но просить стыдно? А еще стыднее не отдать взятого взаем. Я говорю тебе это вовсе не как законодатель, но хочу показать, что все для тебя сноснее займа. Муравей и пчела пропитываются, ни у кого не одолаясь; последние даже остатки своей пищи приносят в дар царям; но им природа не дала ни рук, ни искусств. А ты, человек, животное, изобретательное на промыслы, неужели не можешь найти промысла, могущего прокормить тебя?»⁸⁸²

Очевидно, таким образом, что причина бедствий должника заключается в нерасчетливости, в неумении довольствоваться своими источниками. Опыт показывает нам постоянно, что «до займа доходят обыкновенно не те, которые нуждаются в необходимом (им никто и не поверит в долг), но занимают люди, которые предаются безрасчетным издержкам и бесполезной пышности, раболепствуют женским прихотям. Жена говорит: “Мне нужно дорогое платье и золотые вещи, и сыновьям необходимы приличные им и нарядные одежды, и слугам надобны цветные и пестрые одеяния, и для стола потребно изобилие”. И муж, выполняя такие распоряжения жены, идет к ростовщику». Итак, корень зла – в жизни не по средствам, в непомерной роскоши и страсти к пышным нарядам, что всегда составляло и составляет преимущественную слабость женского пола.

Вероятно, страсть к безрасчетным денежным спекуляциям, любовь к роскоши и жизнь не по средствам составляли одно из больных мест кесарийской паствы. С другой стороны, страшно было бедствие, постигавшее нерасчетливого любителя пожить, входившего вследствие этого в долги. Поэтому св. Василий Великий употребляет всю силу своего красноречия, указывает все губительные последствия подобного образа жизни, чтобы искоренить это зло в своей пастве. Все его наставления, полные сострадательного участия к бедняку-должнику, обращены преимущественно к этому последнему. Представив самые разнообразные доказательства всей неразумности нерасчетливого образа жизни, изобразив все бедствия, необходимо следующие за ним, он, наконец, обращается к

самому заветному уголку сердца человеческого, к любви к детям, и из этой любви выводит побуждения к тому, чтобы не продавать себя заимодавцу. «Видал я, – говорит он, – жалкое зрелище, как свободнорожденных за отцовские долги влекли на торг для продажи. Ты не можешь оставить детям денег? По крайней мере не отнимай у них и благородства. Сбереги для них это одно достояние – свободу, этот залог, полученный тобою от родителей. Никого никогда не винили за убожество отца, но отцовский долг доводит до тюрьмы. Не оставляй по себе рукописания, которое бы уподоблялось отеческой клятве, переходящей на детей и внуков»⁸⁸³.

Таково последнее наставление не умеющим жить на свои средства, *пьющим воду не от сосудов своих, но почерпающим ее из чуждых студенцев*. Не оставлены без конечного наставления и ростовщики. «Послушайте, богатые, какие советы даем мы бедным по причине вашего бесчеловечия: лучше с терпением переносить другие бедствия, нежели те, какие бывают следствием роста. Не было бы ничего подобного, если бы вы помнили и исполняли заповедь Господа: «взаим дадите, от нихже не чаете восприяти» (Лк.6:34, 35) и: «милуяй нища взаим дает Богу» (Притч.19:17). Но ты берешь рост с бедного, и это есть верх человеконенавистничества. Ты из чужих несчастий извлекаешь прибыль, со слез собираешь деньги, душишь нагого, бьешь голодного. У тебя нет жалости; нет и мысли о родстве со страдальцем; и ты называешь человеколюбивыми получаемые таким образом прибыли? «Горе глаголющим... горькое сладкое, и сладкое горькое» (Ис.5:20) и называющим бесчеловечие человеколюбием. Земледелец, получив колос, не ищет опять под корнем семени; а ты и плоды берешь, и не прощаешь того, с чего получаешь рост. Ты без земли сеешь; не сеяв, жнешь. Неизвестно, кому собираешь. Есть проливающий слезы от роста – это известно; но кто воспользуется приобретенным чрез это богатством – это сомнительно. Ибо неизвестно, не другим ли предоставишь употребление богатства, собрав для себя одно зло неправды. Итак, «хотящего заяти не отврати» (Мф.5:42) «и серебра твоего в

лихву не дай»»⁸⁸⁴. Таково последнее увещание ростовщикам. Слово заканчивается кратким славословием Богу.

Предлагая содержание рассмотренного нами Слова, мы выше заметили, что оно введет нас в новую область проповеднических трудов св. Василия Великого, область живую, имеющую непосредственное отношение к жизни его пасомых. Действительно, «Слово на ростовщиков» дает нам возможность наметить здесь характерные особенности и черты св. Василия Великого как проповедника-обличителя. В Слове, только что нами рассмотренном, мы видим ясные и отчетливые портреты людей живых, портреты, непосредственно взятые из жизни обыденной. Сцена, изображающая обращение ростовщика с ищущим займа, в высшей степени наглядна, живописна и полна драматизма. Изображения душевных состояний бедняка, мучимого страшным привидением заимодавца, вполне художественны. Картины, представленные в слове, носят на себе колорит временных и местных отношений. Таким образом, наглядность, живописность и художественность, современность и народность – таковы проповеднические качества св. Василия Великого, находящиеся в «Слове на ростовщиков» и общие для всех его нравообличительных Слов. Подробнее мы ознакомимся с этими проповедническими свойствами св. Василия Великого при рассмотрении Слов его на разные случаи.

Слова на разные случаи

В ряду проповеднических трудов св. Василия Великого Слова его на разные случаи представляют наибольший интерес для изучения по своему непосредственному отношению к жизни современного проповеднику общества кесарийского. Они дают нам ясное представление о той пастве, которую призван был руководить к жизни вечной и воспитывать по духу Христову св. Василий, обрисовывают нам ее нравственный образ и знакомят с ее особенно выдающимися страстями и пороками. Самая личность великого пастыря-проповедника представляется нам в них с новых сторон, с каких мы не могли его видеть в его истолковательных беседах. Пред нами является уже не просто бесстрастный учитель, спокойно предлагающий с церковной кафедры правила веры и деятельности и раскрывающий глубины Писания, не пророк только, вещающий народу глаголы Божии, каким казался нам св. Василий в своих Беседах на Шестоднев и псалмы. В Словах на разные случаи пред нами выступает проповедник-человек, обладающий всеми человеческими чувствами: он возмущается, негодует, скорбит и радуется. Он имеет самое живое отношение к своей пастве и находится с ней в самой тесной связи. Все малейшие колебания, неровности и перемены, происходящие в нравственной сфере его пасомых, находят живой отклик в сердце проповедника и вызывают его могучее слово, в котором пасомые покорно выслушивают его приговор над собою. В этих Словах мы читаем, таким образом, одну из бесчисленных страниц истории борьбы правды и истины, представителем которых является христианский пастырь-проповедник, с ложью и заблуждениями, этими необходимыми атрибутами падшего человечества.

Будучи представителем этой вечной правды, проповедник должен откликаться на все уклонения от нее, происходят ли они в области ума или сердца. Живя одной жизнью со своей паствой, радуясь ее радостями и разделяя с нею ее слезы, он должен приветствовать радостным словом свою паству в дни

радости и утешать ее в дни печали; словом, он должен быть чрезвычайно чутким ко всякому биению нравственного пульса своих пасомых и сообразно с этим давать своему слову тот или другой характер, такое или иное направление. Проповедь такого пастыря, естественно, должна будет иметь столь же разнообразное содержание, как разнообразны бывают движения человеческой воли. Доказательством этого послужат для нас подлежащие нашему рассмотрению Слова св. Василия Великого на разные случаи. В них нелегко отыскать одну общую идею, одну связующую нить, вокруг которой можно было бы сгруппировать весьма разнообразное их содержание, а потому и трудно представить цельный их образ, не прибегая к помощи дробления и классификации.

По содержанию своему Слова эти (их двадцать пять) могут быть разделены на три группы: к первой мы отнесем Слова *догматические* или *догматико-полемические*, ко второй – Слова *похвальные* и к третьей – самой обширной – Слова *собственно нравственные*, или, как прежде мы их называли, *нравообличительные*.

Всех Слов св. Василия Великого с догматическим содержанием мы имеем четыре: Слово «О том, что Бог не виновник зла»; Слово «О вере»; «На слова *в начале бе Слово*»; Слово «Против савеллиан, Ария и аномеев». Содержание первого из этих Слов ясно обозначается самым его заглавием. Содержание последних трех Слов составляет рассуждение об Ипостасях Святой Троицы и преимущественно о божестве Сына Божия и Духа Святого.

Слова эти были ответом на живые вопросы, волновавшие в то время не только паству кесарийскую, но и весь тогдашний христианский мир. Учение об Ипостасях Пресвятой Троицы и преимущественно учение о божестве Сына Божия и Духа Святого составляли камень преткновения для многих тогдашних христиан. Особенно арианство, хотя оно уже и было осуждено на Первом Вселенском Соборе, не переставало волновать Церковь. Император Валент покушался ввести ересь во всей подвластной ему империи. Мы видели, какого ревностного и непоколебимого защитника и охранителя чистоты его нашло

себе Православие в св. Василии Великом. Все угрозы префекта Модеста, направленные к тому, чтобы страхом заставить мужественного проповедника истины разделить заблуждение императора, кончились ничем. Они оказались только напрасным биением воздуха и не сделали никакого вреда и насилия православию кесарийской паствы. Оградив свою паству от насильственного вторжения арианского заблуждения, св. Василий не оставался безучастным и к интересам целой Вселенской Церкви. Его три книги против Евномия и книга о Святом Духе будут служить всегдашним памятником, с одной стороны, его глубочайшего понимания высочайших истин христианской догматики и, с другой, свидетельством его пастырской заботливости и ревности о чистоте учения Вселенской Церкви. Но кесарийская паства была, конечно, ближайшим и постоянным предметом его пастырских забот и попечений. И она также требовала разрешения своих догматических недоумений. Известно, что в то время страсть к богословским спорам и рассуждениям дошла до крайних пределов. По словам св. Григория Богослова, богословскими вопросами занимались на площадях, на перекрестках, они проникли даже и в женские терема⁸⁸⁵. Григорий Богослов в этом случае имел в виду одну только константинопольскую паству; но в нарисованной им картине мы позволяем себе видеть ясное отражение тогдашнего религиозного состояния всего христианского Востока.

Слова св. Василия Великого дают нам, по крайней мере, полное право утверждать это относительно кесарийской паствы. Она также сильно интересовалась богословскими вопросами и тем требовала отклика на них и со стороны своего пастыря. В Слове «О вере» св. Василий говорит, что решается рассуждать о Боге именно уступая общественному настроению. По его словам, памятовать о Боге – благочестиво, но решаться словом описывать Божественное – дерзко, потому что «и мысль далеко не досягает достоинства предмета, а слово не ясно изображает и то, что представляет мысль». Но он решается говорить о Боге по мере сил своих, потому что, как он сам говорит, «ныне всякий слух отверст к слушанию богословия»⁸⁸⁶. Уступая этому

общественному настроению, он дает, однако, заметить своим слушателям, что богословствовать могут только весьма немногие. Для этого нужно иметь мысль настолько очищенную, настолько чуждую всякого материального налета, чтобы она могла отрешиться от всего чувственного, от всего временного и пространственного и вознестись до чистейшей созерцательности – погрузиться в это «беспредельное и бесконечное море сущности»⁸⁸⁷. «Если ты, – говорит красноречивый проповедник, – хочешь говорить или слышать о Боге, отрешись от своего тела, отрешись от телесных чувств, оставь землю, оставь море, сделай, чтобы воздух был ниже тебя, минуй времена года, их чинный порядок, украшения земли, стань выше эфира, пройди звезды, их чудеса, их благолепие, величину, пользу, какую доставляют целому, благоустройство, светлость, положение, движение и то, сколько они имеют между собою связи или расстояния. Протекши все это умом, обойди небо и, став выше его, одной мыслью обозри тамошние красоты: пренебесные воинства, ликостояния Ангелов, начальства Архангелов, славу Господствий, председания Престолов, Силы, Начала, Власти. Миновав все это, оставив ниже помышлений своих всю тварь, возведя ум за пределы сего, представь в мысли Божие естество неподвижное, непревратное, неизменное, бесстрастное, простое, несложное, нераздельное, свет неприступный, силу неизреченную, величину беспредельную, славу лучезарную, которая сильно поражает уязвленную душу, но не может по достоинству быть изображена словом. Там Отец и Сын и Святой Дух – несотворенное естество, владычественное достоинство, естественная благодать» и т. д.⁸⁸⁸

Его изложение православного учения о Лицах Святой Троицы отличается чрезвычайной ясностью и отчетливостью. Отношения Божеских Ипостасей к сущности (οὐσία) Божества, так занимавшие тогдашнее христианское общество, и в частности кесарийскую паству, обозначены у него точно и определенно. Тон его речи даже и там, где проглядывает полемика с еретиками, спокойный. Он большей частью совсем не упоминает о них и только раз называет Савеллия, Маркиона

и других в «Слове против савеллиан, Ария и аномеев»⁸⁸⁹. Излагая преимущественно положительное церковное учение, он делает только по местам намеки и указания на учения еретические; но указания эти так тесно связаны с общим ходом мыслей, что в них видишь как будто только необходимый вывод из предыдущего, а никак не полемическую приставку. Для примера приводим его рассуждение об отношениях Лиц Пресвятой Троицы из Слова «О вере»: «Отец – начало всего, причина бытия существ, корень живущих. Отсюда произошел источник жизни, мудрость, сила, неразлучный образ невидимого Бога, от Отца рожденный Сын, живое Слово, сущий Бог и сущий у Бога; *сущий, а не привзошедший, существующий прежде веков, а не впоследствии связанный; Сын, а не стяжание; Производитель, а не произведение; Творец, а не тварь*; сущий всем тем, чем есть Отец. Где Отец и где Сын, там узрим и Духа Святого, сосущественно и по естеству имеющего все – благодать, правоту, святость, жизнь. Все это *не приобретено Им и не впоследствии привзошло*; но как от огня неотделимо, что он греет, и от света, что он светит, так неотделимо и от Духа, что Он святит, животворит, что Он – благодать, правота. Поэтому Дух состоит там – там, в блаженном естестве; не ко множеству причисляется, но умосозерцается в Троице; единично возвещается, а не включается в сочетание многих. Ибо как Отец един и Сын един, так един и Дух Святой... Посему *не ищи в тварях Того, Кто выше твари, освящающего не низводи в ряд с освящаемыми*»⁸⁹⁰. Выделенные нами слова, очевидно, касаются ариан и духоборцев, но в них, в связи с общим ходом мыслей проповедника, так мало заметен полемический характер, что кажется, будто св. Василий Великий только предостерегает своих слушателей от возможности заблуждения, нигде не существующего и никому не известного, а никак не указывает на действительный исторический факт. Такое спокойное отношение к заблуждению – плод глубокой и непоколебимой веры в правоту своих убеждений – всегда было присуще св. Василию Великому: он одинаков в этом отношении как в области теоретического мышления – в своих полемических трактатах против еретиков, так и в практической жизни в своих

столкновениях с живыми людьми. Преосвященный Филарет в своем «Историческом учении об отцах Церкви», разобрав полемический трактат св. Василия против Евномия, о его полемических приемах делает такое замечание: «С утешением для чувства христианского, с покоем для испытательного ума каждый может читать такое сочинение, каково сочинение св. Василия против Евномия. При рассмотрении сочинения прежде всего и почти на каждой странице представляется возвышенный, благородный тон, в каком великий учитель обличает своего противника и излагает свои собственные мысли. Прекрасны следующие слова его об Аэции в начале первого его слова: “Не буду я говорить о нем, какими науками он сначала занимался, как ворвался на пагубу в Церковь Божию, чтобы не показаться мне укорителем, забывшим долг обличителя”. Это правило выдержано св. Василием в продолжении всего сочинения. Он слишком далек от того, чтобы унижать в своем лице лицо защитника истины жесткими, запальчивыми укоризнами своему противнику. Как ни дерзки были по местам возражения и выражения Евномия, ответ на них у св. Василия – или молчание, или спокойное, но дышащее благочестием указание на их дерзость. Преследуя шаг за шагом первого диалектика из арианских диалектиков, он останавливается на каждой важной мысли, но не входит в пустые тонкости диалектики, бесплодные для ума и для сердца. “Не хочется мне обличать суетность слов сих, – говорит св. Василий, приведя один из пустых софизмов Евномия, и прибавляет: – Тот, кто только спорит некоторым образом, походит на пустослова”»⁸⁹¹.

Таким образом, сознание важности и авторитета защищаемой им истины заставляет его сохранять полное спокойствие и величественную важность в своих полемических приемах. Это же невозмутимое спокойствие и хладнокровие отличают его и в столкновениях с сильными мира сего, посягавшими на неприкосновенность его убеждений. Мы видели его удивительную стойкость и спокойную важность в характерном объяснении его с префектом Модестом, предлагавшим ему именем императора ввести арианство в

Кесарийскую церковь⁸⁹². Замечательно это столкновение двух личностей, из которых одна является представителем силы власти земной, держащей в руках своих дары земного счастья и щедро награждающей ими льстивых своих поклонников, а другая – представителем независимости духа, для которого все земные блага – паутинная ткань, тень и сонное мечтание и самая жизнь земная – место странствия и перехода к Отечеству Небесному. Один запасается самым сильным, по его мнению, оружием: обещает щедрые награды, угрожает и т. п.; а другой в этом оружии видит только мыльные пузыри и аргументы противника находит напрасным биением воздуха. Оттого первый волнуется, сердится, раздражается, потому что приходится ему сознать свое обидное бессилие; а другой сохраняет полнейшее спокойствие. Мелочность интересов префекта в сравнении с высокими идеями св. Василия ставит первого по отношению к последнему в положение бессильного, но капризного ребенка, желающего заставить поступать по-своему серьезного взрослого человека.

В силу своего спокойствия св. Василий всегда сохраняет ясное и отчетливое представление о рассматриваемом им предмете. Но ясность мышления необходимо отражается и в ясности изложения. Оттого ясное, отчетливое и точное изложение мы находим у св. Василия и в тех его Словах, которые трактуют о возвышеннейших догматах христианской веры. В справедливости этого читатель может убедиться и по тем кратким выдержкам, которые мы уже приводили и которые будем приводить и после.

После вопроса об отношениях Лиц Пресвятой Троицы кесарийскую паству, вероятно, сильно занимал еще вопрос о происхождении зла, рассмотрению которого посвящено упомянутое нами выше Слово св. Василия «О том, что Бог не виновник зла». Вопрос о происхождении зла беспокоит человечество с тех самых пор, как оно начало мыслить. В древнейших сказаниях и преданиях почти всех народов встречается мысль о насильственном вторжении какого-то злого существа в счастливую дотоле жизнь человеческую и обольщении им прародителей рода человеческого. Это темное

представление о действительном факте привело человечество, позабывшее Божественное Откровение и не стоящее на его почве, ко многим чудовищным догадкам. Добро и зло, особенно в конкретных своих проявлениях, как довольство и лишение, благосостояние и потеря всего, являются совершенными противоположностями. Представляя их явлениями совершенно самостоятельными, они считали возможным вследствие этого производить их от одного начала. Отсюда дуализм в разнообразных своих видах, составлявший принадлежность почти всех мировоззрений Древнего Востока. С явлением христианства он нашел себе приют и в нем, легши в основу так называемых сект гностических. Церкви Христовой поэтому с раннего еще времени пришлось заняться разъяснением этого вопроса. Несмотря на это, он еще долго не переставал занимать верующих. В IV веке, по крайней мере, св. Василий должен был решать своим пасомым вопрос о происхождении зла. Только кесарийская паства, воспитанная на учении о Едином Боге, не хотела допускать двух начал, хотя это было бы логичнее, а приписывала происхождение зла тому же Богу, Который есть высочайшая истина, высочайшая святость и высочайшее благо. Не замечали при этом непримиримого противоречия между этими двумя понятиями; не видели, что признание одного из них равнялось отрицанию другого и наоборот. Поэтому св. Василий Великий совершенно справедливо называет признающих Бога виновником зла безбожниками. «Безумен тот, кто говорит: *нет* Бог. Но близок к нему и нимало не уступает ему в бессмыслии и тот, кто говорит, что Бог – виновник зла. Я полагаю, что грех их равно тяжек; потому что оба равным образом отрицают Бога благого, один – говоря, что Бога нет, а другой – утверждая, что Он не благ. А поэтому в том и другом случае отрицается Бог»⁸⁹³. Из Слова видно, что паству св. Василия поражало зло как конкретное явление. Ее занимали вопросы: отчего болезни? отчего безвременная смерть? отчего истребление городов, кораблекрушения, войны, голодные времена? Это есть, говорят, зло, и между тем все это Божие произведение. Поэтому кого же иного, кроме Бога, признаем виновником происходящего?⁸⁹⁴ Эти

вопросы были, по словам, св. Василия, «часто повторяемые вопросы», поэтому-то он и решается сделать на них «внятное и не сбивчивое объяснение»⁸⁹⁵.

Для яснейшего решения вопроса св. Василий сначала старается установить истинное понятие о зле. Зло может быть рассматриваемо как факт, имеющий объективное бытие, зло само в себе, и как факт, имеющий только субъективное значение, существующий только в нашем ощущении. Последнего рода зло не есть зло в собственном смысле, и наши ощущения в этом случае не могут служить критерием для его определения. «Иное зло только в нашем ощущении, а иное – зло в собственной своей природе. Зло само в себе зависит от нас, таковы неправда, распутство, неразумие, робость, зависть, убийства, отравы, лживые дела и все однородные с ними недостатки, которые, оскверняя душу, созданную по образу Сотворшего, обыкновенно помрачают ее красоту. Но мы называем обыкновенно злом еще то, что трудно для нас и болезненно для нашего ощущения: телесную болезнь, телесные раны, недостаток необходимого, бесславие, ущерб имения, потерю родных. Между тем каждое из сих бедствий мудрый и благой Владыка посылает нам к нашей же пользе. Богатства отнимает у тех, которые употребляют его худо, и тем сокрушает орудие их неправды. Болезнь насылает тем, кому полезнее иметь связанные члены, нежели беспрепятственно устремляться на грех. Смерть насылается на тех, которые достигли предела жизни, какой от начала положен в праведном суде Бога, издавна предусмотревшего, что полезно для каждого из нас»⁸⁹⁶.

Таким образом, зло действительное, зло само в себе есть грех, умерщвляющий душу, а всякие бедствия частные и общественные, каковы засуха, голод, войны и т. п., вовсе не зло, а только кажутся таковым нашему ощущению. Напротив, они – добро, потому что приводят нас к сознанию нашей греховности и покаянию, а потому посылаются премудрым Промыслом для нашей же пользы. В руках Божиих, таким образом, эти внешние бедствия становятся по отношению к нам врачебными средствами, излечивающими нас от наших

душевных недугов; а потому они не зло, а благо. «Ты не ставишь в вину врачу, – говорит проповедник, – что он иное в теле режет, другое прижигает, а другое совершенно отнимает; напротив того – даешь ему деньги, называешь его спасителем, потому что остановил болезнь в небольшой части тела, пока страдание не разлилось во всем теле. А когда видишь, что от землетрясения обрушился город на жителей или что на море с людьми разбился корабль, не боишься подвигнуть хульный язык на истинного Врача и Спасителя. Как в резании и прижигании не виновен врач, а виновна болезнь, так и истребления городов, имея началом чрезмерность грехов, освобождают Бога от всякой укоризны»⁸⁹⁷. И всякое зло такого рода посылается от Бога, чтобы предотвратить порождение истинных зол. Ибо и телесные страдания, и внешние бедствия измышлены к обузданию греха. Итак, Бог истребляет зло, а не от Бога – зло. И врач истребляет болезнь, а не влагает ее в тело. Разрушения же городов, землетрясения, наводнения, гибель воинств, кораблекрушения, всякое истребление многих людей, случающееся от земли, или моря, или воздуха, или огня, или какой бы то ни было причины, бывают для того, чтобы уцеломудрить оставшихся, потому что Бог всенародные пороки уцеломудривает всенародными казнями. Посему в собственном смысле зло, то есть грех, это зло, наиболее достойное сего наименования, зависит от нашего произволения, потому что в нашей воле или удержаться от порока, или быть порочными. А из прочих зол иные, как подвиги, бывают нужны к показанию мужества, например Иову – лишение детей, истребление всего богатства в одно мгновение времени и поражение гнойными струпами; а иные посылаются как врачевство от грехов, например Давиду домашний позор служит наказанием за незаконное вожделение⁸⁹⁸.

Этими рассуждениями устанавливается точка зрения на предмет, но еще нет в них решения вопроса. Зло представляется явлением не самостоятельным, не существующим вечно, как особое начало, но зависящим от нашего произволения, оно есть «следствие повреждений души». Следовательно, оно – не от Бога: «Безобразное не от

прекрасного, порок не от добродетели»⁸⁹⁹. Доказав, таким образом, что Бог не может быть виновником зла, потому что Он – высочайшее благо, св. Василий должен был далее, признавая существование зла как факт, объяснить его происхождение. После его рассуждений сам собою следовал вопрос: если зло и не безначально, и не сотворено, то откуда же оно? Решением этого вопроса занимается святой проповедник в остальной части Слова до самого его конца. Зло или грех представляется здесь как следствие нарушения заповеди Божией, данной нашим прародителям в раю; при этом рассказывается и об отвержении Богом сатаны, который сделался по своему противлению Богу сеятелем и распространителем зла в мире.

Считаем нужным обратить здесь внимание на проповеднические приемы св. Василия в решении этого вопроса, на его искусство и умение приспособляться к степени понимания своих слушателей. Между последними большинство, конечно, не было вполне подготовлено к отвлеченному мышлению и к ясному пониманию рассуждений об отвлеченных предметах. Зло же, как явление, имеющее начало в свободе духа человеческого или, вернее, в ложном направлении этой свободы, принадлежит, без сомнения, к числу вопросов, трудно объяснимых и не вполне понятных и для сильно развитого мышления. Посему св. Василию Великому нужно было как-нибудь упростить вопрос и представить решение его в более или менее наглядной форме. В этом случае он весьма удачно воспользовался аналогией между болезнью телесной и грехом, который есть зло в собственном смысле, как болезнью душевной. Доискивающимся решения вопроса, откуда же зло, если оно и не безначально, и не сотворено, он отвечает тоже вопросом: «Откуда болезни? Откуда телесные повреждения?» На эти вопросы он представляет ответ, который поможет несколько уяснить происхождение греха и человеку, не привыкшему к отвлеченному мышлению. «Болезнь, – так начинает свои рассуждения св. Василий, – не есть что-либо нерожденное, она и не создание Божие. Напротив того, животные сотворены с таким устройством, какое им прилично по естеству, и введены в жизнь с совершенными членами;

бывают же больны, уклонившись от того, что им естественно, ибо лишаются здоровья или от худого корма, или от другой какой болезнетворной причины. Следственно, Бог сотворил тело, а не болезнь. Поэтому же Бог сотворил душу, а не грех. Повредилась же душа, уклонившись от того, что ей естественно. А что было для нее преимущественным благом? Пребывание с Богом и единение с Ним посредством любви. Отпав от Него, она стала страдать различными и многовидными недугами. Почему же в ней есть общая приемлемость зла? По причине свободного стремления, всего более приличного разумной природе. Не будучи связана никакой необходимостью, получив от Творца жизнь свободную, как сотворенная по образу Божию, она понимает доброе, умеет им наслаждаться, одарена свободой и силой, пребывая в созерцании прекрасного и в наслаждении умопредставляемым, может хранить жизнь, какая ей естественна; но имеет также свободу и уклониться иногда от прекрасного. А это бывает с нею, когда, пресытившись блаженным наслаждением и как бы в отягчении какой-то дремотой *ниспав с высоты горнего, входит в общение с плотию для гнусных наслаждений сластолюбием*⁹⁰⁰. Эта параллель между грехом и болезнью телесной, как уклонениями от естественной нормы, значительно упрощает учение о грехе и тем приближает его к пониманию самых обыкновенных слушателей. Святой Василий Великий обладал редкой способностью и умением представлять в наглядной форме самые отвлеченные предметы. Мы будем еще иметь немало случаев вполне убедиться в справедливости сего положения.

Похвальных Слов от св. Василия Великого мы имеем столько же, сколько и догматических, то есть четыре: на день святого мученика Варлаама, на день святого мученика Гордия, на святых сорок мучеников и на святого мученика Маманта⁹⁰¹. Слова эти сами по себе не представляют ничего замечательного. Они важны для нас только тем, что в них мы можем находить указания на отношения святых отцов-проповедников к существовавшим тогда правилам красноречия. Отношения эти были отрицательные. Святой Василий Великий прямо заявляет неприложимость «законов похвальных

речей»⁹⁰² к речам, произносимым с церковной кафедры в честь святых⁹⁰³. Похвальным речам «законами» этими предписывалось отыскивать отечество похваляемого, хвалить его знаменитых предков, говорить о его воспитании и т. п. На практике эти «законы» приводили к тому, что славное отечество, знаменитость рода и т. п. поставляли в числе похвальных качеств хвалимого как личные его заслуги. Святой Василий смеется над этой манерой современных ему ораторов; подобные приемы он находит даже нелепыми. «Досточестнее ли я от того, – говорит он в одном из своих похвальных Слов, – что город совершил некогда трудные и великие подвиги, воздвиг славные памятники побед над врагами? Что мне из того, если положение его благоприятно, удобно и зимою и летом? А если он и людьми изобилен, и может прокормить много скота, какая мне из того польза? Пусть и множеством коней превосходит все города под солнцем – может ли это соделать нас совершеннейшими в человеческой добродетели? А также, описывая вершины соседней горы, что они заоблачны и высоко поднимаются в воздухе, не обманываем ли сами себя тем, что будто бы чрез это восписываем похвалу людям? Всего будет смешнее, когда праведники презирают целый мир, а мы станем наполнять похвальные им речи ничего не стоящими малостями»⁹⁰⁴. Последними словами особенно ясно изображена неприложимость правил красноречия светского к красноречию церковному. Интересы, задача и цель того и другого совершенно неодинаковы. Первое все привязано к земле, последнее конечной целью своей поставляет небо. В требованиях даже относительно внешних качеств того и другого – большая разница. Первое требует некоторых украшений в слоге, последнее совсем не нуждается в них. Истина говорит сама за себя. «И слово мое и проповедь моя не в препретельных человеческия премудрости словесех, но в явлении Духа и силы» (1Кор.2:4), – сказал апостол.

Похвальные Слова св. Василия Великого имеют характер повествовательный. В них рассказывается о жизни мученика, претерпленных им страданиях и т. п. Целью этих Слов он поставляет отчасти прославление памяти святого, а главным

образом ту нравственную пользу, которая проистекает для верующих из знакомства с полной многотрудных подвигов жизнью того или другого святого. «Достаточно, – говорит он в одном из похвальных Слов, – для нас памятования для всегдашней пользы. Ибо самим праведникам не нужно приращение славы, но нам, которые еще в этой жизни, необходимо памятование для подражания. Как за огнем само собою следует то, что он светит, и за миром – то, что оно благоухает, так и за добрыми делами необходимо следует полезное»⁹⁰⁵.

Слова догматические и похвальные, которые мы до сих пор рассматривали, составляют собственно небольшую часть Слов св. Василия Великого на разные случаи. В них еще только отчасти обрисовывается критический характер проповеднической деятельности св. Василия. Характер этот вполне уясняется нами, когда мы познакомимся с его *нравственными*, или *нравообличительными*, Словами. Таких Слов семнадцать. Между ними есть такие, которые направлены против пороков общечеловеческих, каковы, например, слова «На гневливых» (Беседа 10) «О зависти» (Беседа 11) и др., но большинство из них, наглядно рисуя пред нами нравственный образ кесарийской паствы, имеют характер вполне современный. В них виден суровый аскет, каким и был св. Василий на самом деле, и строгий обличитель особенно выдающихся пороков вверенной ему паствы. Ласкательство и потворство человеческим слабостям – для него свойства незнакомые. Святой Василий остается в этом случае вполне верен правилу, которое сам он рекомендует пастырям-учителям: «Не должно [им] величаться или торговать словом учения из ласкательства слушателям, в удовлетворение собственному сластолюбию или нуждам своим, но надобно быть такими, какими следует быть говорящим пред Богом и во славу Божию»⁹⁰⁶.

Кесария, главный город Каппадокийской области, была городом богатым, для большинства жителей которого жизнь была постоянным праздником, весельем и пиром. Отсюда страсть к сильным ощущениям, чувственным наслаждениям,

привязанность к богатству, которое давало возможность сластолюбцам привлекать к своим услугам все блага мира сего. Василию Великому, как суровому аскету, была не по сердцу и казалась странной эта гоньба за мнимым счастьем, состоявшим в чувственных наслаждениях. Он употреблял много усилий, чтобы отрезвить своих слушателей от такого фальшивого взгляда на вещи и установить в них вместо этого правильный взгляд на жизнь земную и на все дары земного счастья. Сам же св. Василий смотрел на все это глазами философа, все подводящего под строгий анализ холодного рассудка. Для него все эти изменчивые вещи (удовольствия и радости земные) – не бытие, но паутиная ткань, сонное мечтание. Самая изменчивость и непостоянство отнимают как бы от земных удовольствий и радостей характер действительности. «Жизнь человеческая коротка, – говорит он, – маловременные радости многотрудного жития – паутиная ткань, наружный блеск жизни – сон»⁹⁰⁷. Поэтому страстная привязанность к земным удовольствиям для человека рассудительного – явление если не ненормальное, то по меньшей мере странное.

Эта мысль о суетности и превратности всего земного – любимая мысль св. Василия Великого. Она была для него не теоретической только истиной, но составляла принцип его жизни: все его имущество состояло только из власяницы и нескольких книг. Поэтому он весьма часто возвращается к ней в своих нравственных Словах. К этому, конечно, он еще побуждаем был тем, что в жизни своих пасомых встречал частые противоречия своему дорогому убеждению. Глубоко продуманная и прочувствованная, проводимая во всех мелочах жизни его, мысль эта о суетности всех земных радостей, превратившаяся для нас в общее место, хотя в основе своей не могущая подлежать никаким оспариваниям, в устах св. Василия Великого приобретает как будто характер новизны и, обставленная всегда самыми неопровержимыми доказательствами, читается каждый раз с интересом. И эта мысль служит, можно сказать, основным мотивом почти всех нравственных его Слов. Поэтому мы позволяем себе здесь привести прекрасный отрывок из одного его Слова, где любимая

мысль святого проповедника выражена с наибольшей ясностью и отчетливостью.

«В жизни, как в училище ратоборства, трудимся мы, – так начинает развивать свою мысль св. Василий, – борясь со скорбями; и природе нашей много противников. Удовольствия отнимают твердость, роскошь изменяет мужество, уныние расслабляет силы, клеветы наносят оскорбления, лесть прикрывает собою злоумышления, страх делает, что падаем в отчаяние; и в таком-то треволнении непрестанно обуревается наша природа. Не только горести жизни несносны, но и то самое, что по-видимому приятно, печаливает своей превратностью; и мы проходим жизнь, почти полную скорбей и слез. И если угодно тебе знать, выслушай описание горестей жизни.

Человек посеян в утробе матерней; но этому сеянию предшествовала скорбь. Семя брошено в бразды естества; если только размыслим об этом, то устыдимся начал рождения. Брошенное семя изменилось в кровь, кровь одебелела в плоть, плоть со временем приняла на себя образ; образовавшееся непонятным для ума образом одушевилось, одушевленное воспиталось естественными средствами; стесняемый зародыш скачет, негодует на это узилище естества; но, едва наступило время рождения, распались затворы чревоношения, отверзлись двери естества, матерняя утроба разрешила удерживаемый ею дотоле плод; выскользнул в жизнь этот борец скорби, вдохнули в себя воздух эти уста твари; и что ж после этого? Первый от него звук – плачет. Достаточно этого, чтобы по началу узнать жизнь. Младенец коснулся земли – и не смеется, но, едва коснувшись, объемлется болезнями и плачет. Он знает уже, что заброшен бурей в море скорбей. Питается со слезами, сосет молоко с принуждением; достигает возраста и начинает бояться родителей или домашних слуг. Стал взрослым отроком и отдан в науку учителям. Вот страх, не знающий отдыха! Ленился, принимает побои, проводит ночи без сна, но выучивается, вполне успевает, заходит далеко в науках, приобретает добрую о себе славу, просвещен всеми родами познаний, исполнен опытности в законоведении, со временем достигает мужеского

возраста, посвящает себя военной службе. Опять начало еще больших скорбей! Боится начальников, подозревает злонамеренных, прилепляется к корысти, везде ее ищет, сходит с ума, домогаясь прибыли; неусыпен, проводит жизнь в тяжбах. Рассчитывая выгоду, оставляет родину, никем не влекомый, служит не вольно, трудится сверх силы, проводит в заботах ночи, работает неутомимо днем, как раб. Нужда запродала его свободу. Потом, после всего этого, после многих трудов и угождений, удостоен он почестей, возведен на высоту чинов, управляет народами, повелевает войсками, величается как первый сановник в государстве, собрал труды богатства; но с трудами текло вместе и время, с чинами пришла и старость, и прежде, нежели насладился богатством, отходит, похищенный из жизни, и в самой пристани терпит кораблекрушение. Ибо вслед за суетными надеждами идет смерть, посмевающаяся смертным. Такова жизнь человеческая: непостоянное море, зыбкий воздух, неуловимое сновидение, утекающий поток, исчезающий дым, бегущая тень, собрание вод, колеблемое волнами. И хотя буря страшна, плавание опасно, однако же мы, пловцы, спим беспечно. Страшно и свирепо море жизни, суетны надежды, надмевающие подобно бурям. Скорби ревут, как волны; злоумышления скрываются, как подводные камни; враги лают, как псы, похитители окружают, как морские разбойники; приходит старость, как зима; настоит смерть, как кораблекрушение. Видишь бурю – правь искуснее, смотри, как плывешь, не затопи ладьи своей, нагрузив ее или богатством, приобретаемым неправдою, или бременем страстей»⁹⁰⁸.

Богатство, почести, привилегии и все земные преимущества св. Василий представлял, таким образом, тенями, паутинной тканью – словом, низводил их в ряд чисто эфемерных явлений. Очень понятно поэтому, что ему казались смешными и недостойными благоразумного человека гоньба за этими тенями и поставление в этом задачи всей жизни. Что же взамен всего этого считал важным св. Василий? Для него важно было одно – добродетель, которая имеет постоянное бытие и которая пойдет вместе с душой и в жизнь загробную. Для человека верующего она и должна быть дороже всего: «Весьма благовременно, –

говорит он, – взывает Павел: «есть снискание велие благочестие» (1Тим.6:6). Что же касается до так называемых благ земных, то гоньба за ними доставляет только одни муки и разочарования. Поэтому ими пользоваться нужно настолько, насколько это нужно для удовлетворения необходимых потребностей, довольствоваться только именно этим удовлетворением: «есть снискание велие благочестие с довольством», потому что всего богаче довольство, жизнь без излишеств, упоение беззаботное, богатство, не увлекающее в сети, нужда, дающая и послабу, тяжесть без скорби, содержание нескудное, наслаждение не посрамляющее. Приучающие себя к довольству избегают волнений богатства, ибо богатый всего боится – боится дней, как времени судопроизводств, боится вечеров, как удобных воров, боится ночей, как мучений от забот, боится утреннего времени, как доступа к нему льстецов, боится не только времени, но и места... «Есть снискание велие благочестие с довольством». Оно не заканчивается вместе с настоящей жизнью. Это стяжание бессмертное; с растратой богатства оно не утрачивается. Богатство остается здесь, золото расхищается, серебро идет в раздел, поместья продаются, слава забывается, владычество прекращается, страх угасает. С позорищем жизни разрушается и убранство. Итак, что же? «Имеюще пищу и одежду, сими довольныи будем» (1Тим.6:8). Бегаю излишнего, как бесполезного, и ищу необходимого, как не подлежащего осуждению. Богач предстает там нагим. Если имеет добродетели, и там он богат. А если обнажен от них, то – вечный нищий»⁹⁰⁹.

Таковы были убеждения св. Василия Великого и взгляд его на все внешние блага. Между тем в жизни своих пасомых он должен был встретить много противоречий этим своим убеждениям. Вместо довольства малым и необходимым здесь он должен был, с одной стороны, встречать пресыщение, страсть к пьянству, непомерную роскошь богачей и т. п.; а с другой – видеть даже недостаток необходимого, бедность, нищету самую поразительную при полнейшем равнодушии к этой нищете со стороны богатых. Воспитанник пустыни, строгий

аскет, привыкший направлять свою деятельность по своим убеждениям, св. Василий не мог не отзываться словом своим на такие явления, столь несходные с его возвышенным взглядом на земную жизнь человека.

«Бегаю излишнего, как бесполезного, и ищу необходимого, как не подлежащего осуждению» – таков принцип нашего проповедника. А в пастве его слышится другой отголосок. Там заботятся не об умеренности, а именно об излишестве, отыскивая все возможные случаи к пирам и весельям: «Поелику предвозвещен нам пятидневный пост, то сегодня погрузимся в пьянство»⁹¹⁰, – рассуждают пасомые.

Пьянство было, конечно, одним из самых распространенных и повальных пороков кесарийского общества, потому что св. Василий очень часто нападает на этот порок и каждый раз разит его самыми едкими сарказмами, вроде, например, следующих: «Никто не пьянел с воды, ни у кого не болела голова, обременившись водою; никто, привыкши пить воду, не имел нужды в чужих ногах; ни у кого не отнимались ноги, не переставали действовать руки оттого, что напитаны водою»⁹¹¹. «Если вино преступает пределы, будешь завтра ходить с больной головою, страдая зевотою и головокружением, издавая из себя запах перегнившего вина; тебе будет казаться, что все ходит кругом, что все колеблется. Упоение наводит сон, который есть брат смерти, и самое бодрствование в упоении делается похожим на сновидение»⁹¹². «Если завтра придешь, издавая из себя запах вина, и притом перегнившего, то ужели пьянство твое вменю тебе в пост? Рассуждай не о том, что недавно не вливал ты в себя вина, но о том, что не очистился еще от него. Куда причислю тебя? К упивающимся или к постникам? Предшествовавшее пьянствование присволяет тебя себе, а настоящее неядение свидетельствует о посте. Пьянство оспаривает тебя, как своего невольника, и по праву не отступает от тебя, представляя ясные доказательства твоего рабства, именно запах вина, оставшийся в тебе, как в бочке»⁹¹³. По своему искусству к наглядным изображениям и по своему практическому направлению, св. Василий никогда не преследует порок как отвлеченное понятие, а всегда поражает

его именно в его безобразных конкретных проявлениях. Нападая на пьянство, он изображает действия вина в человеке пьяном. Некоторые отдельные штрихи этих рисунков мы уже представили. Но в одном из Слов его мы находим даже целый портрет упившегося человека. Такой художественный и живой портрет, каков этот, может нарисовать только художник, и притом с натуры. «Глаза у них [пьяниц] синие, поверхность тела бледная, дыхание трудное, язык нетвердый, произношение не явственное, ноги слабые, как у детей. Отделение излишеств производится само собою, вытекая, как из мертвого. Они жалки среди своих наслаждений... и как корабли, застигнутые бурей, сбрасывают лишний груз, так и для упившихся необходимо облегчение от обременяющего их... Жалок одержимый бесом, а упившийся, хотя терпит тоже, недостоин сожаления, потому что борется с произвольным накликаемым бесом»⁹¹⁴. А вот описание действий упившегося: «Самых близких не узнают упившиеся, а к чужим нередко бегут, как к знакомым. Часто прыгают через тень, как через ручей или ров. А слух у них наполнен звуками и шумом, как среди волнующегося моря. Им представляется, что земля подымается вверх и горы идут кругом. Они иногда смеются неумолчно, а иногда беспокоятся и плачут безутешно; то дерзки и неустрашимы, то боязливы и робки. У них сон тяжелый, почти непробудный, удушающий, близкий к действительной смерти, а бодрствование бесчувственнее самого сна, потому что жизнь их есть сновидение; у кого нет одежды, кому нечего есть на завтрашний день, те в упоении царствуют, предводительствуют войсками, строят города, делят деньги. Такими мечтаниями, такими обольщениями наполняет сердца их кипящее в них вино»⁹¹⁵.

Подобные изображения, представляющие пьяницу в жалком, а отчасти и комичном виде, делались святым отцом, конечно, с целью возбудить отвращение к пьянству. Из этого же побуждения проистекают даже по местам насмешки над пьяными. Прилагая к пьяницам слова Соломона: «Кому горе? кому молва? кому судове? кому горести и свары? кому сокрушения вотще? кому сини очи? Не пребывающим ли в вине, и не назирующим ли, где пирове бывают» (Притч.23:29–30), он

так объясняет слова «сокрушения вотще»: «И «сокрушения вотще» бывают у пьяниц, которые от опьянения не могут стоять на ногах; ибо шатаясь падают во всех возможных видах, отчего необходимо им иметь на теле «сокрушения вотще»⁹¹⁶.

Не довольствуясь отдельными и частными нападениями на пьянство, св. Василий вынужден был один раз сказать против него особое слово, известное под названием «Слово на упивающихся» (Беседа 14). После Великого поста, в продолжение которого св. Василий «не прекращал своих увещаний», народ в первый же день Пасхи за городом на гробах мучеников предался страшному пьянству. По словам проповедника, даже «женщины, забыв страх Божий. презрев Бога, презрев Ангелов Его, бесстыдно выставляя себя напоказ всякому мужескому взору, распустив волосы, влача за собою одежды и вместе играя ногами, с наглым взором, с разливающимся смехом, неистово предаваясь пляске, привлекая к себе всю похотливость молодых людей, осквернили воздух любодейными песнями, став подлинно бесстыдными, не оставив уже и возможности превзойти их в неистовстве». И «причиною гибели стольких душ было вино или, лучше, невоздержное его употребление»⁹¹⁷. Святому Василию больно было видеть это постыдное увлечение его пасомых народными игрищами в такой великий день, и особенно после его семинедельного старания и усердия «возвещать им Евангелие благодати Божией». Плодом его разочарования в плодотворности своих усилий внушить своим пасомым благочестие и было в этом случае Слово «На упивающихся», полное самых сильных, резких и по местам даже язвительных нападок на «упивающихся». Но сквозь эти язвительные насмешки проглядывает неподдельная грусть святого проповедника о том падении, до которого доводит человека пьянство; он болеет сердцем об унижении человеческого достоинства, производимом вином, ибо оно отнимает разум у человека и, следовательно, лишает его главного отличия от скотов⁹¹⁸.

Из Слова, между прочим, видно, что пьянство достигало в Кесарии грандиозных размеров и ему предавались не просто, а

с истинно артистическим искусством. Зал, назначенный для пирушки, убрали роскошно, назначали виночерпиев, распорядителей пира. Но изобразим лучше картину пиршества словами св. Василия Великого.

Картине этой вместо эпиграфа он предпосылает следующие слова пророка Исаии: «Горе востоящим завтра, и сикер гонящим, ждущим вечера: вино бо сожжет я: с гуслями бо... и свирельми вино пьют: на дела же Господня не взирают, и дел руку Его не помышляют» (Ис.5:11–12). Но, «едва начинается день, украшают места своих пиршеств испещренными коврами и цветными завесами, выказывают рачительность и тщательность в приготовлении сосудов для питья, расставляя сосуды прохлаждающие, чаши и фиалы, как бы напоказ и для зрелища, как будто разнообразие сосудов может утаить от них пресыщение, а обмен чаш доставит достаточное промедление во время питья. Бывают же при этом какие-то князья вечеринок, главные виночерпии и учредители пира: в беспорядке придуман порядок и в неблагочинном деле – устройство. Сверх того, венки и цветы, благовонные масти, и курения, и тысячи придуманных посторонних увеселений доставляют большое развлечение гибнущим. Потом с продолжением пиршества начинаются вызовы, кто больше выпьет, состязания и подвиги между домогающимися чести превзойти друг друга в пьянстве. И законодателем этих подвигов у них диавол, а наградой за победу – грех. Но вот чаши уже по несколько раз обошли пирующих; все уже достаточно чувствуют себя опьяневшими; по-видимому, им уже тяжело и неудобно продолжать питье из чаш, и они спешат устранить это неудобство, прибегая к новой, довольно странной и смешной, манере винопития; декорация пира переменяется. «Когда пирующие, по мнению других, уже достаточно пресыщены вином, тогда начинают пить, подобно скотам, как бы из явившегося вдруг источника, в котором открылось столько же ключей, сколько возлежащих. Ибо в продолжение пиршества входит к ним юноша, мужественный по сложению плеч, еще не пьяный, неся огромный фиал прохлажденного вина. Оттолкнув виночерпия, он становится на средину и чрез изогнутые трубки поровну делит пирующим

опьянение. Вот новая мера неумеренности, чтобы, равномерно друг с другом предаваясь невоздержности, никому не превзойти другого в питье. Ибо, разделив между собою трубки и каждый взяв обращенную к нему, подобно быкам, как бы из какого водоема, не переводя дыхания, пьют, поспешая столько втянуть в гортань, сколько прохлаждающий сосуд дает им сверху чрез серебряные винопроводы. Склонив взор на бедное свое чрево, вымеряй величину выпиваемого сосуда; его вместимость равняется одному котилу⁹¹⁹. Смотри не на сосуд, скоро ли его опорожнишь, но на собственное свое чрево, потому что оно уже наполнено»⁹²⁰.

Изобразив с такой поразительной ясностью и живостью этот пьянственный турнир, св. Василий представляет новую, достойную полного сожаления сторону упившегося человека: «Пьянство – утрата рассудка, истощание силы, безвременная старость, кратковременная смерть. Упившиеся – что иное, как не языческие идолы? «Очи имут, и не видят, уши имут, и не слышат" (Пс.113:13–14), руки расслабели, ноги обмерли. Кто злоумыслил это? Кто виновник сих зол? Кто растворил нам этот ад неистовства? Человек! Из пиршества сделал ты битву. Выкидываешь юношей, выводимых под руки, как бы раненых с поля сражения, цвет юности умертвив вином. Зовешь к себе, как друга, на ужин, а выкидываешь от себя замертво, угасив в нем жизнь вином»⁹²¹.

Наконец святитель переходит в область морали и указывает губительные действия пьянства на нравственность человека. «Голова у пьяных тяжела от опьянения, они дремлют, зевают, видят как в тумане, чувствуют тошноту. Потому не слушают учителей, которые взывают к ним: «не упивайтесь вином, в немже есть блуд» (Еф.5:18)»⁹²². Эту мысль апостола он развивает в весьма пластичных образах. Указав потом на последние следствия пьянства – на трясение во всем составе тела, как на печать Каинова проклятия, он в заключение своего Слова дает своим пасомым следующий грозный и страшный для предающихся пьянству совет: «Если увидите раскаивающихся в неприличии сделанного, состраждите с ними, как с собственными вашими членами. Если же увидите не

покоряющихся и презирующих вашу о них скорбь – «изыдите от среды их и отлучитесь, и нечистоте не прикасайтесь» (2Кор.6:17)»⁹²³.

Многие из отдельных картин пьяного человека, представленных выше, взяты нами из Слов св. Василия Великого о посте. Он как бы намеренно набросал эту темную картину, чтобы в наилучшем свете представились воздержание и пост. Эти последние добродетели, наиболее уважаемые св. Василием, как врагом всякого угождения чувственности, он предлагал как противоядие пресыщению, обжорству и пьянству. Все его доказательства в пользу поста чужды всякого отвлеченного характера. Своей очевидностью и жизненной правдой они говорят непосредственно здравому смыслу человеческому и потому убедительны для каждого слушателя. «Что легче для чрева, – спрашивает проповедник, – провести ли ночь после умеренного вкушения пищи или лежать обремененному обилием яств, лучше же сказать – не лежать, а часто ворочаться, потому что яства теснят и распирают»⁹²⁴. «У постящегося и цвет лица почтенный; он не переходит в бесстыдную багровость, но украшен целомудренной бледностью; взор у него кроткий, походка степенная, лицо задумчивое, не обезображиваемое неумеренным смехом; у него мерность в речи, чистота в сердце»⁹²⁵. Его описания спасительности поста местами принимают даже хвалебно-панегирический тон; некоторые отдельные места из этих описаний вошли целиком в церковные песни. «Пост охраняет младенца, уцеломудривает юного, делает почтенным старца, ибо седина, украшенная постом, достойнее уважения. Пост – самое приличное убранство женщин, узда в цвете лет, охранение супружества, воспитатель девства»⁹²⁶. Эта похвала посту имеет истинный характер церковной песни.

Что касается понятия о посте, то св. Василий Великий определял его как воздержание вообще – умеренность в пище и воздержание от страстных движений. «Для похвального поста недостаточно одного воздержания от яств; но будем поститься постом приятным, благоугодным Богу. Истинный пост – удаление от зла, воздержание языка, подавление в себе гнева,

отлучение похотей, злословия, лжи, клятвопреступления; воздержание от сего есть истинный пост»⁹²⁷. «Пользу поста не ограничивай одним воздержанием от снедей, потому что истинный пост есть устранение от злых дел. «Разрешай всяк союз неправды» (Ис.58:6). Прости ближнему оскорбления; прости ему долги. «Не в судех и сварех поститесь» (Ис.58:4). Не ешь ты мяса, но поедаеть брата. Воздерживаешься от вина, но не удерживаешь себя от обид. Вкусить пищу дожидаясь вечера, но тратишь день в судебных местах»⁹²⁸.

Из этой последней выдержки мы, между прочим, извлекаем для себя понятие о том, в чем состоял пост христиан IV века. Он состоял в воздержании или, вернее, в совершенном неядении мясной пищи. В этом мы можем убедиться, кроме приведенных выше, еще из следующих слов: «Ни одно животное [во время поста] не жалуется на смерть; нигде нет крови; нигде неумолимое чрево не изрекает приговора на животных; нож поваров бездействен; стол довольствуется тем, что не требует приготовлений»⁹²⁹. Пост, затем, состоял в воздержании от вина. Пищу дозволенную вкушали уже при наступлении вечера. Это-то и называлось, следовательно, воздержанием от пищи. Но в этом заключалась только половина – внешняя сторона поста. Внутренняя же его сторона полагалась в укрощении страстных движений и порывов. С этой именно стороны св. Василий смотрел на пост как на средство водворения между людьми духа мира и согласия. «Когда владычествовал бы пост, тогда не ковали бы оружия, не собирали бы судилищ, не содержались бы иные в узах; одним словом, в пустынях не было бы грабителей, в городах – клеветников, на море – разбойников. Жизнь наша не была бы так многоплачевна и исполнена уныния, если бы пост был главным правителем нашей жизни. Ибо, как очевидно, он научил бы всех не только воздержанию от яств, но и совершенному удалению и отчуждению от сребролюбия, любостяжательности и всякого порока, по истреблении которых ничто не препятствовало бы нам проводить жизнь в глубоком мире и душевном безмятежии»⁹³⁰.

Кроме грубых чувственных пороков, каковы пресыщение, обжорство и пьянство, св. Василию Великому нужно было искоренять в своей пастве еще и другие пороки, которые хотя не были так грубы, но могли возмущать еще сильнее нравственное чувство человека, каковы, например, крайний эгоизм богачей и совершенное равнодушие их к страшной бедности своих ближних. Из описания порядка пьянственных пиров, какое мы видели в Слове св. Василия на упивающихся, можно заключить, что подобные пиршества могли быть только в кругу богатого класса общества. Предаваясь подобным безумным оргиям и погрязая в грубых чувственных пороках, богатые не хотели видеть нищету своего ближнего. Между тем экономическое распределение богатства в Кесарии было самое неравномерное: одни были баснословно богаты, другие страшно бедны. Святой Василий оставил нам прекрасные описания роскошного богатства с одной и поразительной нищеты с другой стороны.

«У них [богатых] тысячи колесниц; на одних возят всякую рухлядь, другие покрыты медью и серебром, и на них ездят сами. У них множество коней, и им, как людям, ведут родословные, уважая за благородство отцов. Узды, подпруги, хомуты – все серебряные, все осыпаны золотом; попоны из багряницы украшают коней, как женихов. У них неисчислимое множество слуг. У них стада верблюдов, табуны лошадей, гурты быков, овец и свиней. У них бани в городе, бани по деревням. Дома у них сияют мраморами всякого рода – один из фригийского камня, другой из лакедемонской или фессалийской плиты; и одни дома согревают зимою, другие прохлаждают летом; полы испещрены разноцветными камнями, потолки вызолочены; где нет по стенам мрамора, там украшено живописными цветами»⁹³¹.

После такой роскоши поразительна картина страшной бедности. «Как представлю взорам твоим, – восклицает святитель, – страдания бедного? Осмотрев внутренность дома, видит он, что золота у него нет и никогда не будет; домашние приборы и одежда точно таковы, как и у всякого нищего, все они стоят немногих оболлов. Что ж еще? Обращает, наконец, взор на

детей, чтобы, отведя их на торг, в этом найти пособие против голодной смерти. Представь при этом борьбу неминуемого голода и отеческой любви. Голод угрожает самой бедственной смертью, а природа влечет к противоположному, убеждая умереть вместе с детьми. Много раз собирается он идти, много раз останавливается; наконец препобежден, вынужденный необходимостью и неумолимою нуждою. И над чем еще задумывается этот отец? “Которого прежде продать мне? На которого приятнее взглянет хлебопродавец? Пойти ли к самому старшему? Но уважаю его старшинство. Или к младшему? Но жаль его возраста, который не чувствует еще несчастий. Этот сохраняет в себе ясные черты родителей; а этот способен к учению. Увы, какое затруднение! Что со мною будет? На которого из них напасть мне? У какого зверя занять мне душу? Как забыть природу? Если всех удержу при себе, то увижу, как все будут истаявать от голода. Если продам одного, то какими глазами буду смотреть на остальных, сделавшись уже для них подозрительным, так что перестанут мне верить? Как буду жить в доме, сам доведя себя до бесчадия? Как пойду за стол, на котором обилие произведено такими средствами?” И он после слез идет продавать любезнейшего сына»⁹³².

Этот страшный контраст богатства и бедности с одной стороны, а с другой – полнейшее равнодушие богатых к бедности ближнего вызывали со стороны св. Василия сильные обличения. По всему видно, что его пасомые-богачи не охотники были помогать бедным. От св. Василия Великого мы имеем два Слова к богатым, и в обоих он строго порицает это холодное равнодушие богатых к бедным; это равнодушие простиралось до того, что когда в Кесарии случился голод и бедным его жителям грозила голодная смерть, то богатые затворили житницы и стали продавать хлеб по недоступной для бедных цене. Святой Василий силою слова заставил отворить житницы для бедных даром. «Слово во время голода и засухи», сказанное святителем по этому именно случаю, будет служить всегдашним памятником жестокосердия богачей с одной и необычайной силы человеческого слова с другой стороны.

Святой Григорий Богослов справедливо заметил, что сила слова нашего проповедника в этом случае сотворила чудо⁹³³.

Наставления, предлагаемые св. Василием богачам, двоякого рода: он указывает первее всего на то, что богатство – такая пустая вещь, что к нему неблагоприятно привязываться до скупости и жалеть уделять частичку его беднякам; затем доказывает, что богатые даже обязаны помогать бедным и за неисполнение этой обязанности должны будут подвергнуться осуждению и наказанию.

В первом случае он старается разобрать самое свойство богатства и из этого свойства показать все его ничтожество. «Всмотрись, человек, в природу богатства. Что тебя удивляет так в золоте? Золото – камень, серебро – камень, жемчуг – камень. Скажи мне, какая тебе польза вертеть руку, блещущую камнями? Не стыдно ли тебе, подобно женщинам во время беременности, прихотливо желать камней?»⁹³⁴ Но самый любимый его аргумент в этом случае было указание на конец человеческой жизни. «Умрешь, все останется», и богатство от смерти не избавит. «Щадила ли смерть кого ради богатства? Миновала ли кого болезнь ради денег?»⁹³⁵ «Гордишься ты богатством, величаешься предками, восхищаешься отечеством, красотой телесною, воздаваемыми от всех почестями? «Внемли себе» (Втор.15:9), что ты смертен, что «земля еси и в землю отыдеши» (Быт.3:19). Посмотри на тех, которые прежде тебя жили в подобной знатности. Где облеченные гражданским могуществом? Где непреодолимые витии? Где распоряжавшие народными собраниями, знаменитые содержатели коней, военачальники, сатрапы, властители? Не все ли прах? Не все ли баснь? Не малое ли число костей остались памятником их жизни? Загляни в гробы: можешь ли различить, кто слуга и кто господин, кто бедный и кто богатый? Отличи, ежели есть у тебя возможность, узника от царя, крепкого от немощного, благообразного от безобразного»⁹³⁶. Итак, богатство не должно быть целью жизни. У тебя есть множество десятин земли, и ты не хочешь из них уделить бедному, как будто не знаешь, что тебе самому нужно будет только три локтя. Стоит ли из-за этого так много и всю жизнь хлопотать?⁹³⁷ Наконец, ни с чем не

сообразна привязанность к богатству до скупости и потому, что оно много зла приносит в жизни. «Ради него родные не знают естественных уз, братья смотрят друг на друга убийством. Ради богатства пустыни питают в себе убийц, море – разбойников, города – ябедников. Кто отец лжи? Кто виновник ложных подписей? Кто породил клятвопреступление? Не богатство ли? Не старание ли о богатстве? Что с вами делается, люди? Кто вашу собственность обратил в средство уловлять вас? Имение дано вам в пособие жизни, а не в напутие к злу, на искупление души, а не в повод к гибели»⁹³⁸. Итак, нет никакого побуждения не расточать своего богатства неимущим.

Таким образом, простой здравый смысл приводит к убеждению в необходимости раздачи избытков неимущим. Но помимо этого богатые обязаны помогать бедным. Они не владельцы, а только приставники своего имения, на которое бедные имеют право. Всякий излишек, остающийся у богатого человека, есть собственность неимущего. Поэтому кто не распоряжается данным ему богатством как следует, не уделяя излишка беднякам, тот – любостяжатель, хищник. «Кто любостяжатель? Не удерживающийся в пределах умеренности. А кто хищник? Отнимающий у всякого что ему принадлежит. Как же ты не любостяжателен [обращение к скупому богачу], как же ты не хищник, когда обращаешь в собственность что получил только в распоряжение? Кто обнажает одетого, того назовут грабителем; а кто не одевает нагого, хотя может это сделать, тот достоин ли другого какого названия? Алчущему принадлежит хлеб, который ты у себя удерживаешь; обнаженному – одежда, которую хранишь в своих кладовых; необутому – обувь, которая гниет у тебя, нуждающемуся – серебро, которое зарыто у тебя. Поэтому всем тем делаешь ты обиду, кого мог бы снабдить»⁹³⁹.

Подобные обвинения основываются на следующих рассуждениях: все блага видимые составляют владение Божие; люди, как дети Божии, все имеют на них одинаковое и равное право. Но Бог Сам раздает им эти блага: одному дает больше, другому меньше, а иному – ничего. Это зависит вовсе не от несправедливости Божией, потому что Он не может быть

несправедливым, и это проистекает из Его премудрости, из стремления испытать расположения своих детей; имущества для человека – пробный камень. Одному Богу дает мало или ничего не дает, чтобы испытать его терпение, а другому дал много, чтобы испытать его доброту и человеколюбие. Тот и другой могут получить награду от Господа: один – за терпение, а другой – за человеколюбие. За отсутствие же этих добродетелей тот и другой должны подвергнуться наказанию. Итак, богач, не благотворящий бедняку, есть преступник пред Богом как не выполнивший возложенной на него обязанности человеколюбия⁹⁴⁰.

Разобрав далее разные извинения богачей, каковы воспитание детей и собственные потребности⁹⁴¹, св. Василий с особенной силой нападает на следующую отговорку богачей: «По смерти сделаю бедных наследниками своего имени, письменно и в завещаниях объявив их владетелями всего моего». Св. Василий отвечает на эту отговорку: «Когда не будешь уже в кругу людей, тогда сделаешься человеколюбивым. Когда увижу тебя мертвецом, тогда назову братолюбцем. Великая тебе благодарность за щедролюбие, что, лежа в гробнице и разрешившись в землю, стал ты небрежлив на расходы и великодушен! Скажи мне, за какое время потребуешь награды? За время ли жизни или за время смерти? Но, пока был ты жив, тратил жизнь на удовольствия, погружался в роскошь, тебе несносно было и взглянуть на бедных, а у умершего какая деятельность? На какую награду имеют право поступки его? Покажи дела и требуй воздаяния. Никто не торгует, когда срок торгова кончился; никто не увенчивается, если пришел по окончании борьбы; никто не показывает своего мужества после брани. Поэтому, как очевидно, и после жизни невозможно стать благочестивым. Обещаешься делать благотворения чернилами и на письме. А кто скажет тебе время отшествия?» и пр.⁹⁴²

Мы рассмотрели наиболее крупные пороки кесарийской паствы и видели отношение к ним св. Василия Великого. Он бичует порок во всех его безобразных проявлениях, представляет его в самых ярких красках, чтобы тем возбудить в

своих слушателях естественное отвращение к нему, как к безобразному. Знаток жизни, он прежде всего старается говорить здравому смыслу, рисуя невыгоды, проистекающие от порока, и вредные его влияния или на внешнее благосостояние, или на физическое здоровье. После этого уже переходит на моральную почву и показывает растлевающее действие порока на нравственность человека. Хороший психолог, он всегда весьма верно представляет все душевные движения и мотивы, которыми человек любит оправдывать свои порочные действия. Благодаря его прекрасным и живым картинам, мы в его нравственных проповедях видим живых людей с их пороками и слабостями и ясно представляем себе нравственное состояние жителей Кесарии времен Василия Великого. Но вместе с этим пред нами выступает в ясных чертах и величественный образ святого проповедника. Он царит своим величием над всеми житейскими мелочами и дразгами. Привыкши все подводить под анализ холодного рассудка, он как будто с горечью смотрит на людской муравейник, где каждый что-то делает, к чему-то стремится, не давая, по-видимому, себе ясного отчета в своих действиях и не вдумываясь в задачу своей жизни. Эту-то задачу и старался разъяснить своим духовным детям святой отец. Их горячую и безотчетную привязанность к житейскому муравейнику он охлаждал строгим напоминанием о смерти. В своей беготне и гоньбе за тенью люди давят и теснят друг друга, – святой проповедник указывает на неизменчивую добродетель, это всегдашнее сокровище духа, не отъемлемое смертью, и на обязанность их охранять жизнь друг друга. Они смотрели только на землю – он возводил взор их к небу. Ему представлялись все эти мелкие людские интересы детскими стремлениями, и он, как взрослый, старался разъяснить этим детям, растолковать им, что они заняты совершенно пустыми вещами. И он так высоко стоит над этими детьми, что его холодные рассуждения при сопоставлении их с детскими чувствами кажутся даже иногда ригористичными. Таковы, например, его рассуждения в Слове на текст *внемли себе* (Беседа 3) и в двух Словах о благодарении (Беседы 4 и 5). В этих его рассуждениях как бы проглядывает такая мысль, что

стоит узнать только истину и добродетель, чтобы жить справедливо и добродетельно. Человек, например, плачет о потере любимой супруги или дитяти – проповедник говорит ему: «Не плачь, ведь ты знал, что супруга твоя и дитя твоё – смертны; это было тебе вполне известно; и ты всегда был убежден, что супруга твоя и дитя твоё непременно умрут. Зачем же ты плачешь, когда совершилось и исполнилось давно ожидаемое тобою? Итак, благодари Бога, а не сетуй»⁹⁴³. Внемли себе, будь трезвен, рассудителен, храни настоящее, промышляй о будущем, и тогда, подобно детям, не будешь увлекаться воздушными замками⁹⁴⁴. «Внемли себе», и убегут от тебя порочные пожелания. «Если внемлешь себе и помнишь, что это, в настоящем для тебя сладостное, будет иметь горький конец, это ныне от удовольствия происходящее в нашем теле щекотание породит ядовитого червя, который будет бесконечно мучить нас в геенне, и что это разжжение плоти будет матерью вечного огня, то удовольствия, обращенные в бегство, тотчас исчезнут и в душе произойдет какая-то чудная внутренняя тишина и безмолвие, подобно тому как в присутствии целомудренной госпожи умолкает шум резвых служанок»⁹⁴⁵. Из этих слов видно, что св. Василию действительно казалось, что его пасомые если живут дурно, то именно в силу детского своего непонимания. Из побуждения разъяснить, растолковать им истину проистекает, кажется, и указанная нами уже черта в проповеднических приемах св. Василия Великого – представлять все ясно и наглядно. Всякое отвлеченное понятие он или представляет в образах, или упрощает чрез сопоставление и аналогию с каким-нибудь общеизвестным предметом. Мы представили уже немало образцов, доказывающих справедливость этого положения, и подобных образцов в его Беседах можно найти еще много, каковы, например, изображения гнева и зависти в портретах человека раздраженного и завистливого⁹⁴⁶. Такая постановка его проповедей, берущая картины из жизни обыденной, картины в высшей степени верные и живые, каждому слушателю знакомые, придает им характер в высшей степени жизненный. В этом-то и состоит преимущественно практический характер

проповедей св. Василия Великого; то есть он заключается не в том только, что святой учитель часто любит употреблять нравственные наставления и редко переходит в теоретическую область, но в том преимущественно, что самые свои нравственные наставления он предлагает большей частью в картинах и образах, взятых непосредственно из жизни. Отвлеченные представления о пороке он облекает в плоть и кровь и в этом виде показывает порок своим слушателям, так что они невольно должны получить отвращение к нему. Кроме этого нельзя не видеть, что эти картины носят на себе отпечаток древности. Для нас в них – малознакомые образы. Они рисованы с давно минувшей жизни, следовательно – были вполне современны. Художественность, наглядность и современность неразделимы в проповедях св. Василия Великого и составляют что-то целое, какое-то особенное свойство проповеди, присущее только Василию Великому. На всех проповедях его лежит печать строгого величия его сильного характера.

Указанные нами свойства придавали проповедям св. Василия самый живой интерес. Его слушатели не могли, конечно, сказать о нем, что он читает скучную мораль. А сила внутреннего убеждения сообщала его проповедям особенную силу, которая заставляла удивляться красноречию святого отца его современников и говорить о нем, что «ныне напрасно превозносятся и Платонова мудрость, и Демосфенова стремительность. Выше их стоит Василий»⁹⁴⁷. Думаем, что проповеднические труды св. Василия Великого не лишены интереса и для нашего времени. Нужно сознаться, что современная нам проповедь находится в незавидном положении. Не место здесь рассуждать о причинах этого, но нельзя не сознаться, что такое положение ее зависит отчасти от недостатка духа и силы святых отцов в наших проповедниках. При этом кстати вспомнить добрый совет блаженного Августина проповедникам. Он советует им развивать в себе проповеднический дар чрез чтение и даже заучивание Священного Писания и писаний святых отцов. По его убеждению, слабый и малый духовным ростом проповедник

может в этом случае перелить в себя, занять силу, крепость и рост от духа Библии и духа отеческого, выражавшегося в их писаниях⁹⁴⁸. Этот совет может послужить в пользу и нам. И мы чрез изучение святоотеческих проповеднических трудов можем развить в себе проповеднический вкус и так исполниться, хотя отчасти, их духом и силою.

Сноски к статье 10

Архиепископ Василий (Кривошеин). Экклезиология святителя Василия Великого

Не так легко говорить об экклезиологии св. Василия Великого. Сам св. Василий не оставил никакого труда, где бы он излагал свое учение о Церкви. Нигде он не говорит о нем систематически. Мы вынуждены искать в его творениях отдельные разбросанные места, в них речь [идет] о Церкви всегда как бы мимоходом и обыкновенно очень кратка. Они есть почти во всех его трудах – «Шестоднев», «Беседах на псалмы», Словах, в книгах «Против Евномия», книге «О Святом Духе», аскетических писаниях, и особенно в письмах. Последние для нас наиболее интересны, так как выявляют отношение великого архиепископа к церковным вопросам своего времени, его реакцию на церковные события. Это отношение пополняет и делает более понятными отдельные мысли о Церкви. Основываясь на всех этих данных, мы можем в общих чертах установить учение о Церкви св. Василия Великого. Нужно только избегать излишней систематизации⁹⁴⁹.

Отметим прежде всего, что св. Василий говорит о Церкви иногда в единственном (ἡ ἐκκλησία), иногда во множественном числе (αἱ ἐκκλησίαι). Множественное число преобладает в его письмах, а в остальных творениях⁹⁵⁰ св. Василий пишет о Церкви преимущественно в единственном числе. Это можно объяснить тем, что в письмах св. Василий говорит о Церкви в ее конкретном историческом явлении, то есть в ее проявлении как множества Поместных церквей, в других же трудах он более останавливается на богословской и духовной ее стороне. Св. Василий никак не определяет ее природу или сущность. Такое определение противоречило бы гносеологическим принципам св. Василия, всегда утверждающего (особенно против Евномия) непостижимость и невыразимость сущности всех вещей, даже тварных. Может быть, и сознание тайны Церкви побуждало его воздерживаться от такого определения. Однако он часто пользуется библейскими образами для ее описания. Церковь

есть Тело, и это Тело – Тело Христово. «Господь наш Иисус Христос, согласившийся назвать Своим Телом всю Церковь Божью и каждого из нас в отдельности сделавший членами друг друга, даровал всем нам быть близкими ко всем по согласованности, свойственной ее членам»⁹⁵¹.

Глава его – Христос, и одна душа должна его оживлять, «дабы сохранялись такая же последовательность и добрый порядок (какой существует в теле) гораздо более в Церкви Божией, которой было сказано: «Вы – тело Христово, а порознь члены» (1Кор.12:27), то есть едины, и единственно истинная глава, которая есть Христос, содержит каждого и сочетает с другим в согласии»⁹⁵². Св. Василий противопоставляет единство этого Тела разделением церквей своего времени: «Мы были бы воистину нелепейшими из людей, если бы мы радовались расколам и разделениям церквей и не считали бы величайшим благом сочетание членов Тела Христова»⁹⁵³. Члены тела, разделенные пространством, соединены между собой любовью. «Что, в самом деле, – пишет св. Василий, – могло бы быть приятнее, чем видеть тех, кто разделен расстоянием, связанных единством любви во единую гармонию членов в Теле Христовом?»⁹⁵⁴ Так, толкуя слова 44-го псалма: «И возжелает Царь красоты твоей, ибо Он Господь твой, и ты поклонись Ему» (Пс.44:12), св. Василий (для которого царица псалма предобразует Церковь) говорит: «Необходимость подчинения указывается словами «ибо Он Господь твой» (Псалмопевец) не сказал: “Тебе поклонятся с дарами”, но *Лицу твоему*, ибо не Церковь бывает поклоняема, но глава Церкви Христос, названный в Писании Лицом»⁹⁵⁵. Вот почему Христос – вселенский Епископ Церкви, «великий и истинный Епископ, наполняющий всю вселенную Своими чудесами»⁹⁵⁶.

Церковь – и храм Божий, место истинного поклонения, наследница синагоги Ветхого Завета. Толкуя псалом (Пс.28:2): «Поклоняйтесь Господу во дворе святом Его», – св. Василий пишет: «Поклонение совершается не вне Церкви, но в самом дворе Божиим. Не придумывайте мне, – говорит Псалмопевец, – особых дворов и собраний. Существует только один святой двор Божий. Двором была раньше синагога иудеев, но после их

греха против Христа их поселение стало опустелым. Поэтому Господь и говорит: «У Меня есть и другие овцы, которые не принадлежат к этому двору» (Ин.10:16). Говоря о язычниках, predetermined ко спасению, Он указывает на особый двор, отличный от иудейского. Следовательно, не подобает поклоняться Богу вне этого святого двора, но находясь внутри него»⁹⁵⁷. Церковь – Божий град, где обитает Его народ. Св. Василий говорит о своем толковании слов псалма 45: "Потоки рек веселят град Божий... Бог посреди него» (Пс.45:5–6): «Итак, эта река радуется весь град Божий, то есть Церковь, тех, жизнь которых находится на небесах»⁹⁵⁸. Это и небесный и земной град: «Так как Бог находится посреди града, Он дарует ему непоколебимость, оказывая ему помощь при первых восходах света. Поэтому имя града подходит как к горному Иерусалиму, так и к дольной Церкви»⁹⁵⁹. Посредством крещения мы становимся его гражданами. «Прииди же, – призывает св. Василий в своей Беседе, побуждающей ко Святому Крещению, – перемести себя всецело ко Господу, дай себе самому именование, запишись гражданином вместе с Церковью»⁹⁶⁰. Крещением мы записываемся в книгу Церкви, чтобы стать небесными гражданами: «За все это ты понесешь ответственность, как воин Христов, как подвижник благочестия, как имеющий жителство на небесах. Запишись в эту книгу, чтобы быть переписанным в горную»⁹⁶¹.

Св. Василий Великий пользуется многими другими библейскими образами, и ветхозаветными, и новозаветными, когда он говорит о Церкви. Она – дом Божий. В толковании на псалом (Пс.29:1) (при обновлении дома Давидова) св. Василий спрашивает: «Может быть, следует мыслить под “домом” Церковь, строяемую Христом, как об этом пишет и Павел в Послании к Тимофею: «Дабы ты знал, как нужно вести себя в доме Божьем, который есть Церковь Бога живого» (1Тим.3:15)?»⁹⁶² Церковь – дом, постоянно строящийся Самим Христом. Эта мысль очень близка «Пастырю Ермы», изображающему Церковь в виде башни, которую непрестанно строят. Это также дом молитвы⁹⁶³. Церковь – царица и невеста. «Предстала царица одесную Тебя», толкует св. Василий 44-й

псалом: «...Здесь Псалмопевец говорит о Церкви, о которой мы узнали в Песни Песней, что она совершенная Христова голубица, которая принимает в правое от Христа место узнаваемых по их добрым делам, различая от злых, как пастырь различает агнцев от козлов»⁹⁶⁴. Она и Дочь Царева, порожденная любовью: «(Царь) призывает Церковь слушать и соблюдать Его повеления и делает Своей близкой, именуя ее дочерью, как бы усыновляя ее любовью: «слыши, дщи, и виждь» (Пс.44:11)»⁹⁶⁵. Мы видим, как в этих толкованиях библейских образов сильно выражена единственность Церкви (один двор, одна голубица и т. д.). Встречаются и другие метафоры: море⁹⁶⁶, поле⁹⁶⁷, виноградник⁹⁶⁸. Наконец Церковь – кормилица, питающая нас благочестием⁹⁶⁹.

Если Христос – глава Тела Церкви, то Дух Святой, покоящийся на плоти Христовой, всегда в ней присутствует. Дух Святой, говорит св. Василий, «был изначально вместе с самой плотью Господа, быв ее помазанием и неотделимо присутствуя в ней согласно с написанным: "на ком увидишь Дух нисходящий и пребывающий на Нем, Тот Сын Мой возлюбленный» (Ин.1:33; Лк.3:22) и: «Иисуса из Назарета, Которого и помазал Бог Духом Святым» (Деян.10:38). В дальнейшем всякое действие (Христа) совершалось в присутствии Духа... Он не покинул Его и по воскресении. Ибо Господь, обновляя человека и возвращая ему благодать дуновения Божьего, потерянную им, дунув в лицо учеников, что сказал? «Приимите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин.20:22–23)»⁹⁷⁰. Дух Святой вдохновляет и образует строение Церкви, Тела Христова. «А строение Церкви, – спрашивает святой Василий, – не ясно ли и несомненно, что оно действовемо Духом? Ибо Он, как говорит апостол Павел, «дал Церкви, во-первых, апостолов, во-вторых, пророков, в-третьих, учителей, далее – силы, далее – дарования исцелений, заступления, управления, виды языков» (1Кор.12:29–30). Этот строй учрежден соответственно с разделением даров Духа»⁹⁷¹.

Церковь, как мы видели, – место истинного поклонения Богу. Это поклонение, однако, воздается Богу в Духе Святом. Писание говорит «о Духе», учит нас св. Василий: «Вот место

около меня, стань на скале. Что другое называет оно “местом”, как не созерцание в Духе?.. Это собственное место истинного поклонения: Итак, “внемли, – говорит Писание, – не приносить всесожжения на всяком месте, но в месте, которое избрал Господь Бог Твой» (Втор.12:13–14). Что же такое духовное всесожжение? Жертва хваления. В каком же месте мы ее приносим, как не в Духе Святом? Откуда мы этому научились? От Самого Господа, говорящего, что «истинные поклонники будут поклоняться Отцу в Духе и Истине» (Ин.4:23)»⁹⁷². Имея в виду, что Церковь для Василия Великого, как и Святой Дух, – место истинного поклонения, можно сказать, что для него она отождествлялась со Святым Духом, вернее – была Его проявлением. Отметим и слова *жертва хваления* (θυσία τῆς αἰνέσεως), она должна приноситься Богу в месте, выбранном Им (то есть во Святом Духе и в Церкви). Можно здесь усмотреть намек на Евхаристию, которая, таким образом, оказывается основным делом Церкви и совершается Духом Святым.

Святой Дух дается всем верующим во Христа и записанным гражданам града Божьего, Церкви: «И в настоящее время праведник пьет воду живую и в будущем будет пить изобильнее, когда он будет записан гражданином града Божьего»⁹⁷³. В другом месте св. Василий говорит, истолковывая псалом (Пс.45:5) – «Речные потоки веселят град Божий»: «Что это за река Божья, если не Дух Святой, получаемый по вере уверовавших во Христа?»⁹⁷⁴ Лиц, управляющих церквями, вдохновляет Святой Дух. «Не считайте, что дело идет о человеческом решении, – пишет св. Василий духовенству Колонии (Кельна), когда их епископа перемещают на другую кафедру, – или что оно было принято по мотивам людей, думающих о земном, но будьте убеждены, что при содействии Духа поступили так те, кому поручено попечение о церквях Божьих. Запечатлейте в ваших умах этот источник их решения и постарайтесь его исполнить»⁹⁷⁵.

Церковь Христова – Церковь апостолов и отцов. От них она получила учение, оставленное нам нашим Господом, выраженное в Предании, закрепленное в Писании. Сами апостолы – наследники патриархов Ветхого Завета. Св. Василий

так толкует псалом (Пс.44:17) – «Вместо отцов Твоих родились сыновья Твои; Ты поставишь их князьями по всей земле»: «Кто, следовательно, сыновья Церкви? То есть сыновья Евангелия, получившие власть над всей землей... Даже если кто примет патриархов за отцов невесты, то и так смысл выражения будет относиться к апостолам, ибо они вместо патриархов стали для нее сыновьями Христовыми»⁹⁷⁶. Поэтому можно говорить об апостольской вере, которая в то же время и «вера отцов, которую мы и приняли и узнали, как отмеченную апостольскими чертами»⁹⁷⁷. Можно говорить и об апостольской проповеди⁹⁷⁸. Среди апостолов св. Василий уделяет особое место некоторым из них, не уточняя, однако, в чем оно состоит. Это, во-первых, апостолы, присутствовавшие при Преображении, – Петр, Иоанн и Иаков. «Петр и сыновья Громы видели Его красоту на горе, сияющую больше светлости солнечной, и были удостоены воспринять своими очами предначатки Его славного Пришествия»⁹⁷⁹. Во-вторых, апостол Петр, «из-за превосходства веры принявший на себя построение Церкви». И в другом месте: «Блаженный Петр, предпочтенный среди всех апостолов, один более всех засвидетельствованный и провозглашенный блаженным, кому были доверены ключи Царства Небесного, когда слышит от Господа: «Если не умою тебя, не будешь иметь части со Мной» (Ин.13:8), какое и сколь каменное сердце не умолит к страху и трепету суда Божьего?»⁹⁸⁰ Это место, внушенное 16-й главой от Матфея в сочетании с 22-й от Луки, хотя и значительно, ибо св. Василий признает роль апостола Петра в Церкви, имеет преимущественно духовно-нравственный характер. Св. Василий хочет показать на примере апостола Петра, что величайшие дары благодати не могут предохранить от падения, если мы доверяем своим собственным силам. То же самое (и даже больше) можно сказать о других текстах, в общем – немногочисленных, об апостоле Петре. Это прежде всего духовные увещания – уроки смирения и послушания, которые можно кратко выразить так: если апостол Петр мог пасть, то тем более каждый из нас. Например, в своем слове «О смирении» св. Василий обращается к слушателям с нравственным

наставлением: «Если же ты даже этого не понимаешь, что ты получил благодать как дар, но делаешь из благодати собственное достижение, все же ты не более почтен, чем блаженный апостол Петр. Ты не сможешь превзойти любовью ко Господу так сильно Его любящего, чтобы и желать умереть за Него. Но так как он высказался с высокоумием, сказав: «Если и все соблазнятся о Тебе, то я никогда не соблазнюсь» (Мф.26:33), он был предан человеческой трусости и впал в отречение, умудряемый ошибкою ко благочестию и научаемый щадить немощных, познавать свою собственную немощь и ясно сознавать, что как, утопая в пучине, он был удержан десницей Христовой, так и в водовороте соблазна он чуть не погиб от неверия, но был сохранен силой Христовой, Который и предсказал ему будущее, говоря: «Симон, Симон вот, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу. Но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты, некогда обратившись, утверди братьев твоих» (Лк.22:31–32). И Петр, избалованный таким образом, стал с основанием опасаться, наставляемый отвергать дерзость и щадить немощных»⁹⁸¹. Св. Василий признает великую любовь апостола Петра ко Христу, хотя и сравнивает ее не с любовью других апостолов, а с любовью каждого из нас. Вместе с тем он подчеркивает его человеческие немощи и показывает, что его любовь и верность Христу были исключительно даром благодати. Слова Христовы к апостолу Петру он понимает как пророчество о его падении и восстановлении в апостольском достоинстве после покаяния. Трудно сделать из всего этого определенный экклезиологический вывод. Более интересным в этом отношении представляется нам место из его «Монашеских правил», где св. Василии настаивает на обязанности настоятелей монастырей давать отчет о своей деятельности по возвращении из поездок. В качестве примера он указывает на крещение сотника Корнилия: «Петр по возвращении в Иерусалим дает отчет о своем общении с язычниками тем, кто там находился»⁹⁸². По мысли св. Василия, апостол Петр должен был отдавать отчет другим апостолам.

Преемники апостолов – епископы. Св. Василий часто говорит о значении епископата в церковном Телѣ. Пастыри – как бы бараны, идущие перед стадом, наставляющие, ведущие его на пажити и защищающие⁹⁸³. Народ христианский должен видеть в них своих отцов, и все вместе, духовенство и народ, должны иметь одну душу: «Поэтому мы молимся день и ночь, – пишет св. Василий, – Царю веков сохранить народ в полноте веры, сохранить же для Него и духовенство как неповрежденную главу, находящуюся на высоте и подающую свою помощь нижележащим членам тела. Ибо когда глаза действуют сообразно со своим назначением, искусной бывает и работа рук, беспрекословны и движения ног, и ни одна часть тела не лишена подобающего попечения»⁹⁸⁴. Епископ – отец народа, соединенный с ним узами любви и сыновнего уважения: «Вот почему, – продолжает св. Василий Великий, – просим вас то, что вы делаете и будете делать, держаться друг друга; вас, которым доверено попечение о душах, поддерживать каждого в отдельности и согревать как чадо возлюбленных; а народу сохранять подобающую вам, отцам, честь и уважение, чтобы в благообразии церковном сохранялась бы ваша сила и твердость веры во Христа, имя же Божье прославлялось, преумножалось бы и возрастало благо любви»⁹⁸⁵. Церковь и епископ тесно связаны друг с другом: «Я одобряю, – пишет св. Василий духовенству Колонии, – пламенность вашего расположения к вашему пастырю. Ибо как нестерпимо отцелюбивому ребенку лишение доброго отца, так невыносимо для Церкви Христовой удаление Пастыря и Учителя»⁹⁸⁶. Епископ – ангел возглавляемой им церкви: «Вас огорчает, – пишет св. Василий священникам никопольским, изгнанным из церквей вместе со своим епископом, – что вы были выброшены из стен (церковных), но вы водворитесь под кровом Бога Небесного, и Ангел, назирающий на вашу церковь (ὁ τῆς Ἐκκλησίας ἑφορός), удалился вместе с вами»⁹⁸⁷. Сам Господь дарует добрых пастырей тем, кто искренне просит об этом. «Ваше дело просить о нем, сохраняя ваши души чистыми от всякой склонности к спорам и любви к первенству, – напоминает св. Василий церкви Неокесарийской, – а дело Господа указать его,

Господа, Который, начиная с великого покровителя вашей церкви Григория... всегда (давал вам пастырей), сочетая их, как один драгоценный камень к другому, даруя чудесную красоту вашей церкви. Так что не следует отчаиваться о их преемниках. Ибо знает Господь Своих и выведет посреди вас того, которого вы, быть может, и не ожидали»⁹⁸⁸. «Восстаньте для необходимой заботы о Церкви, – призывает он церковь Парнасскую, – чтобы Бог Святой позаботился о Своем стаде и подал бы вам пастыря по Своей воле, пасущего вас с искусством»⁹⁸⁹. Такой епископ, испрошенный народом, дарованный Богом, становится настоящим кормчим церковного корабля: «Итак, мужайся и укрепляйся, иди впереди народа, доверенного твоей деснице Всевышним, – пишет св. Василий св. Амфилохию, епископу Иконийскому, – и как мудрый кормчий, возвысившись волею над всякой бурей, воздвигаемой еретическими ветрами, сохраняй корабль непотопляемым солеными и горькими волнами злословия в ожидании тишины, которую сотворит Господь, когда найдется голос, достойный воздвигнуть Его на запрещение волнения морского»⁹⁹⁰.

Должность и достоинство епископское св. Василий мыслит не как независимое или отдельное от совокупности церковной, но в сношении и общении с собратьями по епископству. «Прошу тебя, – пишет он епископу Атарвийскому, – выброси из души твоей мысль, что ты не нуждаешься в общении с кем-нибудь другим. Несвойственно человеку, путем любви и исполняющему закон Христов, отрезать себя от общения с братьями»⁹⁹¹. Можно даже сказать, что для св. Василия общение с другими епископами – признак Православия, а разрыв его – разрыв с Церковью⁹⁹². Здесь возникает вопрос о лжеепископах. Это прежде всего оппортунисты, меняющие свои верования вместе с обстоятельствами, креатуры гражданских властей. «Только не будьте обманутыми их лживыми словами, – пишет св. Василий священникам никопольским, – возвещающим правоту веры, ибо таковые христопродавцы, а не христиане, всегда предпочитают полезное для них в этой жизни, согласной с истиной. Когда же они думают, что обрели эту пустую власть, они становятся на сторону врагов Христа; когда же увидят, что

народ возмущается против них, они снова притворяются православными. Я не признаю епископом и не причислю к иереям Христовым того, кто мирскими руками был выдвинут на властвование для разрушения веры»⁹⁹³. Но особенно это еретики. «Мы оплакиваем не разрушение земных построек, – обращается св. Василий к папе Дамасу, – но захват церковей. Не рабство телесное, но пленение душ, производимое ежедневно... защитниками ересей»⁹⁹⁴. Ересь – это гниение Церкви. «Отвратительная манихейская ересь, назвав которую гниением церковей, мы не уклонимся от должного»⁹⁹⁵. Правда, дело здесь идет о крайней ереси, выходящей за рамки христианства. Еретики стремятся нарушить тишину церковную: «Если море прекрасно и похвально перед Богом, – говорит св. Василий верующим церкви Кесарийской, – то насколько прекраснее собрание этой церкви, в которой, подобно шуму некой волны, раздаётся согласный голос мужчин, женщин и детей, возносимый к Богу в наших молениях. А глубокая тишина сохраняет ее без волнения от еретических учений»⁹⁹⁶. Ересь он уподобляет плевелам: «Образ подделывающих учение Господа и не подлинно научившихся слову, но развращенных учением лукавого, смешивающихся со здоровым Телом Церкви, чтобы незаметно внушить свои вредные заблуждения простым людям»⁹⁹⁷. С нравственной точки зрения еретики ведут часто добрую жизнь и могут даже служить примером для православных: «Часто необходимо нам преумножать в себе силу к добру даже от чуждых вере. Ибо если ты увидишь язычника или кого-нибудь оторванного от Церкви из-за какой-нибудь ухищренной ереси, но заботящегося о целомудренной жизни и о всем другом нравственном благочинии, напрягай более твоё рвение, чтобы стать подобным плодоносной смоковнице, которая в присутствии диких смоковниц собирает свои силы и, удерживая истечение своего сока, с большим тщанием питает свой плод»⁹⁹⁸.

Но долг Церкви – бороться против ересей, и чтобы преуспеть, христиане должны быть едиными. «Знай же, – пишет св. Василий епископу Атарвийскому, – что если мы не предпримем за церкви ту же борьбу, какую ведут противники

здорового учения с целью их разрушения и полного исчезновения, то ничто не будет препятствовать уничтожению истины, опрокинутой врагами, а мы в известной мере не избежим осуждения за то, что не показали, со всяким тщанием и ревностью, в согласии друг с другом и в единодушии по Богу, возможной заботы об единении Церквей»⁹⁹⁹. Необходимо, хотя иногда и болезненно, отделяться от еретиков во имя истины. «Вам, врачам, – пишет св. Василий врачу Евстафию, – нежелательно жечь больного или заставлять его страдать каким-нибудь другим образом, но вы на это соглашаетесь, следуя за требованиями болезни. Мореплаватели также не добровольно выбрасывают груз, но, чтобы избежать кораблекрушения, переносят выброску груза, предпочитая жизнь в бедности смерти. Поэтому и ты мысли, что и мы болезненно и со многими рыданиями переносим разделение с отделившимися от нас, переносим, однако, потому, что для любящих истину ничто не предпочтительнее Бога и надежды на Него»¹⁰⁰⁰. Поэтому нельзя относиться безразлично к евхаристическому общению с еретиками. «Мы вас просим, – говорит св. Василий, – воздерживаться от (литургического) общения (κοινωνίας) с еретиками, зная, что безразличие в такого рода вещах лишает нас нашего дерзновения перед Христом»¹⁰⁰¹. Порывая такое общение, православные мешают им распространять болезнь. Принимать еретиков в Церковь нужно с согласия всей Церкви. «Соблаговолите послать нам, – пишет св. Василий изгнанным епископам Египта, – предложения, на основании которых вы приняли последователей Маркелла... вы не должны были оставить одним себе столь важного дела, но следовало бы сделать общниками и согласными с восстановлением (последователей Маркелла) в Церкви (епископов) как Запада, так и на Востоке»¹⁰⁰². Во всяком случае, еретики должны отказываться от своих заблуждений, прежде чем их примут в Церковь. Этого требует ее единство: «Так как [Маркелл] вышел из Церкви из-за его нечестивых догматов, необходимо, чтобы его последователи анафематствовали его ересь и таким путем были бы допущены к общению, чтобы, соединяемые с нами через наше посредство, были бы приняты всем братством»¹⁰⁰³.

Для св. Василия была существенная разница между Церковью и ересью, так что следует говорить не о воссоединении с еретиками, но об их возвращении в единую Церковь. Он пишет епископу Петру Александрийскому: «Нас не смогут укорять за то, что мы присоединились к последователям Маркелла, наоборот, они стали членами Тела церковного, так что злостное порицание, созданное ересью, исчезло благодаря нашему принятию их, и нам не приходится стыдиться, как если бы мы присоединились к ним»¹⁰⁰⁴.

Однако разрыв церковного общения оправдан только, когда дело идет о существенных вопросах христианской веры, основных для нашего спасения. Разделения по причинам, не относящимся непосредственно к вере, очень дурны. Эта установка св. Василия миролюбивая, всецело вдохновляемая заботой о христианском единстве, но твердая, когда дело идет о существенном воздержании христианского благовествования, очень для него характерна. «Вот что является, несомненно, наиболее вызывающим сожаление, это то, что, видимо, здоровая часть разделилась сама на себя, – пишет св. Василий италийским и галльским епископам. И продолжает: – У нас, вдобавок к открытой против нас войне еретиков, возникшая еще со стороны наших как будто бы единомышленников война довела церкви до последней слабости»¹⁰⁰⁵. Православием часто оправдывают враждебность, источники которой не имеют ничего общего с богословием. «Некоторыми, – говорит он в том же письме, – защита якобы Православия придумана как оружие для войны друг с другом. Прикрывая свою личную вражду, они притворяются, что враждуют из-за благочестия»¹⁰⁰⁶. Хорошо известно, как далеко заходил св. Василий Великий на пути «догматической икономии», стремясь к христианскому единству и церковному благу. Чтобы объединить все силы против арианства, он избегал лично называть Святого Духа Богом и требовал от других не открытого исповедания Его божества, а только безусловного принятия Никейской веры и анафематствования тех, кто утверждал, что Дух Святой тварен¹⁰⁰⁷.

Эту осторожную позицию резко критиковали некоторые современники. Однако его разрыв с Евстафием Севастийским, не решившимся принять этот догматический минимум, ясно показывает, что для св. Василия существовал точный предел в этой богословской икономии, который он никогда не переступал во имя мира и единства Церкви, хотя и желал их всей душой. Он пишет св. Афанасию Александрийскому: «Мы должны стремиться все считать второстепенным сравнительно с миром»¹⁰⁰⁸. Или в другом месте: «Что более сладко для слышания, чем имя мира? И что более свойственно священным лицам или более угодно Господу, чем совещаться о таких предметах?»¹⁰⁰⁹ Св. Василий увещевает епископов работать для единства и мира церковного: «Как велико благо мира, какая необходимость говорить об этом сынам мира? Но так как эта великая и чудная и желанная всем любящим Господа вещь подвергается отныне опасности превратиться в одно лишь имя, так как из-за умножения беззакония у многих остыла любовь (ср. Мф.24:12), то я думаю, что у подлинно и истинно служащих Господу должно быть одно старание – это вернуть к единству Церкви разделившихся друг с другом многообразно и на много частей»¹⁰¹⁰. Он продолжает: «В самом деле, ничто так не свойственно христианину, как творить мир; поэтому и Господь обещал нам за это величайшую награду»¹⁰¹¹. Св. Василий часто возвращается в письмах к теме о единстве Церкви и путях, ведущих к нему. «Состояние Церкви, – пишет он, – всецело уподобилось... старой одежде, легко раздираемой по любому предлогу и неспособной снова вернуться к первоначальной крепости... Соединение могло бы произойти, если бы мы захотели быть снисходительными к самым слабым в том, где нет никакого вреда для душ»¹⁰¹².

И продолжает: «Итак, не будем требовать ничего большего, но предложим желающим соединиться с нами братьям Никейскую веру; а если они с нею согласятся, мы попросим их допустить, что не должно называть Святого Духа тварью и не иметь общение с теми, кто это говорит. Сверх же этого, прошу у вас, ничто не должно быть требуемо нами. Ибо я убежден, что при более долгом взаимном общении и при совместных

обсуждениях, лишенных духа спорливости, если и что другое должно будет прибавленным для ясности, Господь подаст это, во всем содействующий тем, кто любит Его»¹⁰¹³.

Этот текст очень важен. Твердо настаивая на необходимости догматического соглашения по основным вопросам, св. Василий допускает, что другие вопросы, менее важные, может быть, но все же богословские, можно разрешить после воссоединения при помощи «совместных обсуждений без духа спорливости (τῇ ἀφιλονείκῳ συγυμνασίᾳ), причем само время и факт объединения этому (τῇ χρονικτέρᾳ συνδιαγυγῇ) помогут.

Как мы видим, отношение св. Василия к христианским разделениям своего времени определяется главным образом богословскими и духовными причинами, а также соображениями о благе Церкви, прежде всего – о ее мире и единстве. Он не теряет из виду этих соображений в 188-м письме к Амфилохию Иконийскому, но здесь скорее становится на юридическую и каноническую почву, различая среди церковных разделений ереси, расколы и незаконные сходы (παράσυναγωγαί). Св. Василий рассматривает вопрос о действительности крещения отделившихся от Церкви (катары и другие). «Древние считали, что нужно принимать такое крещение, которое ни в чем не уклоняется от веры. Поэтому они называли одни уклонения ересями, другие – расколами, другие – незаконными сходами. К ересям принадлежат совершенно оторвавшиеся и отчужденные по самой вере; к расколам – отделившиеся от других по каким-нибудь церковным причинам и вопросам, способным быть излеченными; к незаконным сходам – собрания, устраиваемые непослушными пресвитерами или епископами и невоспитанными людьми. Например, если бы кто-нибудь, изблеченный в проступке, был запрещен в служении и не подчинился правилам, но стал бы для себя притязать на председательство и служение и ушли бы вместе с ним некоторые, оставив Кафолическую Церковь, то это было бы незаконным сходом. А раскол – это иметь относительно покаяния мнения, отличные от мнения церковных людей. Пример ересей – манихеи, валентиниане, маркиониты и эти

самые пепузиане, ибо здесь сразу же разница относительно самой веры в Бога»¹⁰¹⁴. Интересно, что он приводит здесь как пример ереси самые крайние секты, выходящие из рамок христианской веры. Среди них он упоминает арианство. Отметим также, что в этом документе канонического характера встречается выражение «Кафолическая Церковь» (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία), весьма редкое, может быть – даже единственное в его писаниях, если не считать отсылок к анафематствованиям Никейского Собора – «анафематствует Кафолическая и Апостольская Церковь»¹⁰¹⁵. Св. Василий всегда говорит «Церковь», без всяких прибавлений.

Утверждая, что все эти сообщества покинули Кафолическую Церковь, св. Василий все же признает, что раскольники в известном смысле принадлежат ей, так что раскол скорее внутрицерковное разделение. Отсюда вытекает иное отношение к их таинствам: «Поэтому было признано правильным первоначальными (отцами) совершенно отвергать (крещение) еретиков, а (крещение) отколовшихся, как еще происходящих из Церкви, принимать»¹⁰¹⁶. По отношению к лицам из незаконных соборщ св. Василий идет дальше: их можно принимать в Церковь в сущем сане. «А тех, – пишет он там же, – которые состоят в незаконных соборщах, не правленных достойным покаянием и обращением, вновь соединять с Церковью, так что часто лиц в (священном) сане, ушедших вместе с непокорными, после того как они покаются, принимают в том же сане»¹⁰¹⁷.

Все же можно сказать, что общее его отношение к раскольничьим рукоположениям отрицательно, хотя, может быть, и несколько смягчено по соображениям церковной пользы. Св. Василий с трудом признает действительность раскольничьего священства, а потому сомневается в крещении, совершаемом отделившимися от Церкви священниками. «Начало их отделения, – утверждает он, – произошло путем раскола. У отступивших от Церкви не было уже передачи благодати из-за перерыва преемства. Ибо первые удалившиеся имели рукоположения от отцов и через возложение их рук имели духовное дарование, но оторвавшиеся, став мирянами,

не имели власти ни крестить, ни рукополагать, не будучи уже в состоянии подавать другим благодать Духа Святого, от которого они сами отпали. Поэтому (древние отцы) повелели вновь очищать истинным крещением церковным приходящих к Церкви от них, как крещенных мирянами. Но так как некоторым из (церквей) Азии было угодно, ради пользы многих (οἰκονομίας ἔνεκα τῶν πολλῶν), принимать их крещение, то да будет оно принято»¹⁰¹⁸. И немного дальше: «Я считаю, следовательно, что, так как относительно их у меня нет по преданию никакого установления, нам следует принимать их крещение; и если кто из них его получил, крестить, когда он вступает в Церковь. Но если это препятствует общей пользе (τῇ καθόλου οἰκονομίᾳ), то нужно прибегать к обычаю (то есть не повторять крещения) и следовать за отцами, действовавшими здесь “по икономии”»¹⁰¹⁹.

Надо сказать, что утверждения св. Василия, касающиеся таинств, совершаемых вне Церкви, неясны и даже противоречивы. Это можно объяснить тем, что они обусловлены тремя факторами, не так уж легко согласуемыми между собою: богословскими соображениями, обычаями древних и «икономией», то есть заботой о благе душ и Церкви. Богословские аргументы с неумолимой логикой говорили, что всякое лицо, отделившееся от Церкви, теряет дар благодати, прерывает преемство и не может дать другому то, чем само не обладает. Следовательно, таинства вне Церкви недействительны. Но кто на самом деле отделился от Церкви? Конечно еретики. Что же до раскольников, св. Василий, как мы видели, приводит мнения древних, согласно которым они еще как-то принадлежат Церкви, и потому их крещение надо признать. Древние обычаи, впрочем весьма различные в разных Поместных церквах, говорят здесь в пользу «икономии». Св. Василий вроде бы сторонник строгости, но по соображениям «икономии» не отвергает обычаев древних. Что же касается рукоположений, вопрос о них возникает только тогда, когда речь идет о лицах, принадлежащих к незаконным сборищам. Св. Василий как будто говорит, что они сохраняют свое священническое достоинство (ведь они вновь его получают,

когда возвращаются в Церковь), но пока они остаются в этих сборищах, они подобны мирянам и не могут никого рукополагать. Все это не совсем ясно. Несомненно одно: для св. Василия Церковь – единственная сокровищница сакраментальной благодати, источник которой апостольское преемство. Как бы то ни было, она не обязана увязывать свой образ действий с образом действий раскольников. Если они признают наши таинства, это не значит, что мы должны признавать их таинства, ибо нет никакого сравнения между Церковью и расколом. «Если они [энкратиты], – пишет св. Василий, – сохраняют наше крещение, это не должно нас трогать, ибо мы не обязаны отплачивать им за их вежливость, но исполнять в точности каноны»¹⁰²⁰.

Как мы уже видели, единство было для св. Василия существенным признаком Церкви. Это единство можно понять прежде всего как единственность – есть только одна истинная Церковь Господня. «Существует только один святой двор Божий, где следует поклоняться Богу, и этот двор – Церковь», – говорит св. Василий в уже цитированном нами тексте. Это и единство Церкви, простирающейся по всей вселенной, выявляемое Поместными церквами: «Один народ – все надеющиеся на Христа, и одна Церковь – все принадлежащие Христу, хотя она именуется по различным местностям»¹⁰²¹. Единство Вселенской Церкви выражается в единстве веры и таинств, и во времени, и в пространстве. «Вера у нас, – пишет св. Василий, – не одна – в Селевкии, другая – в Константинополе, другая – в Зиле и в Лампсаке и еще другая – в Риме, так же, как и теперь проповедуемая не отлична от предыдущих, но одна и та же. Как мы приняли от Господа, так крещаемся; так веруем, как крещаемся; как веруем, так и славословим»¹⁰²². И продолжает: «Пребывайте в вере, оглянитесь кругом во вселенную, и вы увидите, что это большое место маленькое, а вся остальная Церковь, от края и до края (вселенной) принявшая Евангелие, держится этого здорового и неизвращенного учения»¹⁰²³.

Тем не менее ни географическую всемирность, ни множество членов нельзя считать признаками истинной Церкви.

Истинные христиане малочисленны, их часто преследуют. «В вас, – пишет св. Василий монахам, преследуемым арианами, – должен быть спасенным остаток благочестия, который пришедший Господь найдет на земле (ср. [Лк.18:8](#)). А если епископы были прогнаны из церквей, это не должно вас колебать; если предатели возникли среди самих клириков, даже это не должно потрясать ваше доверие к Богу. Ибо спасают не имена, но намерения и истинная любовь к Создавшему нас... Не множество спасается, но избранные Божьи. Так что никогда да не устрасит вас народное множество, носимое туда и сюда ветрами, как вода морская. Если даже один только спасется, как Лот в Содоме, он должен пребывать в правильном суждении, имея неподвижную надежду на Христа, ибо не оставит Господь преподобных Своих» (см. письмо 257, 2).

После веры епископат для св. Василия – самое заметное выражение единства Церкви. Епископы могут, конечно, впадать в заблуждения и даже изменять Православию, но в своей целостности они выражают веру Церкви. Вот почему общение с епископатом – признак принадлежности к ней. В своем письме к жителям Неокесарии, заметив, что «было бы справедливее судить вас не на основании одного или другого из не ходящих по прямому пути к истине, но по множеству епископов, соединенных с нами по всей вселенной благодатью Господней»¹⁰²⁴, св. Василий упоминает некоторых, принадлежащих к совершенно разным областям, и прибавляет: «Все они посылают нам письма и, в свою очередь, получают от нас. Из тех, которые посылаются нам, вы можете узнать, а из тех, которые мы отсюда посылаем им в ответ, вы можете научиться, что мы все единокорны и единомысленны. Так что убегающий от общения с нами – да не останется это скрытым от вашей совести! – отрывает себя от всей Церкви»¹⁰²⁵. Отметим, что обмен письмами между епископами для св. Василия – знак их единения в вере, а тем более – соборы епископов, созванные в духе согласия и истины. Их решения вдохновляются Святым Духом. Таков, для примера, Никейский Собор. Вы должны знать, пишет св. Василий, «что 318 отцов, собравшихся в духе неспорливости, проговорили там не без

действия Святого Духа» (см. письмо 114). Как осторожно он выражается. Однако у него нельзя найти развитого богословского учения о Соборах. Он признает Никейский Собор и формулированную на нем веру. Это единственный авторитетный для него Собор. Обыкновенно же он ссылается на епископат в целом и на его общую веру. Однако только от общего Собора, где представлено большинство епископов Востока и Запада, он ожидал окончательного разрешения и исцеления всех разделений и уклонений в вере, от которых страдала Церковь. Он делал все от него зависящее, чтобы такой Собор созвали, и как можно скорее. Мы это увидим, когда будем говорить об его отношениях с Римом. Среди епископата, представляющего в своей цельности Церковь и управляющего ею, он выделяет все же некоторые епископские кафедры и некоторых людей, как имеющих особое влияние и нравственный авторитет в жизни Вселенской Церкви. Прежде всего нужно указать на Александрию и на ее архиепископа св. Афанасия Великого. Св. Василий непрестанно говорит о любви и уважении к престарелому архиепископу. Св. Афанасий получил от Бога попечение не только о своей епархии, но и о всей Церкви: «Большинству других епископов достаточно смотреть каждому за тем, что его касается, тебе же этого недостаточно, но твое попечение о всех церквях столь же велико, как и о твоей собственной, доверенной тебе общим Владыкой»¹⁰²⁶. Св. Афанасий – вершина, господствующая над всеми. «Мы подумали, – пишет ему св. Василий, – дать самое подходящее начало делам, если мы прибегнем к твоему совершенству как к вершине всех и будем пользоваться тобою как советником и вождем в делах»¹⁰²⁷. «Мы считаем подобающим, – пишет он в другом письме, – чтобы в заботе о церквях самая большая часть падала бы на твою мудрость»¹⁰²⁸. И еще: «Чем более преумножаются болезни церквей, тем более все мы обращаемся к твоему совершенству, убежденные, что в бедах нам остается одно утешение – твое предстательство»¹⁰²⁹.

Как мы видим, св. Василий был уверен, что его убеждение разделяют все. Св. Афанасий – «врач недугов церковных, сбереженный для нас нашим Господом»¹⁰³⁰. Он «наш

честнейший отец и епископ»¹⁰³¹. Он кормчий, с помощью Божьей управляющий церковным кораблем. «Кто кормчий, способный править в таких обстоятельствах? – спрашивает св. Василий. – Кто настолько заслуживает доверия, чтобы восставить Господа запретить ветру и морю? Кто другой, как не тот, кто с детского возраста подвизался в подвигах благочестия?»¹⁰³² Отношение к св. Афанасию для него – критерий православия. «Ревностная преданность блаженнейшему Афанасию, – пишет св. Василий иеромонаху Асхолию, – является самым ясным показателем здравых убеждений в самых важных вопросах»¹⁰³³. Несомненно, центральное место, признаваемое за св. Афанасием, больше объясняется уважением и любовью к этому борцу за Православие, нежели тем, что тот занимал Александрийскую епископскую кафедру. Тем не менее важность этой кафедры увеличивала его авторитет и влияние. Это видно из того, что св. Василий признавал тот же долг заботы о церквях за его преемником Петром Александрийским, которого совсем не ценил. «Ты хорошо и как свойственно духовному брату, – пишет св. Василий, – наученному истинной любви от Господа, упрекнул меня за то, что мы тебе не делаем известным все, что происходит здесь, малое и великое. В самом деле, тебе подлежит заботиться о наших делах, а нам доносить любви твоей о наших»¹⁰³⁴.

Он почти признает, что архиепископ Александрийский должен интересоваться делами церкви Кесарийской, а архиепископ Кесарийский – извещать о них Александрию. Дело, однако, идет не о юридическом обязательстве, но о выражении братской любви. Архиепископ Александрийский был единственным иерархом, которого св. Василий именует папой. «Блаженнейший папа Афанасий», – пишет он в одном из писем¹⁰³⁵.

Другой кафедрой первостепенной важности была для него кафедра Антиохийская. Конечно, можно объяснить тем, что ее занимал его друг, св. Мелетий. Но было скорее наоборот: св. Василий так настаивал на том, чтобы св. Мелетия оставили в Антиохии, потому что эта кафедра занимала очень важное

положение в Церкви. Для него она была главой, от которой зависит здоровье всего тела. «Ты должен, – пишет он св. Афанасию, – по примеру мудрейших из врачей, начать с заботы о самых жизненно необходимых членах, это ты сам знаешь лучше всякого другого. Но что может быть жизненно более важным для церквей во вселенной, чем Антиохия? Если бы ей случилось возвратиться к единомыслию, ничто не препятствовало бы ей, как выздоровевшей голове (κεφαλήν), передать здоровье всему телу»¹⁰³⁶. Св. Василий замечает, что церковь Антиохийская «подвергается особенной опасности стать целью козней врага, злопамятствующего ей за то, что ее (чадам) впервые было дано имя христиан» (см. Деян.11:26)¹⁰³⁷. Апостольское происхождение Антиохийской кафедры имело значение для св. Василия, но не предохраняло ее от опасностей. Можно привести еще много свидетельств о значении, приписываемом тому или иному епископскому престолу (например, Неокесарии, поскольку преемство ее епископов восходит к св. Григорию Чудотворцу)¹⁰³⁸; но посмотрим, как относился св. Василий к западным епископам, и в частности к епископу Римскому¹⁰³⁹.

Не входя в исторические подробности, мы можем сказать, что общее отношение св. Василия к Западу определялось его обостренным сознанием единства Церкви. В то же время, хорошо зная по опыту положение на Востоке, он очень сомневался, чтобы Восточные церкви, раздираемые тогда арианской ересью и расколами и угнетаемые императорской властью, враждебной Православию, могли своими собственными силами победить ереси и восстановить свое единство. Он считал, что Западные церкви, объединенные между собою и сохранившиеся от ересей, могли помочь Восточным церквам. Св. Василий пламенно желал такой братской помощи и делал все от него зависящее, чтобы ее добиться, не жертвуя, однако, верою, которую он исповедывал, канонической правдою и преданиями христианского Востока.

«Я сам давно знаю, – пишет он св. Афанасию, – по насущному мне скромному пониманию вещей, и я понял, что для наших церквей существует только один путь им помочь, а

именно – единодушие западных епископов. Если бы они только захотели воспринять ту же ревность, которую они проявили по поводу одного или двух, обличенных на Западе в злословии, по отношению и к живущим в наших местностях, может быть, и получилась бы какая-нибудь общая польза, так как властители устремились бы за множеством внушающих доверие, а народ повсюду последовал бы за ними без возражения»¹⁰⁴⁰. Он умоляет: «Пошли несколько человек от находящейся под твоим управлением святой церкви мужей, сильных во здравом учении, к епископам на Западе, поведай им объяввшие нас несчастья, подскажи им способ заступиться за нас»¹⁰⁴¹. Как мы видим, св. Василий всегда обращается к епископам Запада, их множество, единство в вере и ревность о ней производят на него впечатление. Западную помощь, впрочем, он мыслил как уплату долга, потому что вера христианская родилась на Востоке и отсюда распространилась на Запад. «Необходимо, – пишет он епископу Иллирийскому Валериану, – чтобы вера на Востоке была обновлена вами и чтобы вы своевременно возвратили ему те блага, которые вы от него получили»¹⁰⁴².

Св. Василию представлялось очень важным, чтобы много западных епископов участвовало в Соборе. «Необходимо присутствие большего числа братьев, – пишет он итальяским и галльским епископам, – чтобы прибывшие пополнили состав Собора, дабы не только от достоинства пославших их, но и от собственной численности они были бы достойны доверия в деле исправления»¹⁰⁴³. Св. Василий ожидал спасения веры от Вселенского Собора, где участвуют все или почти все западные епископы. Такое массовое участие представлялось ему особенно важным, ведь они прибыли издалека, их нелегко подозревать в пристрастии. «Наше слово, – обращается св. Василий к западным епископам, – кажется подозрительным для многих, как будто бы мы из-за каких-нибудь личных соперничеств заняли по отношению к ним позицию, основанную на мелочных чувствах. Вы же насколько далеко от нас отстоите, настолько более вы будете считаться достойными доверия в народе... Если же и вы в вашем множестве совместно вынесете то же решение, ясно, что множество постановивших сделает

бесспорным принятием всеми постановления»¹⁰⁴⁴. И снова массовое участие западных епископов должно было, по мнению св. Василия, обеспечить торжество Православия.

Многочисленные письма, в которых он умоляет о помощи, адресованы или западным епископам вообще, или западным епископам определенных областей, скажем – Италии или Галлии, или некоторым западным епископам лично, скажем – Амвросию Медиоланскому или Валериану Иллирийскому, или, наконец, некоторым восточным иерархам, например – св. Афанасию, которые могли оказать влияние на западных. Во всей переписке есть только одно письмо, 70-е, написанное в 371 году, в котором он обращается непосредственно к Римскому епископу папе Дамасу; впрочем, тот не ответил. Это побуждает нас рассмотреть отношение св. Василия к Римской епископской кафедре и к римскому примату вообще.

Отметим прежде всего, что места из его творений, где он говорит об апостоле Петре, что бы они ни значили, не так уж помогут правильно понять его отношение к Риму. В его писаниях нельзя найти какого-либо соотношения между апостолом Петром и римскими епископами. Он не говорит о Риме как кафедре св. апостола Петра или о епископах как его преемниках. Св. Василий не употребляет выражения «апостольская кафедра» для обозначения Римской епископии и слова «папа» для епископа Римского. Этот титул он применяет только к архиепископу Александрийскому. Отношения с Римом занимают, однако, значительное место в его переписке, хотя, как мы знаем, он всего один раз писал лично папе Дамасу. В этом письме, братском, достойном и почтительном, св. Василий просит папу возобновить древние узы любви, соединявшие некогда Восток и Запад, и помочь Восточным церквам в их теперешних трудностях. «Обновлять установления древней любви, – пишет он, – и возводить снова к прежнему расцвету мир отцов, этот небесный и спасительный дар Христов, завядший от времени, для нас необходимо и полезно; приятным же, прекрасно знаю, покажется это и твоему христолюбивому расположению. Что, в самом деле, могло быть более отрадным, чем видеть тех, кто разделен таким множеством стран,

связанными единством, содеянным любовью, во единое согласие членов в Теле Христовом?»¹⁰⁴⁵ Св. Василий настаивает, что взаимная помощь церквей – древний всемирный обычай, но особенно она свойственна церкви Римской. «Во всяком случае, – пишет он, – мы не ищем чего-нибудь нового, но обычного и для других древних блаженных отцов, и боголюбивых мужей, и особенно для вас»¹⁰⁴⁶. Приведя исторические примеры римской помощи церквям Востока (письма с утешениями и деньги для церкви Кесарийской во время одного из нашествий варваров), св. Василий заканчивает свое письмо трогательным призывом: «А между тем наши дела находятся сейчас в более тяжелом и печальном положении и нуждаются в большей заботе. Ведь мы оплакиваем не разрушение земных построек, но захват церквей; мы видим не рабство телесное, но пленение душ, совершаемое ежедневно поборниками ересей. Так что, если вы не восстанете уже сейчас нам на помощь, немного после вы уже не найдете, кому бы протянуть руку, так как все подпадут под владычество ереси»¹⁰⁴⁷. Как видим, св. Василий считал помощь Рима необходимой, чтобы спасти Восточные церкви от ереси. Все исторические примеры, приводимые им, показывают, что он понимал ее скорее как братскую поддержку, внушенную любовью, чем как церковное вмешательство, основанное на праве. К тому же этот долг братской помощи, хотя и особенно свойствен Римской церкви, по его убеждению, – общая черта всех церквей. Во всяком случае, он обращается к епископу Римскому как к собрату, а не как к вождю. Никогда не упоминает он ни об особенных прерогативах Римской кафедры, ни о специальном положении ее епископа. А между тем эти римские притязания уже были известны на Востоке. Через епископа Римского св. Василий обращается на самом деле ко всему Западу. Может быть, поэтому папа Дамас ему никогда не отвечал¹⁰⁴⁸.

В 69-м письме св. Афанасию Александрийскому св. Василий говорит с большими подробностями о власти Римских епископов. Дело снова идет о том, чтобы поскорее послать на Восток западную епископскую делегацию для поддержки

Православия и канонического порядка. «Нам показалось соответствующим (обстоятельствам), – пишет св. Василий, – написать письмо епископу Римскому, чтобы он рассмотрел наши дела и высказал свое мнение (γνώμην), дабы так трудно¹⁰⁴⁹ послать кого-нибудь из тамошних на основании общего и соборного решения, он сам проявил бы власть в этом деле (αὐθεντήσαι περὶ τὸ πρᾶγμα), выбрав мужей, способных перенести труды путешествия, способных также своею кротостью и твердостью нрава вразумить совратившихся среди нас»¹⁰⁵⁰. Как видно, св. Василий считал, что было бы нормальной, если бы делегацию западных епископов избрал западный собор, но поскольку его трудно быстро собрать, а дела не ждут, Римский епископ мог бы решить это сам и выбрать делегатов своею властью. Св. Василий признавал за Римским епископом особую власть и авторитет по отношению к своим епископам, очевидно – на Западе, так как речь шла о том, чтобы заменить западный собор и послать западную делегацию. Св. Василий не дает никакого богословского основания особой власти Римского епископа на Западе. Можно предположить, что для него это – исторический факт. Естественно, западные епископы должны были принять деятельное участие в работе общего Собора на Востоке, хотя их авторитет на этом Соборе как будто бы больше зависел от их личных способностей (кротость и твердость), чем от того, что они – представители Рима или Запада.

Во всяком случае, самый факт общения с Римом не имел для св. Василия решительного значения. Оно не было необходимым, чтобы принадлежать к Церкви и быть православным. Для св. Василия важно находиться в общении с епископатом в его целостности. Рим для него – только одна из церквей, весьма значительная, несомненно, но не единственная или занимающая особое место. В 251-м письме, уже цитированном нами¹⁰⁵¹, св. Василий перечисляет церкви, где провозглашается одна и та же вера, – Селевкия, Константинополь, Зила, Лампсак. Рим он ставит на пятое место и не придает ему особого значения. Позиция эта выявляется еще яснее в 214-м письме Теренцию об антиохийском расколе.

«До нашего слуха дошло, – пишет св. Василий, – что братья группировки (συντάξεις) Павлина... распространяют, как я слышу, письма с Запада, поручающие им епископство Антиохийской церкви, несправедливо же отстраняя чудеснейшего епископа истинной Церкви Божьей Мелетия»¹⁰⁵². Св. Василий объясняет это неведением мира и единения, он вместе с тем открыто говорит, как мало значения имели для него письма из Рима, когда они противоречили истине и справедливости. Он пишет: «Так как мы никого не обвиняем, а, напротив, желаем иметь любовь ко всем, особенно же к близким по вере, мы радуемся вместе с получившими письма из Рима. И если в них имеется какое-нибудь серьезное и значительное свидетельство в пользу получивших их, желаем, чтобы оно оказалось истинным, подтверждаемым самими делами. Но, конечно, мы не можем ради этого убедить себя когда-нибудь не обращать внимания на Мелетия, или забыть о находящейся под его управлением церкви, или счесть незначительными вопросы, из-за которых с самого начала произошло разделение, и считать эту разницу маленькой по отношению к целям благочестия. Лично же я только потому, что кто-то получил человеческое письмо и поэтому много о себе думает, никогда не соглашусь уступить; даже если такое письмо пришло с самих небес, но не следует основам здоровой веры, я не могу считать находящимся в общении со святыми его автора»¹⁰⁵³. Значит, для св. Василия «письма из Рима» (τὰ ἀπὸ Ῥώμης γράμματα) только «человеческие письма». Он совершенно не считает, что обязан руководствоваться ими в догматических и канонических вопросах. А главное, не римские письма делают нас согражданами святых, но здоровые основы веры.

Действия св. Василия показывают еще лучше его писаний, что Рим не был для него высшим авторитетом в вопросах вероучения или церковного строя. Он отказался подписать исповедание веры, не делающее различий между сущностью и ипостасью, присланное ему Дамасом, которое тот ставил условием своего общения со св. Василием¹⁰⁵⁴; отказался признать Павлина епископом Антиохийским и отречься от Мелетия, хотя Рим признавал Павлина и считал Мелетия

схизматиком и даже еретиком; наконец, он избегал, как мы видели, обращаться к епископу Римскому, предпочитая писать совокупности западных епископов. Все это показывает, что для св. Василия Рим не обладал неоспоримым и всемирным авторитетом.

Тем не менее отношение его к Риму не было совсем отрицательным. Он полагал, что Запад и епископ Римский в частности, в силу его особенного положения на Западе, могут быть очень полезны Восточным церквям. Их братскую помощь он считал весьма желательной, лишь бы ее осуществляли в духе смирения и понимания. Этого нельзя было сказать о папе Дамасе. Для св. Василия это «гордый и надменный человек, где-то высоко восседающий и вследствие этого неспособный слушать тех, кто, находясь внизу, говорит ему истину»¹⁰⁵⁵. В другом письме он не только обвиняет Дамаса в личной гордости и невежестве, но утверждает, что Римские епископы покровительствуют еретикам на Востоке. Он пишет, что всякая попытка войти в сношения с Дамасом бесполезна, так как «это гордый муж» (ἄυήνωρ). В самом деле, высокомерные люди, когда им угодят, становятся еще высокомернее. «Но если Господь смилуется над нами, в какой другой помощи мы будем нуждаться? А если гнев Божий будет продолжаться, какая польза от западной гордости (τῆς Δυτικῆς ὀφρούς)? Эти люди не знают истины и не терпят ее узнать, но, предрасположенные ложными подозрениями, делают то же в наше время, что делали раньше при Маркелле, враждуя с теми, кто возвещал им истину, подтверждая же своими действиями ересь. Я сам лично, помимо общецерковного письма, хотел написать их главе (τῷ κορυφαίῳ); ничего о церковных делах, разве только в виде намека, что они не знают истины о наших делах, но и не соглашаются идти путем, по которому они научились бы ей; вообще же о том, что не должно нападать на униженных испытаниями и не отождествлять достоинство с гордостью, так как один этот грех достаточен для создания вражды с Богом»¹⁰⁵⁶. В этом письме, несомненно, чувствуется горечь, испытываемая св. Василием, видевшим, как все его усилия в пользу мира и единства в Церкви терпят неудачу из-за действий

папы Дамаса. И все же оно показывает, что Римские епископы, по его мнению, могли ошибаться в догматических предметах и часто не отличали Православие от ереси. Мало того, они ей не раз покровительствовали.

Такой представляется нам в общих чертах эkkлeзиoлoгия св. Василия Великого. Многие, конечно, изменилось с того времени. Все же мы думаем, что основные положения учения св. Василия о Церкви, равно как и его жизненное отношение к церковным событиям, сохраняют все свое значение по прошествии стольких (шестнадцати!) веков. Все, о чем он пишет, исключительно актуально: борьба между истиной и лжеучениями, ереси и расколы, стремление к миру и единству и пути их достижения и, наконец и прежде всего, отношения между христианскими Востоком и Западом, между Православием и Римом. Все это мы встречаем в ежедневной христианской жизни, если только живем в ее полноте. Миротворительный и смиренный дух, различие между существенным и второстепенным в вопросах веры и церковного строя, готовность пожертвовать всем чисто человеческим ради достижения церковного мира и христианского единства, но вместе с тем твердое стояние на страже Православия и отвержение всех компромиссов в основных положениях веры и канонического строя Церкви – вот чему учит нас св. Василий Великий делом и словом.

Сноски к статье 11

Т. Налимов. Причины разделений в Церкви по воззрению святого Василия Великого

**(Речь, читанная на торжественном акте С.-
Петербургской Духовной Академии 10 февраля 1898
года)**

Последние годы XIX века, как бы в прямую противоположность первым годам его, отличаются таким всеобщим стремлением к миру и взаимному единению, таким прояснением сознания, что этот мир возможен лишь на пути религиозно-нравственного развития, а не насильственного порабощения, что выбор темой для речи на празднике восьмидесяти девятой годовщины основания нашей Академии вопроса об основной причине церковных разделений не нуждается, думаю, в особой мотивировке.

Не думаю, чтобы нуждалась в подробном объяснении и причина обращения по этому вопросу к творениям св. Василия Великого, одного из самых видных деятелей Церкви в период борьбы с арианством, в такой момент церковной жизни, когда взаимные несогласия и разделения среди христиан разрослись до такой степени, что можно было пожалеть и о прошедшей эпохе кровавых гонений, как о времени церковного мира. Есть, правда, в этом периоде более громкое имя, деятель более видный, великий святитель Александрии Афанасий. Но это был герой прежде всего – борьбы, передовой боец, могучей рукою взявший знамя Никейского Православия и продержавший его непоколебленным, как ни ничтожны оказывались иногда ряды защитников его, целые полвека, пока сплошная первоначально масса врагов его не разбилась, в тщетном искании другого подобного знамени, на разрозненные партии, тяжелым опытом бесплодной борьбы за призраки истины приходившие к сознанию, что объединение всех христиан возможно лишь вокруг поддерживаемого св. Афанасием знамени. В это-то время величайшей разрозненности христиан на Востоке и суждено было Василию Великому выступить продолжателем дела св. Афанасия. И эта разрозненность христиан, и историческое положение св. Василия – не во главе исконных защитников Никейского символа (противники которых *eo ipso*

(тем самым) были уже противниками и Православия), но во главе нового поколения православных, вышедшего, в значительной части, из среды прежних противников св. Афанасия и имевшего поэтому против себя иногда и православных ревнителей старины, – и личный характер – мудрого организатора, осторожного и в делах, и в словах своих, – ставили задачей всей деятельности св. Василия не борьбу главным образом с врагами, а выяснение действительного положения вещей и восстановление мира в Восточной Церкви. Чтобы пожать все по возможности плоды одержанной св. Афанасием победы, св. Василий должен был определить, кто из христиан восточных, разрозненных взаимными подозрениями и действительными или призрачными разногласиями, был действительно православен; должен был установить затем взаимное церковное единение между всеми этими православными и наконец объединить вокруг них и всех по возможности тех из заблуждавшихся, кто действительно только ошибался в своих воззрениях и был еще способен войти вновь в Церковь Православную и стать живым, хотя бы и немощным в первое время, членом ее¹⁰⁵⁷. К этому-то труженику мира, прежде всего церковного, восстановителю Церкви Православной на Востоке, до святителя Василия слывшем чуть не сплошь арианским, а после него давшем Вселенский Собор православных епископов, естественнее всего обратиться за разъяснением вопроса о причине разделений в Церкви.

По отношению ко времени св. Василия Великого эта причина, казалось бы, ясна до очевидности. Это – разногласие среди христиан по вопросу об основном христианском догмате о Троичности Лиц в Боге, возбужденное лжеучением Ария и доведенное до крайней степени напряжения его последователями, избравшими путь обмана и насилия для проведения в общецерковное сознание своего учения. И св. Василий Великий, конечно, считал ариан главными виновниками современных ему раздоров в Церкви, желал единодушия в вере между христианами, условием церковного общения ставил искреннее исповедание Никейского символа и осуждение тех, кто Святого Духа причислял к тварям, осуждал страсть к спорам

религиозным и пытливость излишнюю в богословских вопросах. Однако было бы поспешно и несправедливо сделать отсюда общий вывод, что он и основной причиной разделений в Церкви считал разногласие в вопросах догматических. Поспешен этот вывод был бы потому, что св. Василий знает не только ересь, но и раскол, и недозволенное схождение как различные виды самовольного отделения от Церкви, знает и отлучение от Церкви, налагаемое самой Церковью за тяжкие грехи¹⁰⁵⁸. Стало быть, не догматические только разногласия могут вести к разделению христиан, и вывод должен быть расширен: разногласие вообще, в чем бы то ни было, служит причиной разделений в Церкви. Но такой широкий вывод может означать или только то, что всякое разногласие может вести к разделению и будет, следовательно, указывать не причину уже в собственном смысле раздоров в Церкви, а лишь ближайший повод к их возникновению; или же он будет говорить, что св. Василий отрицал позволительность какого бы то ни было различия в мыслях и действиях между христианами, и окажется, конечно, несправедливым. Св. Василий, напротив, признавал не позволительность только, но неизбежность разнообразия в мнениях и весьма широко раздвигал область частных богословских мнений.

Предъявляемые им догматические условия единения представляли в таком полном смысле *minimum* требований, что дальнейшее сокращение их подвергало бы уже сомнению православие самого Василия, переводило бы его в ряды тех защитников широких неопределенных вероисповедных формул, для которых важно было только внешнее формальное единство, хотя бы под ним скрывалось непримиримое противоречие в учении. Требуя искреннего единения в вере, нельзя было поступиться более ничем, и от людей сомнительных необходимо было требовать в этих пределах полной точности даже и в словах, чтобы не стать жертвой обмана¹⁰⁵⁹. Где же не было оснований к сомнениям, св. Василий предпочитал простое изложение вероучения словами Священного Писания и намеренно устранял все технические, против ересей направленные термины, за исключением только

безусловно необходимого по обстоятельствам времени термина единосущности¹⁰⁶⁰. И горькие жалобы на страсть современников к богословским прениям, на чрезмерную пытливость в исследовании тайн религиозных, похвалы простой бесхитростной вере древних направлялись вовсе не против любознательности богословской, не против стремления к все большему и большему постижению и уяснению истины, действительная цель которого – Сам Бог, вечная Истина¹⁰⁶¹. Осуждалась горько и резко только неискренность этого стремления, совопросничество лукавое, имеющее целью не познать истину, а запутать противника в противоречии, или искание суетной славы, превозношение пред другими людьми чрез введение в круг исследования высочайших тайн, представляющихся другим непостижимыми для человека¹⁰⁶². Осуждалась затем односторонность этого стремления, совершенное забвение – в увлечении диалектикой в приложении к вероучению, что ни знание, ни даже вера, но любовь, по апостолу, выше всего и составляет главное отличительное свойство христианина¹⁰⁶³. Но наряду с этим не менее сурово, хотя и реже, по условиям времени, осуждалось и бесплодное хранение преданной отцами истины, коль скоро хранитель не прилагал заботы о дальнейшем уяснении ее для себя и других¹⁰⁶⁴. Чистосердечное же искание истины – Бога, хотя бы оно проявлялось в изучении слогов и букв, не допускалось только как неизбежное средство борьбы с еретиками, но решительно одобрялось¹⁰⁶⁵, признавалось одним из высших способов прославления Бога и, как таковое, поставлялось, конечно, в обязанность каждому христианину¹⁰⁶⁶. Да и могло ли быть иначе, когда весь мир видимый представлялся св. Василию училищем, созданным с той главным образом целью, чтобы человек чрез изучение его в целом и частях познавал своего Творца¹⁰⁶⁷; и самые трудности такого познания Бога, неясности естественного откровения считались лишь педагогическим средством сделать более ценным познание, приобретенное нелегким личным трудом¹⁰⁶⁸. Припомним еще, что человек, по св. Василию, предназначен к непрерывному совершенствованию, что его настоящее и

будущее всегда должно быть лучше прошедшего, что область познания безгранична, что каждому человеку истина открывается лишь в меру его способностей¹⁰⁶⁹, и мы поймем, что разнообразие мнений среди христиан неизбежно. Надо еще принять во внимание, что в земном мире истина в существе своем непостижима для человека, что какой бы высокой степени познания ни достиг здесь человек, он все же гораздо дальше отстоит от цели своих стремлений, чем от начального пункта своего движения, и что в меру своего усовершенствования человек все более и более сознает эту недостаточность своего познания истины¹⁰⁷⁰. И это – недостаточность только умственных еще сил человека. Необходимо далее выразить свои мысли в слове, а между тем язык человеческий, в свою очередь, не может во всей точности передать движения мысли¹⁰⁷¹, так что и «Богодухновенное Писание по необходимости употребляет многие имена и речения для частного и притом загадочного изображения славы Божией», и даже в нем открытые имена лишь условно истинны. «Если кто скажет “Бог”, то не выразит понятия “Отец”, а в слове “Отец” недостает понятия о Творце. Опять, если слово “Отец” берем о Боге вообще в употребительном у нас смысле сего слова, то впадаем в нечестие, потому что им приписывается страсть, истечение, неведение, немощь и все тому подобное. Подобно сему и слово “Творец”, потому что у нас нужны время, вещество, снаряды, пособие; благочестивое же понятие о Боге должно очистить от всего этого, сколько возможно то человеку»¹⁰⁷². При таком сознании несовершенства человеческого познания, думается, прямо невозможно быть нетерпимым к чужим мнениям, разногласие – само по себе – признавать причиной разделений в Церкви.

И св. Василий действительно отводил весьма широкую область для богословских мнений. И сам себе он позволял различно излагать учение веры применительно к тому, противоборствовал ли он тем, которые с диавольским ухищрением покушаются разорить веру, или предлагал исповедание и простое изъяснение здоровой веры желающим назидаться в ней¹⁰⁷³, и других не спешил обвинять за

несогласие с ним и за неточность выражения в ереси и готов был от них принять наставление, если бы кто благочестиво исправил его догматическое толкование¹⁰⁷⁴. Сам он, например, в одних условиях открыто исповедует единосущие Святого Духа с Отцом и Сыном и прямо именует Его Богом¹⁰⁷⁵, в других – ограничивается признанием, что Он только не тварь, не один из служебных духов¹⁰⁷⁶, а иной раз так прикровенно проповедует о Его божестве, что возбуждает у многих сомнение в твердости своей веры. Не один только ревнитель из носящих имя и образ благочестия называет Василия за проповедь в день св. Евсихия изменником вере, человеком изворотливым, прикрывающим двоедушие силою слова, и сравнивает с рекою, которая вырывает песок и обходит камни мимо; но и другие слушатели этого отзыва, благорасположенные к Василию, не одобряют такой робости, и сам даже защитник Василия в этом случае, св. Григорий Богослов, не удерживается в заключение письма от просьбы научить его, до чего должно простираться в богословии о Духе, какие употреблять речения и до чего доходить в своей бережливости¹⁰⁷⁷. Знает также св. Василий и открыто говорит, что св. Дионисий Александрийский «почти первый снабдил людей семенами нечестия, которое столько наделало ныне шума; говорю об учении аномеев»¹⁰⁷⁸, и несмотря на то, дает Дионисию титул великого, признает его авторитет в делах церковных¹⁰⁷⁹. Но самым ярким, может быть, показателем терпимости св. Василия к чужим мнениям, признания с его стороны полной неизбежности разногласий во мнениях среди христиан служат его монашеские правила. Здесь от монаха требуется послушание до смерти во всем, даже в деле, явно превышающем его силы¹⁰⁸⁰; заповедуется никогда не полагаться на свое мнение, но всегда предпочитать суждение старших¹⁰⁸¹, рекомендуется исключительно заниматься своим делом, а деятельность других не только не обсуждать, но и не наблюдать по возможности¹⁰⁸². И при всем этом возникновение сомнений и различия во взглядах представляются неизбежными, монаху заповедуется не таить их, но выяснять посредством искренней братской беседы с тем, кого дело касается, будь это даже сам настоятель¹⁰⁸³, и прямо

рекомендуется даже избирать специально одного из братьев, чтобы каждый сообщал ему свои сомнения и недоумения, а он уже передавал их дальнейшему обсуждению¹⁰⁸⁴. Так часты и так естественны, по взгляду св. Василия, разногласия даже в наиболее приспособляемых к идеальным требованиям христианства условиях жизни монашеской. Очевидно, такое обычное в жизни явление, как разногласие во мнениях, не может быть признаваемо само по себе причиной такого исключительного бедствия, как разделение Церкви. Исторически, конечно, всякий раскол церковный начинается с несогласия во взглядах, но переход простого несогласия в раскол или ересь обуславливается, очевидно, иной причиной, так как далеко не каждое такое несогласие ведет необходимо и к разделению.

Обычно такой причиной признается упорство той из разномыслящих сторон, которая защищает неправое мнение. Но такое определение справедливо лишь теоретически, с точки зрения сторонних наблюдателей, нередко поздних потомков, которые могут, по возможности, беспристрастно уже обсуждать, кто из противников защищал в споре истину и кто упорствовал в заблуждении. К самим же участникам церковного спора и разделения оно совершенно неприменимо. Христианин, по религиозным мотивам отделяющийся от Церкви ради того, что сам он сознает уже заблуждением, явление прямо невозможное. Разделение церковное в точном смысле этого слова возникает лишь в том случае, когда обе разномыслящие стороны искренне убеждены в истинности каждая своего взгляда, и сохраняет оно церковный характер до того только времени, пока каждая сторона в защите своего воззрения видит дело своего вечного спасения, мыслит себя подвигающейся за истину Христову, а не упорствующей в заблуждении. Этим, конечно, нисколько не отрицается, что в исторической действительности каждая ересь и раскол возникает и – особенно – поддерживается благодаря воздействию многих одновременно причин вовсе не церковного в значительной части свойства; но отмечается только факт присутствия в каждом почти отделяющемся от истинной Церкви обществе лиц,

искренне убежденных в правоте своих воззрений, весьма стойких поэтому в своем противлении Церкви и в то же время симпатичных прямо по своему нравственному характеру. Такие только лица, строго говоря, и являются представителями церковного разделения, а между тем к ним-то и неприложимо обвинение в противлении истине. Они вполне искренни в своем заблуждении и защищают его лишь до тех пор, пока не разубедятся в истинности своего дела. Они, конечно, упорствуют в своем мнении; но ведь защита истины даже до смерти – прямая обязанность и величайшая заслуга христианина¹⁰⁸⁵; вменение в обязанность быть верным дознанной истине, хотя бы и все окружающие восстали против нее, хотя бы и Ангел возвещал иное, очевидно ставит последним решителем религиозных вопросов для каждого отдельного человека совесть этого человека¹⁰⁸⁶; а ошибка в решении частного вопроса, составляющая основу всякого разногласия и начальный момент раскола, не может, как мы уже видели, по взгляду св. Василия Великого, считаться сама по себе причиной церковного раскола. В чем же различие между обычным, неизбежным среди членов земной Церкви Христовой разногласием во мнениях и нетерпимым, губительным для виновных расколом, когда в том и другом случае и та и другая сторона может быть одинаково искренна и стойка в своих убеждениях, когда одна и та же ошибка может быть и источником ересей и расколов в Церкви, и частным мнением даже святого отца Церкви? Помимо личной ошибки, помимо стойкости в защите своего убеждения должна необходимо быть еще особая причина, превращающая разногласие в раздор, – причина настолько сильная, что воздействие ее изменяет высшую христианскую добродетель – исповедничество истины – в величайший грех противления истине, и качественно настолько определенная, что о действительном ее значении в нравственной жизни человека не может быть спора среди христиан, не может быть сомнения у самих участников спора.

Эта основная причина церковных раздоров обрисовалась во всем своем значении пред взором св. Василия Великого едва ли не в самый тяжелый момент его жизни, когда рушились

– по видимому бесповоротно – его надежды на соединение с бесспорно православным в то время, по взгляду самого св. Василия, Западом. Это именно обстоятельство, что Запад и его представитель – Рим был в это время бесспорно православен, что церковное общение с ним, по мысли самого Василия, могло быть наглядным показателем православия для всех колебавшихся между различными мнениями на Востоке¹⁰⁸⁷, и придает особую силу отказу Василия от дальнейших попыток к соединению с Западом. Как ни тяжело положение Церкви на Востоке, как ни дорога была бы помощь Запада¹⁰⁸⁸, лучше и не просить о ней, коль скоро там высоко о себе думают и неспособны выслушивать истину от стоящих ниже их¹⁰⁸⁹. При всей славе их непоколебимого православия, к ним надо обратиться не с просьбой о помощи, а с увещанием, что гордость – такой грех, который и один делает нас врагами Богу¹⁰⁹⁰. Этот грех – превозношение пред другими христианами – св. Василий ставит в самую тяжкую вину Евномию – крайнему арианину – и им же мотивирует свой отказ от новых попыток к установлению церковного общения с чистым от всяких подозрений относительно арианства Дамасом. И арианин, и православный одинаково представляются ему врагами церковного единства, коль скоро дошли до мысли, что им нечему уже научиться от других¹⁰⁹¹. Не полагает он существенного различия и между активным, так сказать, и пассивным проявлением этой гордости: стремится ли Евномий приобрести себе славу оригинального, глубокомысленного учителя дальнейшим развитием арианского лжеучения или довольный своей признанной чистотой от всякой ереси Дамас не желает узнать действительного положения православных на Востоке и предъявляет поэтому строго формальные и по этому самому совершенно невыполнимые для восточных христиан условия принятия их в церковное общение¹⁰⁹². Эта надменность в отношении к иномыслящим, проявление самодовольного сознания, что я вполне обладаю истиной и тем обеспечил уже себе вечное спасение, а от ближнего прежде всего должен опасаться заражения лжеучением каким-либо, и служит,

кажется, по св. Василию Великому, действительным источником разделений в Церкви¹⁰⁹³.

Правда, упрек Дамасу высказан далеко не в спокойном состоянии, и впоследствии св. Василий участвовал опять в сношениях с Римом с целью восстановить церковное общение с ним, а не увещание против надменности посылал туда; но было бы несправедливо видеть в этом упреке проявление только огорчения, вызванного неуместной формалистичностью требований Дамаса. Результатом возбуждения было в этом случае только то, что Василий Великий на этот раз изменил своей обычной сдержанности в письмах и с полной откровенностью объяснил своему другу и волновавшие его чувства, и свой взгляд на образ действий и личный характер Дамаса. Новые обращения позднее в Рим с просьбой о церковном единении показывают лишь то, что положение христиан восточных было действительно тяжело в высшей степени и что сам св. Василий не словом только проповедовал необходимость смирения, но и в жизни и деятельности проникнут был им. Сущность же упрека, сознание нетерпимости во взаимных отношениях христиан самодовольной надменности и себялюбивого невнимания к чужой беде, всегда составляла убеждение св. Василия¹⁰⁹⁴ и вполне гармонирует с общим его взглядом на человека и его положение в земном мире.

Человек, по определению св. Василия Великого, есть ум, тесно сопряженный с приспособленной к нему и приличной плотью, причем душа и ум, созданные по образу Создавшего, и есть, собственно, сам человек, а тело и приобретаемые чрез него ощущения лишь собственность человека, орудие, предназначенное быть для души колесницей в жизнь истинную. Все остальное на земле, весь мир видимый, есть только окружающая человека обстановка, нечто чуждое ему в действительности¹⁰⁹⁵. Это – дорога, по которой идет он, со всевозможными, обычными во всяком путешествии, случайными и мимолетными встречами, удачами и бедствиями, удовольствиями и печалью. Неведомым для самого человека образом и не по своей воле вступает он на этот путь, с безусловной необходимостью безостановочно проходит по нему

большее или меньшее пространство и в никому не известный заранее момент смерти оканчивает свое невольное путешествие¹⁰⁹⁶. В настоящем мире человеку открыт только нравственный смысл его земной жизни¹⁰⁹⁷. Это – училище добродетели, школа, в которой он только готовится еще к вступлению в жизнь действительную в премирном Царстве преевечного Бога¹⁰⁹⁸. Как в школе вполне благоустроенной, все в земном мире окружающее человека имеет цель педагогическую, предназначено быть средством воспитания его и в силу премудрости Божественной неуклонно выполняет эту цель и в действительности. Не только природа неразумная и люди праведные и грешные являются в нем исполнителями судов Божиих, орудиями то благой воли Его, то гнева, но и сам даже диавол служит, хотя и невольно, усовершенствованию человека в добре¹⁰⁹⁹. Но вместе с тем, подобно школьному строю, и земная жизнь не есть еще жизнь истинная – не в том, конечно, смысле, чтобы она была призрачной, нереальной, но в том, что все в ней совершенно условно¹¹⁰⁰. Не говоря уже о том, что грех совершенно извращает сознание грешника, так что мудрое в его глазах оказывается в действительности совершенно неразумным, а злое – истинным благом и наоборот¹¹⁰¹; но и истинная мудрость на земле, как уже сказано, представляет лишь гадание об истине, созерцание отражения истины, а не познание ее самой. И добродетель, возможная для человека на земле, настолько далека от совершенства, что жизнь земную следует назвать царством одной лишь милости Божией, да и за гробом суд будет не без милости, потому что невозможно найти человека чистого¹¹⁰² и самое служение Богу на земле не совершенно свободно от нечистоты¹¹⁰³. Земная добродетель человека есть лишь правильное пользование дарами Божиими, то есть все положительное в ней принадлежит Богу, а человек добрый только не препятствует тому, чтобы все созданное Богом достигало предназначенной ему Творцом цели¹¹⁰⁴, зная притом, что эта цель будет во всяком случае достигнута, если бы он и во зло употребил Божии дары¹¹⁰⁵. И эта добродетель притом по своим результатам всегда оказывается полезной прежде всего для самого добродетельного человека¹¹⁰⁶. Доводя

любовь к ближнему до высшей мыслимой степени самоотречения, дерзая в молитве к Богу отказываться от своего вечного спасения ради избавления своих ближних от вечной гибели, праведник этим более всего обеспечивает свое вечное спасение и получает во много крат более того, чем жертвовал, потому что невозможно быть отчужденным от Бога тому, кто из любви к Богу ради важнейшей из заповедей отказывается от благодати Божией¹¹⁰⁷.

Такая условность всего земного и премудрая приспособленность его к неперемennomu достижению богоустановленных целей, очевидно, не дает человеку нигде опоры для высокого мнения о своих достоинствах и презрительного отношения к другим сотоварищам по школе¹¹⁰⁸. Конечно, человек несколько выделен из этой условности и необходимости в то же время всего земного. Он носит в себе образ своего Творца, назначен начальствовать над тем, что на земле, и вся тварь распростерта пред ним, как училище добродетели, именно потому, что иго закона – «по мере сил подражать Творцу и изображать на земле небесное благоустройство – не ремнем привязано к шее человека», но должно быть принято добровольно, по разумному убеждению в том, что это иго – благо воистину¹¹⁰⁹. Эта особенность положения человека как единственного в земном мире носителя образа Божия могла быть удобной почвой для образования в человеке горделивого взгляда на себя, и, как известно, эта возможность быстро стала действительностью. Первый человек пал, надмившись изобилием благодеяний, дарованных ему Богом, возмнил сам облечь себя славой большей, чем была дарована ему Богом, и с того времени обещание превосходства пред другими в каком-либо отношении, обольщение славой стало в руках диавола постоянной приманкой для увлечения людей в грех¹¹¹⁰. Ввиду этого пред взором христианина приоткрыта несколько – в нравственных опять-таки целях и в земных, конечно, образах – и недоступная еще в существе своем уму школьника метафизическая сущность жизни.

Истинная жизнь – только в Боге. Он только один есть жизнь самобытная, абсолютная истина и высочайшее самодовлеющее

благо. Все истинно живое, разумное и доброе может поэтому происходить только от Бога, только пребывая в общении с Ним сохраняет свой истинный характер и только в Боге, в Его прославлении, имеет свою действительную цель¹¹¹¹. Как грех человека и необходимое его следствие – смерть состоит в существе своем в горделивом преслушании Бога, в желании стать *яко бози*, стать существом самодовлеющим, ни от кого не зависимым¹¹¹², так избавление от греха и истинная жизнь на земле состоит в добровольном умерщвлении – беззаветной преданностью воле Божией – этого мнящего в себе иметь источник и цель своего бытия ветхого человека¹¹¹³. Сам Бог даже, пришедший для спасения мира от греха, в искупительной Своей деятельности являет это самоотречение как непреложный закон истинной жизни тварного существа. Сын Божий вочеловечившийся творит на земле не Свою волю, но волю пославшего Его Отца, проповедует только то, что Отец заповедал Ему глаголать, и Своим подвигом искупительным не Себе ищет славы, но прославляет Отца. И завершитель дела спасения – Святой Дух Утешитель, Бог истинный, Отцу и Сыну единосущный и равночестный, в Своих носителях на земле действует как посланный от Сына, от Сына приемлет, что подобает вспомнить и возвестить людям, и Сына прославляет Своей освянительной деятельностью¹¹¹⁴. И искупление мира от греха, совершённое таким вольным уничтожением Божества, послушанием Бога Сына даже до смерти крестная и снисхождением Бога Духа до служения делу спасения людей во славу Исккупителя в созданной Им Церкви, есть величайшее проявление не любви только Божией, но и славы, могущества и величия¹¹¹⁵.

В этом основном догматическом откровении христианства указано и основное начало всей деятельности человека на земле – самоотречение, воплощение каждым в себе, в меру своих сил, вольного уничтожения Сына Божия¹¹¹⁶. Коль скоро вся тварь необходимо служит славе Творца, исполняя Его предначертания, превосходство разумной твари состоит единственно в сознании воли Творца, в сознании того, что прославление Творца есть слава и Его образа и в свободном

поэтому и беззаветном посвящении всех своих сил разумному исполнению воли Творца¹¹¹⁷. Всякая, напротив, попытка поставить себя самого или что-либо иное тварное источником и целью своей деятельности представляет непонимание самой сущности бытия, нечестие против Творца, внесение зла и смерти в мир тварей, низведение себя самого из числа сознательных, свободных, в славе Творца участвующих служителей воли Его в ряд слепых орудий Его Промысла, служащих только средством прославления Бога в других носителях образа Божия¹¹¹⁸. Искреннейшее убеждение, что всякое добро, мною совершаемое, только потому и добро, что исходит от Бога и в Его имя совершается¹¹¹⁹; а всякое действие, имеющее источник и цель свою во мне самом, а не в Боге, есть уже зло¹¹²⁰, – делает отличительной чертой истинного христианина глубочайшее смирение, в котором искреннейшая любовь к ближнему является выражением всеобъемлющей любви к Богу¹¹²¹. Истинный христианин знает, что какому бы ни подвергся он унижению, сам в себе он представляет еще большее ничтожество, и было бы, конечно, и неразумно, и несправедливо, и греховно ему обижаться и скорбеть по поводу этого мнимого только унижения¹¹²². Коль скоро же он принимает это унижение не как обиду личную, а как новое содействие Творца его нравственному усовершенствованию, принимает, следовательно, добровольно во имя Бога, оно делает человека участником вольного унижения Сына Божия, обращается в величайшую возможную для человека славу, делается действительно благодеянием ему, а не оскорблением¹¹²³. Таким образом, в глубочайшем смирении христианина, располагающем его всегда винить во всем дурном себя самого, а действия других рассматривать как благодетельные всегда для его нравственного развития меры вразумления со стороны Бога, соединяется неразрывно беззаветная преданность воле Божией, необходимо требующая верности до смерти признанной Богооткровенной истине, и искреннейшая любовь к ближним, являющаяся здесь не только выполнением ясной воли Божией, но и естественным ответом с нашей стороны на их постоянные, вольные или невольные, в виде услуг или обид,

благодаяния нам¹¹²⁴. Коль скоро величайшая обида на земле есть в действительности величайшее благодеяние, если только сам я не подчинюсь греху, и нет у христианина злейших врагов, чем грешники, соблазняющие своим примером других ко греху, то, очевидно, высочайшей степенью усвоения христианского мировоззрения, с точки зрения св. Василия Великого, представляется любовь к грешнику¹¹²⁵, принимающая на себя вину его неисправления и дерзающая предлагать в молитве Богу свое вечное спасение в искупление этой вины. А в прямой противоположности этому стоит, конечно, то холодное самодовольство своей теоретической верностью христианству, которое под покровом ревности к чистоте веры хочет определить взаимные отношения христиан себялюбивыми опасениями за свое личное спасение вместо «добрейшего пути смирения», показанного миру Сыном Божиим, «за превосходящую благость снисшедшим до креста и погребения и даже до ада, ища спасти Адама» (отпуст литургии в Великий четверг и непорочны Великой субботы, стих 25).

Сноски к статье 12

М. Васильев. Власть и положение римских епископов в Церкви по учению Василия Великого¹¹²⁶

Римская церковь в доказательство своего учения о едином видимом главенстве в Церкви Римского папы ссылается, между прочим, на особое уважение к Римским епископам древних восточных отцов Церкви. В своем очерке мы постараемся показать, как смотрел на власть и положение Римского епископа один из величайших отцов Церкви IV века св. Василий Великий.

Предпринимая на себя труд изложить взгляд Василия Великого на власть и положение Римского епископа, мы, естественно, должны решить два вопроса: признавал ли св. Василий Великий за Римским епископом какие-либо особые права и преимущества по сравнению с прочими западными и восточными епископами, и если признавал, то в чем полагал эти преимущества.

В творениях Василия Великого мы не находим прямого ответа на поставленные вопросы. Тем не менее на основании отдельных мест из его творений и особенно на основании сохранившихся писем Василия Великого к папе Дамасу и к западным и восточным епископам мы можем дать на тот и другой вопросы довольно определенные ответы.

Св. Василий Великий в первый раз обращался за помощью на Запад в самый разгар арианских гонений на Востоке.

Арианская ересь, осужденная в 325 году на Первом Вселенском Соборе в Никее, продолжала существовать и после него. Дело Ария продолжили его сторонники и последователи. В 364 году с восшествием на византийский престол императора-арианина Валента арианство особенно усилилось на Востоке и грозило окончательно ниспровергнуть здесь Православие. Вот как описывает состояние Восточных церквей за это время св. Василий Великий: «Весь почти Восток, приводится в колебание великою бурей и волнением, потому что ересь, давно посеянная врагом истины, Арием, снова ныне возникла с бесстыдством и, как горький корень, принеся плод, одерживает

уже верх тем, что предстоятели правого учения во всех епархиях по клеветам насильственно лишены своих церквей и управление делами передано уловляющим души людей простосердечных»¹¹²⁷.

В письме к святейшим братьям и епископам на Западе Василий Великий описывает бедствия Восточной Церкви в следующих чертах: «При непрестанных нападениях противников, подобно какому-нибудь кораблю, который среди моря сокрушают один за другим следующие удары волн, Церковь изнемогает...»¹¹²⁸

К довершению всех зол Православная Церковь Восточная разделена была в описываемое время так называемым мелетианским расколом в Антиохии. В 360 году ариане поставили в Антиохии епископом Мелетия, считая его за арианина, но Мелетий оказался строго православным. Ариане его низвергли. Тогда часть православных признала Мелетия своим епископом, но другая часть не признала, так как он поставлен был арианами, и продолжала устраивать отдельные собрания под руководством пресвитера Павлина. Таким образом, между православными в Антиохии произошел раскол, называемый мелетианским. Собор Александрийский (362 года), по предложению св. Афанасия, для примирения православных послал в Антиохию депутацию, в которой, между прочим, был строгий до фанатизма [епископ] Люцифер Сардинский, возвращенный из заточения и пребывавший в Александрии. Люцифер своей горячностью испортил все дело: не признав Мелетия законным епископом, он поставил православным епископом Павлина. Раскол продолжался. За Павлина стояли Церкви Александрийская и Западная, за Мелетия – все православные Восточные.

«Пока хранится еще след прежнего устройства, – писал Василий Великий в это время западным епископам, – прежде нежели постигло Церкви совершенное крушение, поспешите к нам, поспешите!.. Не пренебрегите тем, что половина вселенной погружена в заблуждение. Не потерпите, чтобы угасла вера у тех, у кого воссияла первоначально»¹¹²⁹.

В 370 году, рукоположенный в епископа Кесарии Каппадокийской, св. Василий Великий выступил защитником Православия на Востоке. Как видно, к этому времени у него составилась определенный план борьбы с арианством.

Этот план состоял, во-первых, в том, чтобы, уничтожив мелетианский раскол, восстановить нарушенное общение среди православных епископов Востока как между собою, так и с западными епископами. Признавая Мелетия православным и законным епископом Антиохии, св. Василий желал, чтобы таковым признали его и Александрийский, и западные епископы. Кроме того, св. Василий желал объединить православных Востока и Запада на общем соборе и здесь, от лица Вселенской Церкви, нанести окончательный удар арианству.

Так как Павлина поддерживали главным образом Александрийский и Римский епископы, то св. Василий Великий пишет письма и тому и другому.

В письме его к Афанасию Александрийскому от 371 года, усиленно прося его содействия в деле восстановления в Церкви ее прежнего мира и любви¹¹³⁰, св. Василий пишет, что для успокоения Антиохийской церкви, по его мнению, епископом ее должен быть утвержден Мелетий, как того желает весь Восток и западные епископы¹¹³¹.

В то же время св. Василий пишет Афанасию Александрийскому и о необходимости соединения восточных и западных Церквей в деле борьбы с арианством¹¹³².

В том же 371 году св. Василий написал письмо папе Дамасу¹¹³³, в котором, изображая бедствия Восточной Церкви и ссылаясь на пример Римского же епископа Дионисия, убеждает Дамаса оказать свое пособие церквям на Востоке, прислав туда западных епископов. В письме к Афанасию Александрийскому Василий выражает уверенность, что Дамас может сам сделать «выбор лиц для этого». «Для нас показалось благовременным, – говорит он, – писать к Римскому епископу, чтобы обратил внимание на здешние дела, и подать ему мысль, чтобы, по затруднительности послать кого-либо из тамошних по общему и соборному определению, сам себя уполномочил в этом деле,

избрав людей, которые были бы способны перенести труды путешествия и кротостью и постоянством нрава могли привести в разум совратившихся у нас...»¹¹³⁴

Факт обращения Василия Великого к Дамасу с просьбой прислать западных епископов на Восток и уверенность в том, что Дамас может сделать это единолично, свидетельствуют сами по себе о том, что св. Василий признает за Римским епископом преимущественную власть сравнительно с другими западными епископами.

Это и вполне понятно. Римская кафедра в первые века христианства, вместе с Антиохийской и Александрийской, выделилась из числа других. Кафедры эти находились в больших городах, были основаны апостолами, поэтому на предстоятелей их остальные церкви смотрели как на хранителей апостольского предания и относились к ним с особым уважением. Положение Римского епископа было особенно высоко. Он был епископом церкви древнего Рима, долгое время служившего центром всего тогдашнего мира. Он был, вместе с тем, преемником апостолов Петра и Павла, не только основавших Римскую церковь, но и пострадавших в Риме¹¹³⁵, предстоятелем церкви, славившейся богатством и знатностью своих членов, а также многими мучениками. К концу III века епископ Римский возвысился над всеми епископами Запада. В IV веке на Первом Вселенском Соборе преимущества Александрийского, Антиохийского и Римского епископов были утверждены особым правилом¹¹³⁶.

Римский епископ, пользовавшийся громадным влиянием на Западе, более чем кто-либо мог помочь св. Василию в деле умиротворения Церквей и борьбы с арианством.

Обращаясь от лица Восточных церквей за помощью к могущественному на Западе Римскому епископу, Василий Великий не признает тем его главенства на Востоке. Св. Василий вынужден обратиться за помощью к Риму бедственным положением Восточных церквей. Православие на Востоке гибнет. Предстоятели правого учения во всех епархиях по клеветам насильственно лишены своих церквей, и управление делами передано уловляющим души людей

простосердечных¹¹³⁷. Окруженный арианскими и полуарианскими епископами Востока, св. Василий, естественно, должен был искать помощи на Западе, и в частности у Римского епископа, пользовавшегося большим уважением среди западных епископов. Он мог надеяться на такую помощь, потому что, по заповеди Христовой, христиане должны помогать друг другу¹¹³⁸, тем более что он не требует ничего нового, но того, что было в обычае и прежде, у древних боголюбивых мужей, а особенно же у них, в Римской церкви. «Ибо знаем, – говорит он, – по преемству памяти, наученные отцами нашими и посланиями, поныне еще у нас сохранившимися, что блаженнейший епископ Дионисий¹¹³⁹, отличавшийся у вас и правотою веры, и прочими добродетелями, посещал своими письмами и нашу Кесарийскую церковь, утешал посланиями отцов наших и присылал нарочных людей выкупать из плена рабства...»¹¹⁴⁰

Василий просит Дамаса прислать на Восток епископов, которые могли бы сблизить и привести опять в содружество церкви Божии, ставшие между собою далекими, или яснее показать восточным виновников неурейства, чтобы и на Западе стало известно, с кем надлежит иметь общение¹¹⁴¹.

Но не к одному Римскому папе обращался св. Василий за помощью в это смутное время. На Востоке среди общего разделения церквей взоры православных епископов с надеждой обращались к предстоятелю Александрийской церкви, престарелому Афанасию, епископу Александрийскому, который всю жизнь свою провел в борьбе с арианской ересью.

Прежде чем пресвитер Дорофей, посланный св. Василием в 371 году с письмом на Запад, возвратился из Рима, Василий в письме к Афанасию Александрийскому просит его написать епископам Востока, здравым по вере и стремящимся к общению и единению, одно общее послание, в котором бы заключался совет, что им делать.

Сравнивая бедствия Восточной Церкви с кораблекрушением, когда люди гибнут и от бурного волнения в море, и от собственного смятения, напирая и тесня друг друга, Василий говорит, что никто, кроме Афанасия, потрудившегося с

детства в подвигах за благочестие, не может быть в ней наиболее надежным кормчим, что в этом случае с ним, Василием, согласны и другие православные епископы Востока, что все они желают, чтобы Афанасий положил начало общительных бесед¹¹⁴². Дело примирения Восточных церквей, которое Василий считает необходимым условием успешной борьбы с арианством, могло состояться только при помощи Афанасия. «Мы... рассудили, – пишет он Афанасию, – что положим самое приличное начало делам, если прибегнем к твоему совершенству, как общей всех главе, и употребим тебя советником и вождем в делах. за благонадежность которых [советов], – прибавляет он здесь же, – ручаются и лета твои, и опытность в делах»¹¹⁴³.

Таким образом, как видно из писем Василия, тем же влиянием, какое имел на Западе Римский епископ, на Востоке пользовался епископ Александрийский.

Замечательно то, что Василий Великий называет Александрийского епископа «достопочтеннейшим отцом»¹¹⁴⁴, «главою»¹¹⁴⁵, то есть теми самыми наименованиями, которые он прилагает к епископу Римскому¹¹⁴⁶.

Замечательно и то, что Римскую церковь он нисколько не ставит выше, например, Антиохийской, к которой прилагает наименование «главы» церквей¹¹⁴⁷, и Александрийской, предстоятеля которой называет «общей всех главою»¹¹⁴⁸.

Посмотрим теперь, мог ли Василий Великий признавать за Римским епископом какие-либо особые преимущества в сравнении с Антиохийским и Александрийским епископами.

Рассматривая подробно дальнейшие сношения Василия Великого с Западом, мы находим новое подтверждение того, что Римский епископ пользовался влиянием только на Западе и что только в этом отношении он мог быть полезен делу восстановления Православия на Востоке.

В ответ на первое послание получены были общие письма от западных епископов и частные от некоторых епископов, писавших Василию отдельно¹¹⁴⁹. Общие письма были посланы на имя Александрийского епископа Афанасия с Дорофеем, с которым, вместо ожидаемых с Запада епископов, прислан был

диакон Медиоланской церкви Савин¹¹⁵⁰. Неизвестно, писал ли Дамас ответное письмо св. Василию, но судя по тому, что Василий, отвечая на присланные письма, пишет, мимо Римского епископа, прямо итальяским епископам, можно думать, что Дамас не писал ему (Письмо 30)¹¹⁵¹.

В 372 году Василий Великий пишет снова на Запад. Письма его, заключающие в себе новые и усиленные просьбы о помощи, отсылаются на имя итальяских и галльских епископов. Какой результат имели эти вторичные послания?

Прежде всего, говорит Фаррар, они оскорбили папу Дамаса, который думал, что обращение будет сделано прямо к нему; во-вторых, они не понравились и западным епископам. В 373 году пресвитер Евагрий, возвратившись из Рима, требовал от Василия новых писем, которые по вопросам вероисповедным содержали бы слово в слово то же, что написано на Западе. «А наши письма, – добавляет Василий Великий, – он принес назад, потому что они не понравились тамошним слишком точным¹¹⁵² епископам». Западные епископы требовали через того же Евагрия особого торжественного посольства на Запад («из людей, стоящих уважения»), чтобы им иметь благовидный предлог для посещения Восточных церквей¹¹⁵³. Сношения Василия Великого с Западом после этого, по-видимому, прекращаются до 376 года. Василий увидел, что западные епископы не имеют той христианской любви к своим восточным собратьям, о которой он писал и которой ожидал от них¹¹⁵⁴.

В то же время Василий Великий пришел к убеждению, что главой Римской церкви владеют гордость, заносчивость и стремление к владычеству, а затем совершенное равнодушие к бедственному состоянию тех, кто не признает его власти над собой.

В 375 году, по поводу нового посольства Дорофея в Риме (а вместе с ним брата Василия Великого – Григория Нисского), Василий пишет, что брат его совершенно неопытен в делах Церкви. «Человек доброго расположения ценил бы общение с ним высоко, но какая польза для общих интересов может произойти от общества такого человека, характер которого совершенно чужд раболепного ласкательства, для высокой и

надменной личности, восседающей где-то на высоте и вследствие этого неспособной выслушивать тех, которые говорят истину снизу?»¹¹⁵⁵

Письмо это в достаточной мере освещает причину неудачности сношений Василия с Западом. Можно думать, что в IV столетии в сношениях Василия Великого с Римом повторилось то же самое, что случилось во II веке во время сношений с Западом по вопросу о времени празднования Пасхи и в III веке – во время сношений по вопросу о перекрещивании еретиков, а именно то, что Римский епископ Дамас обнаружил те же самые притязания на верховную власть в Церкви, какие раньше были замечены у его предшественников, Виктора и Стефана. И, заметив такие притязания Римского епископа, Василий Великий обличает Дамаса в превозношении своей властью, гордости и заносчивости.

В письме к Евсевию Самосатскому от 376 года св. Василий говорит, что Дорофею будет сопутствовать пресвитер Санктиссим, но он совсем не знает, какого рода письма должен он писать на Запад. «Мне приходится, – говорит он, – воскликнуть с Диомидом у Гомера: “Лучше было бы, если бы ты не просил, потому что, говорят, он человек надменный”. Ибо когда к высокомерным характерам относятся с уважением, то по самой своей природе они делаются еще более надменными. Если умиласердится над нами Господь, то чего еще желать нам сверх этого? А если пребудет на нас гнев Божий, какая будет нам помощь от западной гордости? Они и не знают дела, как оно есть, и не хотят его узнать, но, предубежденные ложными подозрениями, то же теперь делают, что прежде делали касательно Маркелла, вступив с объявляющими им истину в споры, а ересь подтвердив своим согласием. Сам я желал бы не в виде общего послания написать к их главе и не о делах церковных, кроме одного разве намека, что не знают они, как по правде идут у нас дела, и не берутся за тот путь, которым можно это узнать, но вообще о том, что не должно нападать на людей, угнетенных искушениями, и признавать достоинством гордость – этот грех, который и один может сделать нас врагами Богу»¹¹⁵⁶.

В различных местах творений св. Василия Великого высказываются воззрения его на Церковь и на церковное управление, диаметрально противоположные учению Римской церкви о единоличном главенстве Римского епископа во Вселенской Церкви. Василий Великий не признавал никакой главы в Церкви, кроме Господа – великого Владыки и истинного Епископа (τomicron;upsilon;~ μepcilon;γάλomicron;upsilon; καὶ ἀληθινomicron;upsilon;~ Ἐπισκότomicron;upsilon;) ¹¹⁵⁷. Управляя судьбами Церкви, Господь совершает все через достойных епископов ¹¹⁵⁸, которым вверяет Свои церкви ¹¹⁵⁹. Имея общим Владыкою и Руководителем Господа, епископы равны между собою, как братья ¹¹⁶⁰. Если некоторые из них отличены преимуществами перед другими, то это главным образом преимущество чести, и власть таких епископов все-таки ограничивается той областью, которая подведома им. Римский епископ – глава на Западе ¹¹⁶¹, Антиохийский и Александрийский – на Востоке ¹¹⁶².

Выразителем власти, обязательной для Вселенской Церкви, служит Вселенский Собор. Вселенский Собор не есть уже власть отдельных лиц, не есть даже власть вообще людей, но власть Духа Святого, всегда пребывающего в Церкви и руководящего ее пастырей. «А где духовные мужи начальствуют при совещаниях, народ же Господень последует им, и по единодушному приговору, там усомнится ли кто, что совет составляется в общении с Господом нашим Иисусом Христом, излившим кровь Свою за Церкви?» ¹¹⁶³ Поэтому постановления Собора обязательны для всех ¹¹⁶⁴. Относясь с величайшим уважением к постановлениям Собора, Василий Великий признает подлежащими обвинению всех тех, кто не следует отцам ¹¹⁶⁵. Такие лица, говорит он, подлежат проклятию ¹¹⁶⁶.

Итак, на основании всего вышесказанного мы можем считать твердо установленными следующие положения:

1. Василий Великий выделяет Римского епископа, равно как Антиохийского и Александрийского, из среды прочих епископов Востока и Запада и признает за ними, как за предстоятелями древних церквей, основанных самими апостолами, преимущество чести и соединенной с ним власти.

2. Что касается собственно Римского епископа, то Василий считает его главою (κομίστρον; ρυψίλον; φοῖτον; ς) Запада и признает его власть и влияние в Западных церквях.

3. О каких-либо особых преимуществах Римского епископа сравнительно с Александрийским и Антиохийским епископами св. Василий нигде не говорит и (что очень важно), заметив в Римском епископе Дамасе стремление к главенству в Церкви, обличает его в гордости.

4. В различных местах творений Василия Великого высказываются его взгляды на Церковь и на церковное управление, совершенно противоположные современным притязаниям Римских пап на единоличную власть во Вселенской Церкви.

Сноски к статье 13

**А. Деревицкий. Плутарх Херонейский и
святой Василий Великий¹¹⁶⁷**

Опыт православных отношений христианства к философии

Четвертый век нашей эры есть по преимуществу век ожесточенной борьбы различных религиозных учений и догматов. Христианство борется с язычеством и иудаизмом, да и в среде самих христиан одна за другой возникают многочисленные секты, расходящиеся между собою в понимании основных истин религии и ведущие нескончаемые споры о природе и личных свойствах Божества, о взаимном отношении Лиц Святой Троицы, о тайне воплощения и тому подобных догматических вопросах. Постепенно эти споры принимают все более и более страстный характер, разногласие сектантов переходит в открытую вражду, а эта вражда дает повод к столкновениям, нередко разрешающимся кровавыми событиями. Перевес в борьбе обыкновенно выпадает на долю той партии, которая имеет за себя авторитет императора, но на императорском престоле сменяются лица, следующие самым противоположным направлениям, и эти смены каждый раз влекут за собой все крайности реакции. Миланский эдикт по видимости даровал полную свободу всем культам, признал полное равенство за всеми исповеданиями, но уже через два года после него (315 год) были вновь восстановлены во всей силе эдикты Веспасиана и Севера, запрещавшие римским гражданам переход в иудейство, а с 325 года, со времени Никейского собора, манихеи, донатисты, ариане и другие еретики начинают подвергаться преследованию со стороны правительства как мятежники и враги государства¹¹⁶⁸. При Констанции это преследование распространяется и на язычников. Он не довольствуется конфискацией их храмовых сокровищ, подобно своему предшественнику, но ниспровергает самые храмы языческих божеств и налагает запрещение на публичное отправление их культа. Вслед за ним на престол восходит Юлиан, с воцарением которого паганизм вновь поднимает голову. Юлиан, в противоположность Констанцию, берет под свое покровительство языческие школы, обновляет

павшие и опустелые капища, во многих городах предаёт христианские церкви огню либо обращает их в языческие храмы, воздвигает на кесарийских христиан гонение за то, что они осмеливаются разрушить святилище Фортуны, не щадит даже язычников, оставшихся безучастными к этому поступку христиан, и тешится странною мечтою на началах александрийского мистицизма и теургии Ямвлиха влить новую жизнь в омертвелые формы греческого политеизма и даже все религии древнего мира соединить в общем культе царя-Солнца. Ранняя смерть разрушает все его планы, и власть после непродолжительного правления Иовиана переходит к Валентиниану и его брату и соправителю Валенту. Последний из этих государей берет на себя обязанность защитника и даже апостола арианства, с проповедниками этой ереси предпринимает поход на восток для обращения в арианство всех приверженцев других учений и преследует свою задачу со слепой ревностью фанатика. Наконец, Феодосий Великий в своей религиозной политике решительно становится на сторону строгого Православия, предпринимает целый ряд мер к окончательному подавлению ереси Ария и в то же время наносит последний удар язычеству. Он частью закрывает, частью совершенно уничтожает языческие храмы, еще не тронутые его предшественниками, прекращает жертвоприношения языческим божествам, ниспровергает их алтари, а упорных приверженцев политеизма приказывает клеймить как преступников и вообще подвергает самому беспощадному преследованию.

Естественно, что при таких постоянных колебаниях, при такой непрерывной борьбе религиозных учений, борьбе, увлекающей все классы общества, все сословия и состояния, разделяющей все государство на несколько враждебных друг другу партий, примеры диких проявлений фанатического ожесточения были нередки. Если Юлиан обрекал христианское юношество на коснение в грубом невежестве, запрещая христианским риторам и грамматикам читать лекции в общественных школах, жег церкви и не отступал даже перед союзом с иудеями, которым обещал разные льготы и милости в

том случае, если они станут оказывать ему поддержку в борьбе с христианами, то и христиане, в свою очередь, не всегда могли воздержаться от насилия и в пылу неразумного рвения к вере заодно с капищами языческих божеств с их изображениями и принадлежностями их культа нередко безжалостно истребляли и находившиеся при храмах книгохранилища, как это, например, произошло в Александрии при разрушении храма Сераписа в царствование Феодосия II и Валентиниана III. К счастью для науки, фанатическое ослепление невежественной толпы встречало энергичное противодействие со стороны выдающихся отцов Церкви, которые, помня завет Апостола «вразумлять бесчинных» (1Фес.5:14), старались всячески препятствовать бессмысленному вандализму. Ратуя против язычества, против безнравственности и грубости языческих культов, они, однако, вовсе не находили опасным для веры или благочестия читать языческих поэтов, ораторов или историков, изучать глубокомысленные теории древних философов и естествоиспытателей. Мало того, многие из знаменитейших представителей Православия ознакомление со светской наукой и изучение великих образцов поэтического творчества и философского мышления считали даже необходимой пропедевтикой для надлежащего понимания книг Священного Писания и всей силой слова боролись с теми ревнителями чистоты христианского учения, которые хотели ограничить умственное образование юношества одним только изучением слова Божия. «Надобно ли презирать небо, землю и воздух, – говорит св. Григорий Назианзин, – за то, что они служили предметами поклонения для людей, которые вместо Бога чтят тварь Бога? Не будем же презирать и науку потому только, что иным она не нравится, и почтем врагов ее людьми грубыми и невежественными. Им хотелось бы, чтобы весь мир походил на них, дабы их невежество могло скрыться в общем невежестве»¹¹⁶⁹. Св. Василий Великий посвятил даже целый трактат этому вопросу, задавшись целью доказать, что светской науке по отношению к богословию определена роль служебная, что при добром желании и умении надлежащим образом пользоваться ими и из языческих сочинений можно извлечь

многое для веры и благочестия, что в руках мастера они могут даже служить к вящему торжеству Богооткровенной истины. По его словам, мы не сразу бываем в состоянии уразуметь великий и полный таинственной глубины смысл Священных Писаний, «но, пока по возрасту не можем изучать глубину смысла их, мы и в других писаниях, не вовсе от них далеких, упражняем на время духовное око, как в некоторых тенях и зеркалах, подражая упражняющимся в деле ратном, которые, приобретая опытность в ловком движении рук и ног, выгодами этой игры пользуются в самых битвах»¹¹⁷⁰. Существует ли между наукой светской и учением Божественным какое-либо взаимное сродство или нет? Василий Великий находит, во всяком случае для христианина, знакомство с первою необходимым; даже при отсутствии такого сродства полезно изучать различия обоих учений, сравнивая их между собою и воочию убеждаясь в превосходстве лучшего¹¹⁷¹. Это – школа, в которой крепнет ум, развивается способность суждения, закаляется нравственное чувство. Впрочем, он скорее склоняется к признанию, нежели к отрицанию тесной связи между светской наукой и богословием. По его мнению, первая служит украшением второго, подготавливает к нему, так сказать прокладывает к нему путь, вводит в его изучение. «Конечно, собственное превосходство дерева, – говорит он, – изобиловать зрелыми плодами, но оно носит на себе и некоторое украшение – листья, колеблющиеся на ветвях; так и в душе истина есть преимущественный плод, но не лишено приятности и то, если облечена душа внешней мудростью, как листьями, которые служат покровом плоду и сообщают дереву пристойный вид. Почему говорится, что и тот славный Моисей, которого имя за мудрость у всех людей было весьма возвеличено, сперва упражнял ум египетскими науками, а потом приступил к познанию Сущего¹¹⁷². А подобно ему и в позднейшие времена о премудром Данииле повествуется, что он в Вавилоне изучил халдейскую мудрость и тогда уже коснулся Божественных уроков»¹¹⁷³.

Отцы Церкви, на слова которых я ссылался, и сами воспитались на образцовых писателях древности. Василий Великий был почитателем Платона и Плутарха, Иоанн Златоуст

прекрасно изучил Демосфена, которому старался подражать, Григорий Назианзин слагал свои гимны по образцу Каллимаха. В их сочинениях, выдающихся как бы светлыми точками на общем бесцветном фоне греческой послеклассической литературы, нас неожиданно поражают то же редкое сочетание необыкновенной силы слова с внешним изяществом и прелестью выражения, та же глубина мысли, то же чувство меры и красоты, которым мы удивляемся в произведениях греческих классиков. Древней Греции выпала великая миссия служить для всех веков наставницей и воспитательницей отдельных личностей и целых народов. Подпав римскому владычеству, она, по меткому выражению латинского поэта, пленила своих суровых победителей и в грубый Лациум внесла плоды своей цивилизации. Презируемый и унижаемый *graeculus* («гречишка») сделался учителем гордого римлянина, греческий язык стал органом мысли образованных классов римского общества, и на образцах греческой литературы создавалась литература римская. Позднее под влиянием греческих же идеалов зародилось на Западе и то великое движение, которое известно под именем Возрождения наук и искусств и которое отметило собою начало нового периода в жизни человечества. В наше время изучение греческих классиков полагается в основание так называемого гуманитарного образования и признается одним из самых важных воспитательных средств. Как Антей, прикасаясь к земле, всякий раз обретал в этом прикосновении новый прилив сил, так в произведениях древнегреческих мастеров целые сотни людских поколений не переставали черпать великие идеи, становившиеся источником и их собственной плодотворной деятельности.

В IV веке по Р. Х., когда жил и действовал св. Василий Великий, традиции прошлого в Греции еще не умерли. В школах, как и в пору былой свободы и процветания греческих государств, средоточием всех научных занятий было изучение классиков, преимущественно же Гомера, с которого учебный курс начинался и которым заканчивался, который подлинно был альфа и омега светской науки. По Гомеру обучались дети чтению, его поэмы давали им неистощимый материал для

заучивания наизусть, его герои наставляли их в правилах нравственности и житейской мудрости, его стихи служили темами для грамматических и риторических упражнений. Словом, та роль, которая выпала на долю Вергилия в школах европейского Запада, на Востоке всецело принадлежала Гомеру. В нем видели идеал мудрости, добродетели, художественной красоты. Василий Великий, со слов какого-то знатока гомерического эпоса – может быть, Ливания, лекции которого он слушал вместе с Юлианом (впоследствии императором) в Афинах, прямо заявляет, что «все стихотворение Гомерово есть похвала добродетели и все у Гомера, кроме придаточного, ведет к сей цели»¹¹⁷⁴. Таким образом, на него смотрели почти исключительно как на учителя нравственности и сообразно с тем приучались толковать его поэмы не столько с эстетической, сколько с этической стороны. За Гомером следовало изучение Гесиода, трагиков, Геродота, Фукидида и славнейших аттических ораторов. По образцу последних молодые люди учились писать и произносить речи. На тех пунктах, в которых усматривали особенно глубокий философский или моральный смысл, останавливались с преимущественным вниманием и нередко посвящали им целые специальные трактаты. Этой школьной привычке к экзегетическим упражнениям мы обязаны, между прочим, столь ранним и высоким развитием богословской герменевтики, блестящим результатом которого являются многочисленные экзегетические труды Оригена, Евсевия, Василия Великого, Иоанна Златоуста и других. Ум, навывший в школе не пропускать ни одной мысли, ни одного слова изучаемого автора без того, чтобы не дать себе полного отчета в прочитанном, не мог относиться иначе и к чтению Священного Писания, за научное изучение которого христианские юноши принимались по окончании курса светских наук. В священных книгах, как в гомерических стихотворениях, не довольствовались они прямым, непосредственным значением слов, но старались проникнуть мыслью до самого глубокого, сокровенного, таинственного смысла их и дать им самое широкое и общее толкование. В ту пору эклектизма, о которой идет речь,

богословие и наука светская подавали друг другу руку в деле умственного и нравственного образования юношества, и эта связь двух столь различных по духу и характеру влияний способствовала более полному и многостороннему развитию молодых людей. Отсюда становятся понятными то множество цитат из древнегреческих поэтов и прозаиков, какое встречаем в сочинениях церковных писателей этого времени, та масса прямых и косвенных заимствований из классиков, какая зачастую обнаруживается в христианских разработках тем, затронутых уже тем или другим языческим автором. Если юноша, выросший в христианском семействе, не думал посвятить себя исключительно служению Церкви, если он к тому же происходил из богатой и знатной фамилии и ему предстояло со временем занять более или менее выдающееся положение в общественной жизни, то он не мог довольствоваться тем элементарным образованием, которое получал дома, в семье, под руководством отца, матери или взрослых братьев и сестер, но должен был поступить в какую-либо светскую школу, даже побывать в двух или трех и завершить свое образование в одном из больших центров просвещения – в Афинах, Александрии, Антиохии или Византии. Афины в IV веке не утратили еще своей прежней репутации любимого местопребывания муз и привлекали, как и в древнее время, толпы учащейся молодежи. К афинским софистам и риторам шли, как у нас идут к немцам, за последним словом науки со всех сторон – из Азии и с европейского Запада. Здесь сталкивались самые разнородные элементы. Здесь, в этом сердце Греции, под смягчающим влиянием чисто греческой среды характер сурового римлянина терял значительную долю своей природной жесткости, изнеженный житель Востока научался ценить умеренность и простоту и приобретал вкус к изящному. Здесь звучали голоса последних корифеев язычества, здесь читали лекции риторики и философии Ливаний, Гимерий и Темистий, отсюда вынес Юлиан свою идею реорганизации политеизма на новых философских началах; словом, – здесь продолжала кипеть работа мысли, продолжали царить высшие духовные интересы над пошлостью обыденной

жизни, и эти интересы связывали съехавшихся с разных концов Римской империи молодых людей узами самой искренней, теплой привязанности. Оставляя Афины по окончании курса наук, они проливали горькие слезы и навсегда сохраняли светлое воспоминание об этом городе, еще сиявшем лучами своей прежней славы, еще не утратившем обаяния своего великого прошлого.

Цикл научных предметов, входивших в программу высшего образования, которого искали чужеземцы в Афинах, завершала собою философия. Изучение литературных знаменитостей, грамматические и диалектические упражнения, лекции раторов – все это служило собственно лишь подготовлением к философским занятиям. Пытливый ум грека, уже более чем за полтысячи лет до Р. Х. начавший углубляться в метафизические вопросы о сущности вещей, о бытии и небытии и т. п., во времена Василия Великого более чем когда-либо интересовался решением проблем этого рода. Переживаемая в ту пору греко-романским миром борьба философских и религиозных учений естественно поддерживала в обществе интерес к высшим вопросам веры и философии, к трудным проблемам онтологии и догматическим тонкостям. Этот интерес сказывался и в жарких прениях на улицах и площадях, и в школьных лекциях, и в массе полемических сочинений, из которых многие дошли до нас. Никто не отступал перед попыткой понять и истолковать непостижимое, примирить с требованиями человеческого разума тайны Божественного откровения, и, разумеется, каждый делал это по-своему.

Греческая философия IV века запечатлена мистическим характером. В то время философия не различалась от теологии, и монахи именовали себя философами, тогда как философы по профессии носили название теологов¹¹⁷⁵. Это было время, когда, по выражению Целлера, «неоплатонизм впервые решительно отдал себя на служение религии и из философского учения сделался теологической доктриной»¹¹⁷⁶. Неоплатоники проникли всюду: они учили и в Риме, и в Александрии, и в Афинах, и в Константинополе. Молодежь с глубоким интересом прислушивалась к их туманному учению,

ища ответа на волновавшие ее ум метафизические и нравственные вопросы в философской системе, где странным образом сочетались Платонова идеология с физикой Аристотеля, стоическая этика с мистическими учениями Востока. Курс неоплатонической философии распадался на три отдела – логику, физику и практику. В логике трактовали об истинном, вероятном и кажущемся; физика заключала в себе теологию, математику и теорию идей; практика обнимала этику, экономику и политику. Таким образом, начиная с проблем метафизических, философия переходила к вопросам высшей морали и пыталась определить, в чем состоит назначение человека и каковы его обязанности к себе самому, к семье и обществу. На всем, однако, лежал отпечаток того религиозно-философского синкретизма, который породило эклектическое направление, выработавшееся в греческой философии за два последних дохристианских столетия и в описываемую эпоху ставшее господствующим.

В творениях св. Василия Великого, из коих к некоторым мы обратимся на следующих страницах, влияние современной ему греческой школы оставило весьма заметные следы. Происходя из довольно знатной каппадокийской фамилии, он получил блестящее по своему времени образование, слушал лекции константинопольских и афинских знаменитостей, увлекался ими и сам в продолжение некоторого времени преподавал с большим успехом риторику в кесарийской школе. Нельзя, следовательно, удивляться тому, что в его письмах встречаются цитаты из Гомера и других греческих поэтов, что в его экзегетических и философских трудах проглядывает близкое знакомство с Платоном, Аристотелем и Плотинем, что его беседы иногда представляют не более как попытку с христианской точки зрения решить один из этических вопросов, намеченных Плутархом в его «*Moralia*» («Моралиях»). При ближайшем рассмотрении оказывается, что, черпая из греческих авторов идеи, образы, сравнения, он никогда не унижался до рабского заимствования или подражания, но на все налагал печать самостоятельной и оригинальной работы мысли, всему сообщал черты своей индивидуальности. Чтение классиков

только вдохновляло его к литературной деятельности и давало известное направление его личному творчеству.

В настоящем очерке предполагается выяснить отношение Василия Великого к Плутарху Херонейскому. Быть может, еще и поныне недостаточно хорошо понимается вся сила того влияния, какое суждено было оказывать на грядущие поколения этому писателю, не блещущему, по-видимому, ни изяществом речи, ни гениальностью и самостоятельностью мысли, ни новизною тем, ни даже ученостью в собственном смысле, так как нельзя назвать ученостью его обширную энциклопедическую образованность. Тайна этого влияния заключается, помимо внешнего интереса содержания, главным образом в той внутренней правде, которой проникнуты его сочинения, в той сердечной теплоте и искренности тона, какими запечатлен его рассказ, в благородстве и возвышенности его мирозерцания, в философском спокойствии и беспристрастности его суждений. Заставив историю служить целям этики, он занял место в ряду надежнейших руководителей юношества и уже в древности был одним из наиболее читаемых и изучаемых в школе авторов. История всеобщей литературы может привести целый ряд имен более или менее выдающихся писателей, воспитавшихся на сочинениях Плутарха. Так, например, уже Элий Аристид и Полиэн находились под сильным его влиянием, Авл Геллий многократно на него ссылается, Гален также; Атеней и философы Александрийской школы, как, например, Порфирий и Прокл, заимствуют из его произведений не только частные мысли, но и целые очерки, вносимые ими почти без изменений в свои сочинения; Эвнапий, Макробий, а в особенности Евсевий, Сопатер, Стобей, Макарий Хрисокефал и другие пользуются Плутархом в самых широких размерах; его идеи и образы накладывают свой отпечаток на творения Климента Александрийского и многих других церковных писателей; его повествования дают обильный материал византийским компиляторам¹¹⁷⁷. Наконец, в новейшее время под его влиянием создает Шекспир своих «Юлия Цезаря» и «Кориолана»; ему посвящает Монтень несколько блестящих страниц своих «Опытов», им вдохновляются Монтескье и Жан-

Жак Руссо. Этические трактаты Плутарха были переводимы на арабский и сирийский языки¹¹⁷⁸. Его авторитетное имя заслонило от нас подлинные имена авторов множества философских произведений, которые потомство, в знак своей благосклонности к этому популярному писателю, приписало ему, подобно тому как Гомеру оно приписало не принадлежащие ему гимны и «Маргита», а Платону – десятка полтора чужих диалогов.

Плутарх и Василий Великий являются современниками двух крайних моментов развития того умственного движения, которое выразилось в системе неоплатонизма. Это движение началось задолго до Аммония Сакка и Плотина. Первые признаки его оказались уже в сочинениях Аттика, Гарпократиона, Тавра, особенно же Нумения, Апулея и Максима Тирского. Оно проявилось прежде всего в том интересе, который стала возбуждать в лучшей части образованного общества теологическая и этическая сторона Платоновой философии. Люди, здравый смысл которых не мог примириться с бездушными и грубыми формами греко-римского политеизма, но в сердце которых не умерла еще потребность веры, искали удовлетворения этой потребности в Платоновом идеализме. Под влиянием возвышенных понятий Платона о Божестве жажда истинного богопознания возрастала, и вот мы видим целый ряд более или менее удачных попыток истолковать, дополнить и развить мысли Платона о Боге, о душе, о мире. Являются комментарии на относящиеся сюда диалоги его; являются трактаты, определяющие отношение его философии к философии Аристотеля; является, наконец, целая масса простых и непритязательных сочинений, имеющих целью лишь подготовить новичков в деле философского мышления к изучению системы Платона или популярно излагающих наиболее темные стороны этой системы. Среди таких популяризаторов платонизма Плутарх Херонейский занимает самое видное и почетное место.

Следуя частью собственной склонности, частью увлеченный общим направлением времени, Плутарх останавливается по преимуществу на вопросах религии и этики, которые, по его

мнению, составляют центральный пункт всякой философии. Стремление к истине для него есть стремление к богопознанию, а богопознание – величайший дар, какой только может человек получить от Божества. Этот дар, однако, есть акт совершенно свободной воли Божества, которое сообщает человеку все прочие блага как нечто внешнее, истину же уделяет ему как бы из собственного естества¹¹⁷⁹. Человеческий разум бессилен в решении важнейших теологических вопросов; в этом деле для него необходима поддержка и помощь свыше. Молитва, воздержание от страстей, от излишества в пище, отрешение от всяких житейских забот и попечений открывают ему путь к ведению Высочайшего, готовят его к познанию Божественной истины¹¹⁸⁰. Если душа привыкает вследствие сильных ощущений радости или страдания относиться к изменчивому и преходящему как к сущему, то она становится слепой для истинно сущего; она теряет тот орган, то око, которое стоит тысячи телесных очей, которым одним можно созерцать Божественное. Наоборот, когда взор от Божества обращается к миру как к Его созданию, то человек ощущает высшее религиозно-эстетическое удовлетворение: мир является тогда для его чистой души достойным храмом Божества и откровением Божественного Духа, в нем разлитого и им управляющего. Собственная практическая деятельность человека, проявляющаяся в этом мире, имеет тогда прочное и надежное нравственное основание¹¹⁸¹.

Эти мысли еще далеки от неоплатонического мистицизма. Со свойственной ему ясностью взгляда Плутарх не пошел еще в своих умозерцаниях дальше молитвенного возношения души к Богу и умеренной аскетики. Но уже ближайшие последователи его были менее осторожны в этом отношении. Признавая Божественное происхождение души и рассматривая материю как зло (Цельс), а тело как темницу души (Нумений), они стали на ту дорогу, которая со временем должна была повести к динамическому пантеизму неоплатоников.

Плутарх жил и действовал в конце первого и начале второго столетия по Р. Х.; в следующем за тем столетии неоплатонизм достигает в лице Плотина и Порфирия своего

высшего пункта; ко времени же Василия Великого поступательное развитие его вполне заканчивается. В это время, по словам Вашеро (автора книги «Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie»), «процесс творчества уже завершился, и на смену его явились полемика и комментирование». В школах, как я сказал, неоплатоническая философия продолжала господствовать, но преподаватели ее ограничивались сообщением того, что было выработано их предшественниками, и ничего или почти ничего не прибавляли к их работе. От Григория Назианзина мы узнаем, что Василий Великий тщательно изучил все части этой философии, был прекрасно знаком и с мистицизмом Плотина, и с теургией Ямвлиха и серьезно увлекался философскими занятиями, успехами в которых превосходил всех своих школьных товарищей. Его глубокий, пронизывающий ум обладал всеми свойствами, необходимыми для этих занятий, а присущая ему от природы активность не допускала механического восприятия готовых доктрин, побуждая взвешивать изучаемые философеми на весах собственного разума, подвергать их самостоятельному исследованию. Такое исследование не раз приводило его к горькому разочарованию, не раз заставляло усомниться в возможности и пользе философствования. К счастью, всякие крайности были противны его натуре, и он сумел остаться философом, не переставая быть христианином, сумел примирить Платона с Библией.

Платон был, без сомнения, для Василия Великого наиболее симпатичным из всех мыслителей древности, и в этой симпатии кроется, между прочим, причина той близкой связи, которую нетрудно открыть между сочинениями Василия Великого и сочинениями Плутарха – этого популярного платоника. Не касаясь покамест частных, укажем сперва на единство некоторых их общих воззрений.

Оба они сходятся между собою прежде всего в том, что и тот и другой рассматривают теологию как высшую и единственную цель философии, а философию – как венец всех научных занятий¹¹⁸². По Плутарху, «стремление к истине в том, что касается богов, есть уже стремление к самому Божеству,

есть как бы предвосхищение Божественной святости путем изучения и исследования, дело более благочестивое, нежели всякие религиозные очищения и служение в храмах»¹¹⁸³. В человеческой душе оба они различают высшую духовную способность – разум (τὸ μῆλον; λόγος; ὑπομῆλον; νῦν), стремящийся к истинному и прекрасному, и чувственность, «силу страстную и неразумную, которая должна повиноваться и покоряться разуму»; разум есть Божественное в нас, и, следуя его предписаниям, мы следуем внушениям самого Божества; он один *существенно* принадлежит нам, а потому о нем одном должны мы заботиться, доставляя телу лишь самое необходимое и таким образом «соделывая его неодолимым для страстей»¹¹⁸⁴. Разум движет нас к богопознанию, но, устремляясь мыслью к Богу, мы, проникнутые сознанием своей слабости, своего ничтожества, не можем сказать о Нем ничего, кроме того, что Он есть единый истинно Сущий, чуждый условиям времени и пространства, чуждый всякого изменения и преходимости¹¹⁸⁵. Теряясь в противоречиях, когда дело коснется объяснения различных явлений природы, мы, естественно, еще более должны быть осторожны в рассуждениях о вещах Божественных. Для нас, ограниченных смертных, обнять умом Божественное, по мнению Плутарха, значит то же, что судить об идее художника по догадкам и предположениям, будучи невеждою в его искусстве¹¹⁸⁶. «Непрестанно памятовать о Боге, – говорит Василий Великий, – благочестиво, и в этом боголюбивая душа не знает сытости, но описывать словом Божественное дерзко... Чем кто более по-видимому преуспеет в ведении, тем более восчувствует свою немощь...»¹¹⁸⁷ Впрочем, из этого не следует, что должно совсем отказаться от решения теологических вопросов; напротив, люди, которые, подобно эпикурейцам, проповедуют полный индифферентизм к богам и религии, не знают подлинно – читаем у Плутарха – ни надежды, ни радости, ни уверенности в счастье, ни утешения в несчастьях¹¹⁸⁸. Подобно этому Василий Великий высказывает убеждение, что хотя бы мы и не постигли тайн Божественной премудрости, но уже за одно намерение приблизиться к

истинному богопознанию у Праведного Судии назначена немаловажная награда¹¹⁸⁹.

Подобно Плутарху, Василий Великий с особенным предпочтением останавливается на этических темах. Пороки его современников нередко побуждают его в церковных Беседах затрагивать различные нравственные вопросы, и иногда те самые вопросы, на которых в свое время останавливался херонейский философ-моралист. Василий Великий при этом как бы практически следует тому наставлению, которое Плутарх дает в своем трактате «De audiendo» («О том, как должно слушать»), и, заимствуя у него содержание, «иное дополняет, иное исправляет, иное выражает иначе, наконец, иное и вовсе заново разрабатывает»¹¹⁹⁰. Зачастую то, что у Плутарха служит предметом специального трактата, у Василия Великого резюмируется в нескольких строчках или принимает вид небольшого размышления; но бывает и так, что одна фраза, один небольшой отрывок из Плутарха развиваются кесарийским проповедником в целую Беседу. Сравнения, делаемые Плутархом, Василий Великий иногда повторяет дословно; иногда же, дав волю фантазии, пополняет, украшает и видоизменяет до неузнаваемости. Словом, здесь мы имеем дело с результатом самостоятельной работы сильного ума, возбуждаемого к деятельности интересным чтением любимого автора и по привычке, приобретенной еще в школе, проверяющего мысли языческого философа с христианской точки зрения.

Из творений Василия Великого, стоящих в непосредственной связи с этическими рассуждениями Плутарха, обыкновенно указывают только на две Беседы, а именно – «На окончание четырнадцатого псалма и на ростовщиков» и «К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений». Ниже мы, однако, увидим, что к сравнению могут быть привлечены и некоторые другие его произведения.

Беседа о том, как получать пользу из языческих сочинений, по содержанию своему напоминает трактат Плутарха «De poëtis audiendis» [«Quomodo adolescens poetas audire debeat» – «Как

юноше слушать поэтические произведения»], но отличается от последнего тем, что не ограничивается одними поэтами, а обнимает и прозаиков. Оба рассуждения вызваны господствовавшим в школе Платона и Плотина воззрением на эстетически прекрасное как на низшую лишь ступень этически прекрасного¹¹⁹¹, и, следовательно, оба имели в свое время важное педагогическое значение. В основании обоих лежит любимая мысль сравниваемых нами авторов о превосходстве философии (и теологии как ее средоточного пункта) над всеми прочими областями человеческого знания. Оба написаны живым и легким языком, снабжены массой примеров и иллюстраций, свидетельствующих о громадной начитанности их авторов, и блещут обилием остроумных и метких сравнений.

Плутарх и Василий Великий исходят из того положения, что произведения греческой литературы, и в частности произведения поэтические, включают в себе много вредного, много ложного, много безнравственного, так что, приступая к их изучению, нужно заранее освоиться с приемами этической критики. Оба сравнивают чтение поэтов с удовольствием, получаемым от вкусной пищи, и настаивают на необходимости различать и в том, что питает нашу душу, здоровое от нездорового¹¹⁹². Они вспоминают при этом об Одиссее, который заткнул своим спутникам уши воском, чтобы оградить их слух от обольстительного пения сирен; подобным же образом и юноша должен пропускать мимо ушей непристойные и бесстыдные речи¹¹⁹³. Привычка к дурным словам незаметно ведет и к дурным делам; сладострастная музыка, позорные песни и безнравственные разговоры вносят в нравы и жизнь разлагающее начало, портят и развращают людей¹¹⁹⁴. Только растворяя поэтический вымысел философским размышлением и привыкая отыскивать в приятном полезное, можно уберечься от зла, «ибо и пчелы не на все цветы равно садятся и с тех, на какие нападут, не все стараются унести, но, взяв, что пригодно на их дело, прочее оставляют нетронутым»¹¹⁹⁵.

Чего же мы должны избегать в поэтических произведениях? Прежде и старательнее всего – ложных представлений о Божестве. В вопросах религии и философы теряют голову, хотя

они посвящают себя исключительно познанию сущего; что же касается поэтов, то они сплошь и рядом частью намеренно, частью невольно вводят нас в самые грубые заблуждения. Они описывают непрерывные распри богов, говорят об их любовных похождениях, о пышных пиршествах; стремясь внести в свои стихотворения побольше разнообразия, занимательности и движения, они представляют богов со всеми недостатками человеческой природы, забывая о том, что Божеству присущи бесстрашие и непогрешимость¹¹⁹⁶. Да и при изображении людей они зачастую останавливаются не на лучших их сторонах. Было бы очень ошибочно видеть в их героях идеал возможного для человека совершенства. Поэзия есть искусство подражательное; она воспроизводит жизнь такую, какова она в действительности. Поэтому следует остерегаться, чтобы, увлекшись прекрасной формой поэтического произведения, «незаметно не принять чего-нибудь худого, как иные с медом глотают ядовитые вещества»¹¹⁹⁷. Иногда нравственные принципы самих поэтов не отличаются достаточною чистотою; они нередко «злословят и насмеваются», «ограничивают блаженство раздольным столом и разгульными песнями»¹¹⁹⁸ и пр.

Напротив, должно останавливаться на тех местах изучаемых сочинений, где восхваляется добродетель и порицается порок. Примеры доблестных мужей должны нас побуждать к соревнованию; их подвиги и изречения следует запоминать и в соответствующих случаях жизни принимать к руководству. Так, воспоминание об Ахилле, подавляющем свой гнев в присутствии Приама, Перикле, провожающем своего поносителя со светильником до дома, Эвклиде Мегарском, Сократе и других может остановить человека в минуту раздражения и если не совершенно обуздать его страсть, то, по крайней мере, сдержать ее в должных границах. Подобным же образом люди, равнодушные к вину и женщинам, примерами трезвости и целомудрия могут быть отклонены от излишеств в этом отношении¹¹⁹⁹. Кто старается извлечь для себя пользу из всего, в том, как в больших реках, отовсюду понемногу прибывает многое¹²⁰⁰. Этическое толкование поэтов

подготавливает душу юноши к философским занятиям и движет к ним. Он, как бы привыкнув таким образом смотреть на солнце в воде, обращает, наконец, свои взоры к самому светилу¹²⁰¹.

Впрочем, будучи совершенно сходны между собою по идее и содержанию, оба сравниваемых произведения различаются в некоторых частностях, и это различие иногда весьма характерно для их авторов. Плутарх, например, говоря о поэзии, не находит возможным совершенно обойти теоретическую сторону предмета и довольно подробно распространяется о свойствах поэтического языка (шестая глава); Василия Великого, напротив, занимает одна только реальная сторона. Плутарх в своем трактате «De poëtis audiendis» от начала до конца сохраняет тон старшего и более опытного советника; в беседе Василия Великого с первого слова слышится не только пастырь и наставник, но и властный обличитель общественных пороков. Плутарх считает для своей цели вполне достаточным, если в произведениях поэтов ему удастся найти возбуждение для нравственной деятельности наставляемого им юношества; цель Василия Великого шире: он ищет в языческих книгах оправдание для христианского учения о нравственности и старается доказать, что заповеди Спасителя не требуют от человека ничего невозможного, что они находятся в полном согласии с человеческой природой, что, следуя внушениям самой этой природы, лучшие люди и в языческом мире поступали так, как будто им были известны Христовы заповеди.

Еще ближе стоят одно к другому два других произведения наших авторов – Плутархов трактат «De vitando aere alieno» [«О том, что не следует делать долгов»] и Беседа Василия Великого «На окончание четырнадцатого псалма и на ростовщиков». В этой Беседе, по словам Фиалона, «устаами Василия с христианской кафедры в сущности говорит Плутарх, хотя его мысли, его образы, даже самые его выражения столь естественно перемешиваются с мыслями, образами и выражениями оратора и до такой степени сохраняют отпечаток его стиля, что нигде нельзя заметить простого заимствования и, читая беседу, вы нисколько не подозреваете того, что она переполнена чужими красотами»¹²⁰². Здесь и там вы встречаете

то же содержание, тот же план, те же риторические приемы, и при всем том, сличая оба произведения, на каждом шагу находите в них столько тонких различий в тоне, в выборе доказательств, в развитии общей идеи, что говорить о простом подражании уже оказывается невозможным. Ученик константинопольских парафрастов [Имерия и Проэресия – св. Василий] превзошел своих учителей и сумел оставить след личного творчества даже там, где ему только пришлось ограничиться изложением чужих мыслей. В качестве христианина он заменил ссылками на авторитет Священного Писания те аргументы Плутарха, которые основывались на примерах из греческой истории и мифологии. В качестве церковного проповедника, привыкшего силою слова потрясать своих слушателей, он возвысился до истинного пафоса там, где Плутарх не пошел дальше риторической декламации. Со свойственным восточному жителю богатством фантазии он украсил и дополнил сделанные Плутархом сравнения, распространил его метафоры и сообщил его характеристикам драматическую живость, достойную Теофраста.

Плутарх и Василий Великий в названных произведениях восстают против лихоимства. С одной стороны, они возмущаются непростительной роскошью и легкомыслием, побуждающими людей прибегать к заимодавцам и принимать на себя обязательства, которых они не в состоянии выполнить, с другой – с самой беспощадной резкостью порицают профессию тех, которые на несчастье ближнего строят собственное благополучие. Наши авторы положительно убеждены, что не бедность, не нищета заставляют человека делать долги, а расточительность, тщеславие, привычка жить сверх состояния. Плутарх почти в самом начале своего трактата говорит: «В наше время люди, вследствие роскоши, изнеженности и расточительности, хотя и могут, не пользуются своим, а занимают у других, тогда как нисколько не нуждаются в том; что это так, вот доказательство: беднякам в долг никто не дает, а дают тем, которые хотят доставить себе некоторый комфорт (εἰς τὴν ἀνάγκην); они при этом представляют надежного поручителя, свидетельствующего, что им можно

верить, – хотя имущему совсем не следовало бы прибегать к займам»¹²⁰³. Это место Василий Великий пополняет следующим образом: «Мы видим, что доходят до займа не те, которые нуждаются в необходимом (им никто и не поверит в долг), но занимают люди, которые предаются безрасчетным издержкам и бесполезной пышности, раболепствуют женским прихотям. Жена говорит: “Мне нужно дорогое платье и золотые вещи, сыновьям необходимы приличные им и нарядные одежды, слугам надобны цветные и пестрые одеяния, для стола потребно изобилие”. И муж, выполняя такие распоряжения жены, идет к ростовщику»¹²⁰⁴. В обоих произведениях с необыкновенной конкретностью обрисовывается тягостное положение должника, теснимого неумолимым кредитором. Долг ведет ко лжи, неблагодарности, вероломству, клятвопреступлению¹²⁰⁵. Он делает друзей врагами, заставляет человека забывать свое достоинство, унижаться перед рабами¹²⁰⁶. Те, получив кусок, делаются кроткими, а заимодавец раздражается по мере того как берет: он не перестает лаять, но требует еще большего. Если клянешься – не верит, высматривает, что есть у тебя в доме, выведывает, что у тебя в долгах. Если выходишь из дома – влечет тебя к себе и грабит. Если скроешься у себя – стоит перед домом и стучит в двери, позорит тебя при жене, оскорбляет при друзьях, душит на площади¹²⁰⁷.

Чувство христианской любви побуждает Василия Великого относиться к несчастным, попавшим по легкомыслию или нерасчетливости в руки кредиторов, мягче, нежели то делает Плутарх; зато ростовщики встречают в нем несравненно более строгого и беспощадного обличителя. Против этих людей, собирающих со слез деньги¹²⁰⁸, он ополчается с красноречием, далеко оставляющим за собою фразистую речь Плутарха. Последний заявляет, что ему нет повода объявлять войну ростовщикам, «ибо они никогда не угоняли» у него «ни быков, ни коней», и что он хочет лишь показать тем, которые безрассудно берут займы, насколько позорно и недостойно свободно рожденного человека это дело¹²⁰⁹. Василий Великий, напротив, не ограничивается одними советами должникам, но

взывает к совести лихоимцев, говорит о поправленных ими заповедях Христа, рисует картину причиняемых ими страданий, напоминает об ожидающем их осуждении. «Земледелец, – говорит он, – получив колос, не ищет опять под корнем семени, а ты и плоды берешь, и не прощаешь того, с чего получаешь рост. Ты без земли сеешь; не сеяв, жнешь. Неизвестно, кому собираешь. Есть проливающий слезы от роста, это известно; но кто воспользуется приобретенным чрез это богатством – это сомнительно. Ибо неизвестно, не другим ли предоставишь употребление богатства, собрав для себя одно зло неправды»¹²¹⁰.

Любопытно проследить, как иногда образ, едва намеченный Плутархом, развивается в устах Кесарийского проповедника в целую картину. В сочинении «De vitando aere alieno» читаем, например: «Не прибавляй к бедствиям нищеты затруднений, проистекающих от займов и долговых обязательств; не лишай бедность ее беззаботности, чем одним она отличается от богатства»¹²¹¹.

У Василия Великого эти слова являются в следующем виде: «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. А должник и беден, и обременен беспокойствами. Не спит он ночью, не спит и днем; во всякое время задумчив» и т. д.¹²¹² Другой пример: Плутарх, советуя должнику продать свое имущество и расплатиться с кредиторами, говорит: «Ты скажешь, что это поле оставил тебе твой отец; но твой же отец оставил тебе и свободу и честь, и за них ты подлежишь еще большей ответственности»¹²¹³. У Василия Великого параллельное место гласит так: «Видал я жалкое зрелище, как свободно рожденных за отцовские долги влекли на торг для продажи. Ты не можешь оставить детям денег? По крайней мере не отнимай у них и благородства. Сбереги для них это одно достояние – свободу, этот залог, полученный тобою от родителей» и пр.¹²¹⁴ Оба автора требуют от людей, запутавшихся в долгах, труда и настойчивости: «Ласточки не берут займы, – говорит Плутарх, – муравьи не

берут займы, а им природа не дала ни рук, ни речи, ни искусства»¹²¹⁵. Василий Великий пользуется тем же аргументом: «Муравей может пропитаться, хотя не просит и не берет займы; и пчела остатки своей пищи приносит в дар царям; но им природа не дала ни рук, ни искусств. А ты, человек, животное, изобретательное на промыслы, не можешь изобрести одного из всех промысла, чем тебе прожить?»¹²¹⁶

Насколько вообще свободно пользовался Василий Великий тем материалом, который был у него под рукою, можно видеть и из других его произведений, где, правда, заимствования, подобные рассмотренным, попадают более отрывочно, но все же нередко. Чтобы не вдаваться в подробности, укажу для примера хотя бы на те места из «Шестоднева», которые, по видимому, представляют заимствование из сочинения Плутарха «De sollertia animalium» [«О сообразительности животных»]¹²¹⁷. Там, где Плутарх сообщает простой факт, Василий Великий присоединяет к нему аллегорическое толкование; где у Плутарха лишь собраны разрозненные примеры смысленности животных, у Василия Великого эти примеры находят морально-философское объяснение. Повсюду заметно то же умение созданное другими пересоздавать в ином духе и новом направлении, воспроизводить чужие мысли, но так, что они перестают быть чужими, заимствовать и подражать, продолжая оставаться самим собою. Более всего в этом отношении замечательна Беседа Василия Великого «На гневливых», несомненно, написанная под влиянием почти одноименного с нею трактата Плутарха «De cohibenda ira» [«О безгневии»] и в то же время отличающаяся от этого последнего настолько, насколько лишь может отличаться христианское произведение от языческой разработки той же темы. Что касается сохранившегося у Стобея отрывка другого Плутархова трактата «Κατὰ πλομικρον;upsilon;τομικρον;upsilon;» («Против обогащения»), то, к сожалению, он так незначителен по своим размерам, что не дает возможности судить об отношении его к Беседе Василия Великого «К обогащающимся».

Василий Великий, подобно Плутарху, не всегда издавал свои произведения в совершенно законченном и обработанном

виде. Отчасти недостаток времени, занятого другими работами, отчасти привычка говорить перед более или менее многочисленной аудиторией и, как следствие этой привычки, уверенность в своем красноречии побуждали того и другого импровизировать на свободно избранные этические темы и затем наскоро записывать эти импровизации по памяти или заметкам слушателей. Так возникли, например, сочинения Плутарха «De poëtis audiendis», «De audiendo», «De capienda ex inimicis utilitate»¹²¹⁸, таково же большею частью и происхождение Бесед св. Василия¹²¹⁹. Этот способ творчества, естественно, должен был сказаться в некоторой небрежности изложения, в некоторых неровностях стиля, в попадающихся там и сям повторениях, в отсутствии строгой выдержанности тона. Нужно заметить, что как Плутарх, так и Василий Великий на первом плане ставили содержание литературного произведения, а форме его придавали значение второстепенное. Правда, как дети своего века, они оба не были свободны от риторической изысканности речи, но не хлопотали об одних внешних эффектах. Главной задачей, которую они преследовали в своей общественной и литературной деятельности, было распространение в массе здравых понятий о нравственности и того, что каждый из них считал истинным в религии. Поэтому, если предмет был особенно важен, они решались иногда, уступая потребностям времени, выпускать в свет сочинения, не получившие еще окончательной отделки со стороны формы. Впрочем, вообще, хотя наши авторы оба уже далеко отошли от классической *graecitas* («греческой манеры речи». – *Ред.*), слог Василия Великого по своей силе, живости, изобразительности и ясности значительно превосходит тяжелый и запутанный слог Плутарха. Речь Василия Великого течет плавно, изобилует поэтическими выражениями, блещет метафорами; его периоды стройны и гармоничны, его конструкции разнообразны и правильны, слова подобраны удачно и всегда точно выражают его мысль. Наоборот, Плутарх утомляет читателя слишком длинными и неуклюжими периодами, трудной и необыкновенной постановкой слов, употреблением редких и вычурных выражений; он любит смелые словообразования, и хотя

старательно избегает зияния, однако речь его негармонична и шероховата.

Судьба определила Плутарху и Василию Великому иметь почти одинаковое значение в истории их родных городов. Как в имени Плутарха сосредоточено все, чем гордится Херонея, за все свое многовековое существование не давшая Греции другого выдающегося деятеля, так именем Василия Великого исчерпывается все, чем славна Кесария Каппадокийская. Области, в которых лежат эти города, пользовались в древности весьма нелестной репутацией: население Беотии было известно своей ленью, обжорством, тупоумием, жители Каппадокии – своим коварством, дерзостью, бесстыдством, низостью. Однако, не увлекаясь блеском шумных столиц древнего мира, где, быть может, для их богатых дарований открылось бы более широкое поприще, Плутарх и Василий Великий посвятили все свои силы на служение родине и своим авторитетом успели поднять ее значение в глазах современников. Каждый занимал в своем городе высокий духовно-административный пост, значительно усиливавший то нравственное влияние, какое оба они имели на сограждан благодаря своим личным качествам и образованию. Оба были не только наставниками и воспитателями юношества, не только служителями религии и практическими философами, но и людьми государственными, ἀνδρες πολιτικοί. В години бедствий, переживаемые родиной, соотчичи их привыкли искать у них поддержки и утешения, в трудных случаях жизни прибегать к ним за советом и наставлением. Эта характерная черта того и другого, это участие их к местным интересам, к жизни людей, среди которых протекала их собственная жизнь, придают характер особенной задушевности и искренности даже тем сочинениям их, которые затрагивают самые общие нравственные темы.

Сноски к статье 14

Сокращения

Свт. Василий Великий. Творения – Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2008–2009. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3, 4).

ПСТСО – Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сибирская Благовонница, 2007. Т. 1–4.

Basil. Magn. – Basilus Cesariensis Cappadociae (Magnus) – Свт. Василий Великий

Adv. Eunom. – Adversus Eunomium libri quinque // PG. Т. 29. Col. 497–774 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. М., 2008. Т. 1. С. 169–318).

Asceticon (brev.) – Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) // PG. Т. 31. Col. 1051–1306 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Свт. Василий Великий. Творения. М., 2009. Т. 2. С. 223–319).

Asceticon (fus.) – Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) // PG. Т. 31. Col. 889–1052 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Там же. С. 149–222).

De fide – De fide // PG. Т. 31. Col. 676–692 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. О вере. Пролог 8 // Там же. С. 113–120).

De jud. – De iudicio Dei // PG. Т. 31. Col. 653–676 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. О Суде Божиим. Пролог 7 // Там же. Т. 2. С. 102–113).

De Spirit. Sanct. – Liber de Spiritu Sancto // PG. Т. 32. Col. 67–218; Basile de Cesaree. Sur le Saint-Esprit Ed. B. Pruche. P., 1968². P. 250–530 (SC. Т. 17bis) (рус. пер.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе. К свт. Амфилохию, еп. Иконийскому // Свт. Василий Великий. Творения. М., 2008. Т. 1. С. 93–168).

Enarr. in Is. – Enarratio in prophetam Isaiam // PG. Т. 30. Col. 117–668 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Толкование на

пророка Исаию // Там же. С. 611–864).

Ер. – Epistolaë St. Basile. Lettres: In 3 vol. // Ed. Y. Courtonne. P., 1957. Vol. 1: Ер. 1–100. P. 3–219; 1961. Vol. 2: Ер. 101–218. P. 1–218; 1966. Vol. 3: Ер. 219–366. P. 1–229 // PG. Т. 32. Col. 220–1112 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Письма // Свт. Василий Великий. Творения. М., 2009. Т. 2. С. 440–954).

Ном. in Hex. – Homiliae in Hexameron, 1–9 // PG. Т. 29. Col. 3–208 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Свт. Василий Великий. Творения. М., 2008. Т. 1. С. 319–429).

Ном. in Ps. – Homiliae super Psalmos // PG. Т. 29. Col. 209–494 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседы на псалмы // Там же. С. 461–610).

Ном. 3 – Homilia in illud, attende tibi ipsi // PG. Т. 31. Col. 197–218 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 3. На слова: Внемли себе // Там же. С. 882–891).

Ном. 4 – Homilia 4: De gratiarum actione // PG. Т. 31. Col. 217–238 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 4: О благодарении // Там же. С. 891–900).

Ном. 5 – Homilia 5: In martyrem Iulittam // PG. Т. 31. Col. 237–262 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 5: На память св. мученицы Иулиты // Там же. С. 901–912).

Ном. 6 – Homilia 6: In illud dictum evangelii secundum Lucam: «Destruam horrea mea, et maiora aedificabo», itemque de avaritia // PG. Т. 31. Col. 261–278 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 6: На слова из Евангелия от Луки: *Разорю житницы моя и большия созижду (Лк.12:18)*, и о любостяжательности // Там же. С. 912–920).

Ном. 7 – Homilia 7, in divites // PG. Т. 31. Col. 277–304 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 7: К обогащающимся // Там же. С. 920–931).

Ном. 8 – Homilia 8, dicta tempore famis et siccitatis // PG. Т. 31. Col. 303–328 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 8: Во время голода и засухи // Там же. С. 932–943).

Ном. 9 – Homilia 9: Quod Deus non est auctor malorum // PG. Т. 31. Col. 329–354 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 9: О том, что Бог не виновник зла // Там же. С. 943–955).

Hom. 10 – Homilia 10, adversus eos qui irascuntur // PG. Т. 31. Col. 353–372 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 10: На гневливых // Там же. Т. 1. С. 955–964).

Hom. 11 – Homilia 11, de invidia // PG. Т. 31. Col. 371–386 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 11: О зависти // Там же. С. 964–971).

Hom. 12 – Homilia 12, in principium proverbiorum // PG. Т. 31. Col. 385–424 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. На начало Кн. Притчей // Там же. С. 971–989).

Hom. 13 – Homilia 13, exhortatoria ad sanctum baptismum // PG. Т. 31. Col. 423–444 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 13: Побудительная к принятию Св. Крещения // Там же. С. 989–999).

Hom. 15 – Homilia 15, de fide // PG. Т. 31. Col. 463–472 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 15: О вере // Там же. С. 1008–1012).

Hom. 16 – Homilia 16, in illud: «In principio erat Verbum» // PG. Т. 31. Col. 471–482 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 16: На слова: *В начале бе Слово (Ин.1:1)* // Там же. С. 1012–1017).

Hom. 18 – Homilia 18, in Gordium martyrem // PG. Т. 31. Col. 489–508 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 18: На день св. мученика Гордия // Там же. С. 1020–1028).

Hom. 20 – Homilia 20, de humilitate // PG. Т. 31. Col. 525–540 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 20: О смиренномудрии // Там же. С. 1036–1042).

Hom. 21 – Homilia 21, quod rebus mundanis adhaerendum non sit, et de incendio extra Ecclesiam facto // PG. Т. 31. Col. 539–564 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 21: О том, что не должно прилепляться к житейскому, и о пожаре, бывшем вне церкви // Там же. С. 1043–1054).

Hom. 22 – Homilia 22: ad adolescentes, sermo de legendis libris Gentilium // PG. Т. 31. Col. 563–590 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений // Там же. С. 1054–1069).

Hom. 23 – Homilia 23, in sanctum martyrem Mamantem // PG. Т. 31. Col. 589–600 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 23. На день св. мученика Маманта // Там же. С. 1069–1074).

Hom. 24 – Homilia 24, contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos // PG. Т. 31. Col. 600–617 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Беседа 24: Против савеллиан, Ария и аномеев // Там же. С. 1074–1083).

Moralia – Regulae morales // PG. 31. Col. 699–870 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Нравственные правила (80 правил) // Свт. Василий Великий. Творения. М., 2009. Т. 2. С. 19–101).

Sermo 12 – Sermo de ascetica disciplina // PG. Т. 31. Col. 648–652 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Слово о подвижничестве. Слово подвижническое 12 // Там же. С. 136–138).

Greg. Nazianz. – Gregorius Nazianzenus – Свт. Григорий Богослов

Epit. – Epitaphia // PG. Т. 38. Col. 11–82 (рус. пер.: Свт. Григорий Богослов. Надгробия // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. М., 2008. С. 369–395).

PG – Patrologiae cursus completus *Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Paris, 1857–1866.*

// Святые отцы Церкви и церковные писатели в трудах православных ученых. Святитель Василий Великий. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – 480 с.

Примечания

¹ - Печатается по: Душеполезное чтение. 1864. I. № 1. С. 15–54; № 2. С. 113–143; № 3. С. 223–260. Ссылки на страницы творений свт. Василия Великого здесь и далее в книге приводятся по изданию: Свт. Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2008–2009. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3, 4). (Далее – Свт. Василий Великий. Творения). – Ред.

² - Вот отзыв о нем некоторых из них. Григорий Богослов писал о себе, что он лучше всех знает Василия; он называет его вождем жизни, учителем догматов, оком вселенной, палатой ученой и всем, что ни сказал бы кто прекрасного (см.: Свт. Григорий Богослов. Письмо 58 // Свт. Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2007. Т. 2. С. 454; далее – Свт. Григорий Богослов. Творения.) В другом месте он говорит, что каждый преуспевает в чем-нибудь своем, а некоторые и в нескольких из многочисленных видов добродетелей; Василий же столько усовершенствовался во всем, что стал как бы образцовым произведением природы. Это именно был муж, к которому можно применить слова апостола: Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых (1Кор.9:22). Еще более подчеркивает Григорий важность и значение Василия, когда прибавляет, что это был муж – «единственная почти оставшаяся у нас искра истины и жизненная сила» (Свт. Григорий Богослов. Письмо 58 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 456). Григорий уверяет еще, что все слова Василия с неимоверной быстротой делались известными во всем мире. Вот собственные выражения Григория, писавшего еще в то время, когда сам был пресвитером: «Я стою не на виду, многим неизвестен, иные почти и не знают, что мною бывает сказано и даже говорю ли я. О нем же [Василии] много речей, как о человеке, который известен и сам по себе, и по Церкви. Все сказанное им переходит в общую известность»

(Там же. С. 456). К Василию питал высокое уважение и св. Афанасий Великий. Любовь св. Афанасия к св. Василию так была известна и несомненна, что Василий с уверенностью напоминал о ней преемнику Афанасия (см.: Свт. Василий Великий. Письмо 133. К Петру, архиепископу Александрийскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 642). А пять дошедших до нас писем Василия к Афанасию (61, 66, 67, 69, 80) показывают еще, что Василий с доверчивостью предлагал Афанасию иногда свои советы для устройства дел церковных и видел одобрительное внимание к своим предложениям. Из писем же самого Афанасия известно, что он с твердостью защищал Василия против подозрений в неправомыслии о Святом Духе. Вот собственные слова Афанасия: «Наши возлюбленные братия, смотря на цель Василия и приспособление к обстоятельствам, должны прославлять Господа за то, что он дал Каппадокии такого епископа, какого бы желала иметь всякая страна» (Свт. Афанасий Великий. Послание к Палладии // Творения. Т. 3. СТСЛ., 1903. С. 366). Григорий Нисский, при всей родственной близости к Василию, находил для себя всего лучшим называть Василия учителем, как будто это было собственное имя его брата, и в похвальном своем Слове сравнивает его с апостолом Павлом, Моисеем и Иоанном Крестителем. Если судить по писаниям Василия, то нельзя сказать, замечает Григорий, что он не был восхищен и до третьего неба, ибо он, подобно Павлу, проник в тайны Божества (Свт. Григорий Нисский. Слово в день памяти св. Василия Великого // Свт. Григорий Нисский. Творения. М., 1871. Ч. 8. С. 296–327). Ефрем Сирин считал также непрямым долгом возвестить о заслугах Василия своим соотечественникам и в Похвальном слове называет его самыми почтительными именами применительно к духу восточного красноречия, именно: он именует его основанием добродетелей, книгою похвал, жизнью чудес, драгоценным смычком духовной цевницы, услаждающим область святых Ангелов, и яслями догматов; кроме сего, Ефрем говорит, что поскольку Василий возлежал всегда на Писаниях, отдыхал на апостольских пажитях, то слово его текло, как река, и речи его были подобны

розе и лилии, шафрану и корице, что он восседал в ульях добродетелей и выделял мед Божественной и неукоризненной веры (Преп. Ефрем Сирин. Похвальное слово иже во святых отцу нашему Василию Великому // Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. 5-е изд. Ч. 2. Сергиев Посад, 1908. С. 308–317.). Св. Софроний Иерусалимский называл Василия славой и красотой Церкви, блж. Феодорит [Кирский] – светилom вселенной, Сократ [Схоластик] – опорой истины.

³ - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 537–538.

⁴ - Максимин Дайя (Даза) – римский император-соправитель (умер в 313 г.); с особой жестокостью преследовал христиан. – Ред.

⁵ - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 513. – Ред.

⁶ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 204. К неокесарийцам // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 751.

⁷ - Свт. Василий Великий. Письмо 236. К Амфилохию // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 821–822.

⁸ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 223. Против Евстафия Севастийского // Там же. С. 793.

⁹ - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 517. – Ред.

¹⁰ - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 517.

¹¹ - Ливаний (Либаний) (314 – около 393) – языческий ритор, живший в Антиохии, известный представитель так называемой второй софистики. – Ред.

¹² - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 522–523.

¹³ - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 521.

¹⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 1. К Евстафию, философу // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 441.

¹⁵ - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Письмо 1. К Василию Великому // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 417.

¹⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 223. Против Евстафия Севастийского // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 791.

¹⁷ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 14. К Григорию, другу // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 474.

¹⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 2. К Григорию Богослову // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 442.

¹⁹ - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Письмо 4. К Василию Великому // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 419.

²⁰ - См.: Там же.

²¹ - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Письмо 6. К нему же [К Василию Великому] // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 420–421.

²² - Юлиан Отступник (331–363) – римский император в 361–363 гг. Получил христианское воспитание, но, став императором, объявил себя сторонником язычества; издал эдикты против христиан. – Ред.

²³ - См.: Ермий Созомен. Церковная история V, 4. – Ред.

²⁴ - Валент (около 328–378) – император восточной части Римской империи с 364 г. – Ред.

²⁵ - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Письмо 8. К Василию Великому // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 422–423.

²⁶ - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 526.

²⁷ - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Там же. Т. 1. С. 527.

²⁸ - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 527–528.

²⁹ - Ср.: Свт. Василий Великий. Беседа 8 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 932–933.

³⁰ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 223. Против Евстафия Севастийского // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 794.

³¹ - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Письмо 41. К епископам от имени отца // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 444.

³² - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Письмо 42. К Евсевию, епископу Самосатскому, от имени отца // Там же. Т. 2. С. 445.

³³ - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Там же. Т. 1. С. 530.

³⁴ - Свт. Василий Великий. Письмо 237. К Евсевию, епископу Самосатскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 826.

³⁵ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 251. К евесеянам // Там же. Т. 2. С. 850.

³⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 30. К Евсевию, епископу Самосатскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 495.

³⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 59. К Григорию, дяде // Там же. С. 550.

³⁸ - Речь идет о так называемой симонии. – Ред.

³⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 60. К Григорию, дяде // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 551–552.

⁴⁰ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 58. К Григорию, брату // Там же. С. 547–548.

⁴¹ - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 532.

⁴² - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 18 // Там же. С. 242.

⁴³ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 81. К Иннокентию, епископу // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 578.

⁴⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 102. К сатальским гражданам // Там же. С. 608.

⁴⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 217. К Амфилохию о правилах // Там же. С. 773.

⁴⁶ - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 532.

⁴⁷ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 92. К итальяским и галльским епископам // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 591–592.

⁴⁸ - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 535.

⁴⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 68. К Мелетию, архиепископу Александрийскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 560.

⁵⁰ - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 533.

⁵¹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 70. Ненадписанное // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 564.

⁵² - Собор был против Авксентия Медиоланского (см.: Ермий Созомен. Церковная история IV, 23; Блж. Феодорит Кирский. Церковная история II, 22). См.: Свт. Василий Великий. Письмо 89. К Мелетию, архиепископу Александрийскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 586.

⁵³ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 92. К итальяским и галльским епископам // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 591–593.

⁵⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 138. К Евсевию, епископу Самосатскому // Там же. С. 648.

⁵⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 129. К Евсевию, епископу Самосатскому // Там же. С. 638.

⁵⁶ - См.: Блж. Феодорит Кирский. Церковная история V, 32. – Ред.

⁵⁷ - Григорий Нисский в 1-й книге против Евномия пишет: «Кто из обитателей Востока, кто из населяющих самые края нашей вселенной не знал борьбы Василия за истину с преобладающими?» (Свт. Григорий Нисский. Опровержение Евномия I, 12 // Свт. Григорий Нисский. Творения. Ч. 5. М., 1863. С. 58–59).

⁵⁸ - Хотя об этом говорит и Григорий Нисский, но в более общих выражениях; обстоятельнее же передает дело Григорий Богослов, потому и пользуемся его словами.

⁵⁹ - См.: Свт. Григорий Нисский. Опровержение Евномия I, 12 // Свт. Григорий Нисский. Творения. Ч. 5. М., 1863. С. 64.

⁶⁰ - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 535–536.

⁶¹ - Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 535–536.

⁶² - См.: Блж. Феодорит Кирский. Церковная история IV, 19.

⁶³ - См.: Ермий Созомен. Церковная история VI, 16.

⁶⁴ - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 537.

⁶⁵ - Свт. Василий Великий. Письмо 203. К приморским епископам // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 743.

⁶⁶ - Свт. Василий Великий. Письмо 222. К халкидянам // Там же. С. 788.

⁶⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 237. К Евсевию, епископу Самосатскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 826.

⁶⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 239. К Евсевию, епископу Самосатскому // Там же. С. 828–829.

⁶⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 213. Без надписи, к благочестивому мужу // Там же. С. 768.

⁷⁰ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 239. К Евсевию, епископу Самосатскому // Там же. С. 828.

⁷¹ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письма 242–243 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 832–836.

⁷² - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 263. К западным // Там же. С. 872.

⁷³ - См.: Послание Собора Аквилейского императору Грациану // Свт. Амвросий Медиоланский. Письмо 12.

⁷⁴ - Свт. Василий Великий. Письмо 239. К Евсевию, епископу Самосатскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 829.

⁷⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 98. К Евсевию, епископу Самосатскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 601.

⁷⁶ - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 539.

⁷⁷ - См.: Свт. Григорий Богослов. Письмо 47. К нему же [К Василию Великому] // Там же. Т. 2. С. 448.

⁷⁸ - См.: Свт. Григорий Богослов. Письмо 48. К нему же [К Василию Великому] // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 448–449.

⁷⁹ - См.: Свт. Григорий Богослов. Письмо 50 // Там же. С. 450.

⁸⁰ - См.: Ермий Созомен 3, 14.

⁸¹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 223. Против Евстафия Севастийского // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 789.

⁸² - Исповедание составлено было на Никопольском соборе и кроме Символа Никейского заключало дополнительное учение о божестве Святого Духа и опровержение лжеучений Маркелла и Савеллия (см.: Свт. Василий Великий. Письмо 125. Список исповедания веры... // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 630).

⁸³ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 252. К епископам Понтийского диоцеза // Там же. С. 853.

⁸⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 263. К западным // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 873.

⁸⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 226. К подведомственным ему подвижникам // Там же. С. 801.

⁸⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 130. К Феодоту, епископу Никопольскому // Там же. С. 640.

⁸⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 224. К Генетлию, пресвитеру // Там же. С. 798.

⁸⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 244. К Патрофилу // Там же. С. 841.

⁸⁹ - Свт. Василий Великий. Письмо 212. К Иларию // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 767.

⁹⁰ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 137. К Антипатру // Там же. С. 646.

⁹¹ - Свт. Василий Великий. Письмо 193. К Мелетию // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 721. См. также: Письмо 162. К Евсевию, епископу Самосатскому // Там же. С. 677.

⁹² - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 200. К Амфилохию, епископу Иконийскому // Там же. С. 740.

⁹³ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 136. К Евсевию, епископу Самосатскому // Там же. С. 645.

⁹⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 141. К Евсевию, епископу Самосатскому // Там же. С. 653.

⁹⁵ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 260. К Оптиму, епископу // Там же. С. 862.

⁹⁶ - К жизнеописанию св. Василия Великого автор присоединил обозрение всех его творений. Не находя удобным поместить в нашем издании это обозрение целиком, мы даем место статье о письмах Василия Великого, потому что она служит дополнением биографических сведений о нем. – Ред.

⁹⁷ - Из догматических писем Василия особенно замечательны одобренное Халкидонским Собором письмо к брату Григорию о различии сущности и ипостаси и письмо к Кесарию, в котором одобряется ежедневное причащение Святых Таин (см.: Свт. Василий Великий. Письмо 93 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 594)

⁹⁸ - Свт. Василий Великий. Письмо 236 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 819–822

⁹⁹ - Свт. Василий Великий. Письмо 260. К Оптиму, епископу // Там же. С. 862–868

¹⁰⁰ - Свт. Василий Великий. Письмо 204. К неокесарийцам // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 751

¹⁰¹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 237. К Евсевию, епископу Самосатскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 826; Письмо 242 // Там же. С. 832.

¹⁰² - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 137. К Антипатру // Там же. С. 647.

¹⁰³ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 138. К Евсевию, епископу Самосатскому // Там же. С. 648.

¹⁰⁴ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 162. К Евсевию, епископу Самосатскому // Там же. С. 677.

¹⁰⁵ - Свт. Василий Великий. Письмо 232. К Амфилохию, епископу Иконийскому // Там же. С. 812.

¹⁰⁶ - Свт. Василий Великий. Письмо 201. К Амфилохию, епископу Иконийскому // Там же. С. 741.

¹⁰⁷ - Свт. Василий Великий. Письмо 231. К Амфилохию, епископу Иконийскому // Там же. С. 812.

¹⁰⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 154. К Асхолию, епископу Фессалоникийскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 664.

¹⁰⁹ - Свт. Василий Великий. Письмо 57. К Мелетию, архиепископу Антиохийскому // Там же. С. 547.

¹¹⁰ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 80. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Там же. С. 577.

¹¹¹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 3. К Кандидиану // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 448.

¹¹² - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 3. К Кандидиану // Там же.

¹¹³ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 152. К Виктору, военачальнику // Там же. С. 663.

¹¹⁴ - Свт. Василий Великий. Письмо 178. К Авургию // Там же. С. 689.

¹¹⁵ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 180. К Софронию, магистру, за Евмафия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 691.

¹¹⁶ - Свт. Василий Великий. Письмо 279. К Модесту, префекту // Там же. С. 893.

¹¹⁷ - Свт. Василий Великий. Письмо 280. К Модесту, префекту // Там же. С. 894.

¹¹⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 169. К Григорию Богослову // Там же. С. 682–683.

¹¹⁹ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 198. К Евсевию, епископу Самосатскому // Там же. С. 727.

¹²⁰ - Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 544

¹²¹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 169. К Григорию Богослову // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 682–683.

¹²² - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 289. Без надписи. Об одной притесненной женщине // Там же. С. 900.

¹²³ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 286. К смотрителю над тюрьмами // Там же. С. 897.

¹²⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 270. Без надписи. О похищении девицы // Там же. С. 886.

¹²⁵ - Один из них выставил на паперти церковной надпись с несправедливыми обвинениями против благочестивой девственницы (см.: Свт. Василий Великий. Письмо 289. Без надписи. Об одной притесненной женщине // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 899).

¹²⁶ - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 541–542.

¹²⁷ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 232. К Амфилохию, епископу Иконийскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 813.

¹²⁸ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 3. К Кандидиану // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 449.

¹²⁹ - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 543.

¹³⁰ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 56. К Пергамиию // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 546.

¹³¹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 174. К вдове // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 687.

¹³² - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 59. К Григорию, дяде // Там же. С. 549.

¹³³ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 272. К Софронию, магистру // Там же. С. 889.

¹³⁴ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 124. К Феодору // Там же. С. 630.

¹³⁵ - См., например: Свт. Василий Великий. Письмо 342. К Ливанию // Там же. С. 936.

¹³⁶ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 262. К Урвикию, монаху // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 870.

¹³⁷ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 106. К воину // Там же. С. 612.

¹³⁸ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 271. К Евсевию // Там же. Т. 2. С. 887.

¹³⁹ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 323. К Филагрию Аркинскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 924.

¹⁴⁰ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 134. К пресвитеру Пеонию // Там же. С. 643.

¹⁴¹ - Свт. Василий Великий. Письмо 21. К нему же [К Леонтию, софисту] // Там же. С. 481.

¹⁴² - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 342. К Ливанию // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 936.

¹⁴³ - Свт. Василий Великий. Письмо 344. К Ливанию // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 937.

¹⁴⁴ - Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 544, 550.

¹⁴⁵ - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 550.

¹⁴⁶ - См.: Там же. С. 538 и далее.

¹⁴⁷ - Из лекций по патрологии профессора Петербургской Духовной Академии Н. И. Сагарды, прочитанных в 1911–1912 гг. Печатается по: Журнал Московской Патриархии. 1979. № 1. С. 71–77.

¹⁴⁸ - Свт. Василий Великий. Письмо 8. К кесарийским монахам // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 456–457.

¹⁴⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 38. К Григорию, брату // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 502–503.

¹⁵⁰ - См.: Там же.

¹⁵¹ - Свт. Василий Великий. Письмо 236. К тому же Амфилохию // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 824.

¹⁵² - Свт. Василий Великий. Письмо 214. К Терентию, комиту // Там же. С. 770.

¹⁵³ - «Из сущности Отца» – выражение Никейского символа веры, обозначающее, наряду с выражением «единосущный», тесное природное единство Сына с Отцом. – Ред.

¹⁵⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 38. К Григорию, брату // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 505–510.

¹⁵⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 214. К Терентию, комиту // Там же. С. 771; Письмо 236. К тому же Амфилохию // Там же. С. 824.

¹⁵⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Против Евномия I, 5; II, 28 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 180–181; 248.

¹⁵⁷ - Свт. Василий Великий. Против Евномия III, 7 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 266.

¹⁵⁸ - См.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе, 18 // Там же. С. 136. Ср.: Он же. Беседа 24 // Там же. С. 1082.

¹⁵⁹ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе, 7 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 106–107.

¹⁶⁰ - Ср.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе, 11 // Там же. С. 117.

¹⁶¹ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе, 27 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 153.

¹⁶² - Ср.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе, 17 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 132.

¹⁶³ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 38. К Григорию, брату // Там же. Т. 2. С. 506.

¹⁶⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 52. К монахиням // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 538. Ср.: Он же. Беседа 24 // Там же. Т. 1. С. 1077.

¹⁶⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 189. К Евстафию, главному врачу // Там же. Т. 2. С. 710–711.

¹⁶⁶ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе, 18 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 135–137.

¹⁶⁷ - Свт. Василий Великий. Беседа 24 // Там же. С. 1077.

¹⁶⁸ - Свт. Василий Великий. Письмо 38. К Григорию, брату // Там же. Т. 2. С. 504–507.

¹⁶⁹ - Там же. С. 507.

- ¹⁷⁰ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 210. К неокесарийским ученым // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 762.
- ¹⁷¹ - Свт. Василий Великий. Беседа 24 // Там же. Т. 1. С. 1079.
- ¹⁷² - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 8. К кесарийским монахам // Там же. Т. 2. С. 458.
- ¹⁷³ - См.: Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев, 9 // Там же. Т. 1. С. 428.
- ¹⁷⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 24 // Там же. С. 1078.
- ¹⁷⁵ - См.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе, 8 // Там же. С. 111.
- ¹⁷⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Против Евномия II, 17 // Там же. С. 231–233.
- ¹⁷⁷ - См.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе, 8 // Там же. С. 108.
- ¹⁷⁸ - См.: Там же. С. 112.
- ¹⁷⁹ - См.: Там же.
- ¹⁸⁰ - См.: Свт. Василий Великий. Против Евномия, III // Там же. Т. 1. С. 260–261.
- ¹⁸¹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 105. К диакониссам, дочерям комита Терентия // Там же. Т. 2. С. 611.
- ¹⁸² - См.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе, 16 // Там же. Т. 1. С. 126.
- ¹⁸³ - См.: Свт. Василий Великий. Против Евномия, I, 19 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 202; О Святом Духе, 18 // Там же. С. 135–136; Беседа 24 // Там же. С. 1077.
- ¹⁸⁴ - Свт. Василий Великий. Письмо 258. К епископу Епифанию // Там же. Т. 2. С. 859–860.
- ¹⁸⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 125. Список исповедания веры // Там же. С. 631.
- ¹⁸⁶ - Свт. Василий Великий. Письмо 236. К тому же Амфилохию // Там же. С. 824.
- ¹⁸⁷ - Печатается по: Вера и разум. 1911. № 15. С. 301–315.

¹⁸⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 189. К Евстафию, главному врачу // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 711.

¹⁸⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 8. К кесарийским монахам // Там же. С. 503.

¹⁹⁰ - В своем исповедании веры Василий, сам называющий себя продолжателем дела никейских отцов, доказывает, что и на Никейском Соборе слово ὑπόστασις было употреблено для обозначения Лица, а не существа. См.: Свт. Василий Великий. Письмо 125. Список исповедания веры // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 631.

¹⁹¹ - Свт. Василий Великий. Письмо 38. К Григорию, брату // Там же. С. 504.

¹⁹² - Свт. Василий Великий. Письмо 38. К Григорию, брату // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 504–505.

¹⁹³ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 8. К кесарийским монахам // Там же. С. 457.

¹⁹⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 24 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1079.

¹⁹⁵ - Там же. С. 1077.

¹⁹⁶ - Там же. С. 1082.

¹⁹⁷ - Свт. Василий Великий. Письмо 38. К Григорию, брату // Там же. Т. 2. С. 506.

¹⁹⁸ - Свт. Василий Великий. Письмо 38. К Григорию, брату // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 508.

¹⁹⁹ - Свт. Василий Великий. Беседа 24 // Там же. Т. 1. С. 1079.

²⁰⁰ - См.: Там же. С. 1077.

²⁰¹ - Свт. Василий Великий. Письмо 189. К Евстафию, главному врачу // Там же. Т. 2. С. 715.

²⁰² - См.: Святой Григорий Нисский. Творения. Ч. 4. М., 1862. К Авлавию о том, что не «три Бога».

²⁰³ - См.: Там же. С. 178.

²⁰⁴ - Там же. С. 115.

²⁰⁵ - См.: Там же.

²⁰⁶ - См.: Там же. С. 185.

- ²⁰⁷ - См.: Святой Григорий Нисский. Творения. Ч. 4. С. 182–183.
- ²⁰⁸ - См.: Там же. С. 128–129.
- ²⁰⁹ - Зрительная способность по-гречески называется *θεατική*, отсюда обладающий этой способностью – *Θεότης* (Божество).
- ²¹⁰ - См.: Святой Григорий Нисский. Творения. Ч. 4. С. 117–119.
- ²¹¹ - Там же. С. 122.
- ²¹² - Там же.
- ²¹³ - Святой Григорий Нисский. Творения. Ч. 4. С. 123.
- ²¹⁴ - Там же.
- ²¹⁵ - Там же. С. 126.
- ²¹⁶ - Святой Григорий Нисский. Творения. Ч. 4. С. 130.
- ²¹⁷ - Там же. С. 183.
- ²¹⁸ - Свт. Григорий Богослов. Слово 42 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 503.
- ²¹⁹ - См.: Свт. Григорий Богослов. Письмо 243. К монаху Евагрию // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 559.
- ²²⁰ - Свт. Григорий Богослов. Слово 41 // Там же. Т. 1. С. 492.
- ²²¹ - Свт. Григорий Богослов. Слово 31 // Там же. С. 382.
- ²²² - Там же. С. 379.
- ²²³ - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 31 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 390–391.
- ²²⁴ - Свт. Григорий Богослов. Письмо 243. К монаху Евагрию // Там же. Т. 2. С. 560.
- ²²⁵ - Свт. Григорий Богослов. Слово 41 // Там же. Т. 1. С. 491.
- ²²⁶ - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 29 // Там же. С. 352.
- ²²⁷ - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 31 // Там же. С. 377.

²²⁸ - Свт. Григорий Богослов. Слово 29 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 352.

²²⁹ - Там же.

²³⁰ - См.: Там же.

²³¹ - Свт. Григорий Богослов. Слово 31 // Там же. С. 383.

²³² - Свт. Григорий Богослов. Слово 30 // Там же. С. 370.

²³³ - Печатается по: Зарин С. М. Учение св. Василия Великого о Св. Духе // Голос Церкви. 1915. № 4. С. 75–86; № 5. С. 72–82; № 6. С. 80–90. Ссылки на страницы творений св. Григория Богослова здесь и далее в книге приводятся по изданию: Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2007. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 1, 2). (Далее – Свт. Григорий Богослов. Творения). – Ред.

²³⁴ - Речь идет о I Вселенском Соборе – Никейском. – Ред.

²³⁵ - Это видно из посланий св. Афанасия Великого к Серапиону, епископу Тмуисскому, писанных около 358 года. «Не без печали писал ты мне, – говорит св. Афанасий Серапиону, – что некоторые хотя отступили от ариан за хулу их на Сына Божия, однако же неправо мыслят о Святом Духе и утверждают будто бы не только то, что Он есть тварь, но и то, что Он есть один из служебных духов и единственно степенью отличается от Ангелов!» (Свт. Афанасий Великий. К Серапиону, епископу Тмуисскому, послание I // Творения свт. Афанасия Великого. М., 1853. Ч. 3. С. 1–2).

²³⁶ - Кохомский С. В. Учение Древней Церкви об исхождении Святого Духа (см.: Христианское чтение. 1875. С. 260–261).

²³⁷ - Некоторые черты учения Василия Великого о Святом Духе можно находить еще, кроме того, в Беседе 15 «О вере» (см.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1008–1012), в Беседе 24 «Против савеллиан, Ария и аномеев» (см.: Там же. С. 1074–1083), в «Беседе на тридцать второй псалом» (см.: Там же. С. 516–528), в письме 236 (см.: Там же. Т. 2. С. 824) и др.

²³⁸ - Сочинение это не все посвящено вопросу о Святом Духе, а только незначительный конец книги II и почти сполна книги III и V. Относительно книг IV и V нужно заметить, что некоторые западные (например, Гарнье и Шренк), да и наши русские (как, например, архиеп. Филарет (Гумилевский), автор «Исторического учения об отцах Церкви») богословы считают их неподлинными. Архиепископ Филарет аргументирует свой взгляд на эти книги таким образом. «Ныне известные последние два слова против Евномия, – говорит он, – ни по чему не могут назваться сочинением Василия – ни по частным выражениям, ни по слогу, ни по порядку, ни по доказательствам; это не более как сборник кое-каких замечаний против Евномия, и в некоторых древних рукописях написаны только три слова» (Архиеп. Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1859. Т. 2. С. 135 в примеч.). Относительно всех этих соображений нужно заметить, что они еще не говорят решительно против подлинности IV и V книг. Дело в том, что сходство и различие в слоге, порядке, доказательствах, в частных выражениях часто носят характер субъективности: где один усматривает сходство, там другой – различие, и наоборот. Примеров этому немало. Возьмем хотя бы наш Апокалипсис. Тогда как одни в складе речи Апокалипсиса усматривали громадную разницу сравнительно с Посланиями и Евангелием Иоанна Богослова и в этом видели доказательство его неподлинности, другие находили в них, напротив, сходство, и не без основания. Если мы теперь обратимся к книгам IV и V Василия против Евномия, то найдем в них много сходного с первыми тремя. Мы не будем подробно разбирать их, так как это не входит в нашу задачу, но укажем только на следующее. Главная мысль в V кн., например, книге это – что Дух не тварь, но Бог, равный Отцу и Сыну и единосущный с Ними; способ доказательства этого положения – имена, свойства, действия. Но то же самое мы видим и в книге III. Что же касается того замечания архиеп. Филарета, что в некоторых древних списках нет IV и V книг, то ведь некоторые же части и теперешних Богодухновенных книг и даже целые книги не во всех древних списках находятся, и, однако же, мы на этом основании не

отрицаем их подлинности. Вывод из сказанного таков: до сих пор еще неподлинность IV и V книг Василия против Евномия с несомненностью не доказана, а потому мы и не имеем права исключать их из произведений этого святого отца.

²³⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Против Евномия. Кн. II // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 252–253.

²⁴⁰ - Духоборцы говорили: «Он [Дух] не рожден или рожден; если не рожден, то Отец; если рожден, то Сын; а если ни то ни другое, то тварь» (Свт. Василий Великий. Беседа 24. Против савеллиан, Ария и аномеев // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1080).

²⁴¹ - Свт. Василий Великий. Против Евномия. Книга V // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 289.

²⁴² - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 138–139; Он же. Против Евномия // Там же. С. 310, 261–262.

²⁴³ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе. Гл. 21 // Там же. С. 142–143.

²⁴⁴ - Там же. С. 307 и далее.

²⁴⁵ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 138.

²⁴⁶ - Там же. С. 262.

²⁴⁷ - Там же. С. 252–253.

²⁴⁸ - Там же. С. 310.

²⁴⁹ - Там же. С. 291.

²⁵⁰ - Там же. С. 262, 310; Он же. О Святом Духе // Там же. С. 127–128.

²⁵¹ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 302.

²⁵² - Там же. С. 291.

²⁵³ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 311.

²⁵⁴ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 127–128.

²⁵⁵ - Ср.: Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 310.

- ²⁵⁶ - Там же. С. 297–298.
- ²⁵⁷ - Там же. С. 302.
- ²⁵⁸ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 128–129.
- ²⁵⁹ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 302.
- ²⁶⁰ - Там же. С. 302.
- ²⁶¹ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 113.
- ²⁶² - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 307.
- ²⁶³ - Там же. С. 317.
- ²⁶⁴ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 113.
- ²⁶⁵ - Там же. С. 128–129.
- ²⁶⁶ - Там же. С. 129–130.
- ²⁶⁷ - Там же. С. 130.
- ²⁶⁸ - Там же. С. 130.
- ²⁶⁹ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 139.
- ²⁷⁰ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 297.
- ²⁷¹ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 114.
- ²⁷² - Там же. С. 118.
- ²⁷³ - Там же. С. 137.
- ²⁷⁴ - Там же. С. 118.
- ²⁷⁵ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 299.
- ²⁷⁶ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 118.
- ²⁷⁷ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 264
- ²⁷⁸ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 120–121
- ²⁷⁹ - Там же. С. 123

- 280 - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 119–120
- 281 - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 122
- 282 - Там же. С. 121
- 283 - Там же. С. 122
- 284 - Там же. С. 125
- 285 - Там же. С. 119
- 286 - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 116; Он же. Против Евномия // Там же. С. 291, 310.
- 287 - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 125–126; Он же. Против Евномия // Там же. С. 297.
- 288 - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 262, 310.
- 289 - Там же. С. 317.
- 290 - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 262.
- 291 - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 114.
- 292 - Там же. С. 130.
- 293 - Святой Дух изображается в Священном Писании разделяющим дарования, как и Сын – разделяющим служения и Отец – разделяющим действия (1Кор.12:4–6), значит, Дух является действующим так же, как и Отец и Сын, и притом самовластно и независимо от Них (1Кор.12:11), как и подобает Богу (Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 263, 270–271).
- 294 - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 317.
- 295 - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 114.
- 296 - Там же. С. 139, 130.
- 297 - Там же. С. 126–127.
- 298 - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 298.

299 - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 127–128.

300 - Там же. С. 126–127, 129–130.

301 - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 298, 304; Он же. О Святом Духе // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 126–127.

302 - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 127.

303 - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 294–295.

304 - Там же. С. 291.

305 - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 302.

306 - Там же. С. 290; Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 113, 138.

307 - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 304, 317, 310; Он же. О Святом Духе // Там же. С. 113–114, 144–145.

308 - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 113–114, 144–145.

309 - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 260, 290.

310 - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 113.

311 - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 263, 310; О Святом Духе // Там же. С. 146.

312 - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 261, 290.

313 - Там же. С. 261; Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 146.

314 - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 113. У Василия Великого нет какой-либо системы в изложении свойств Духа Святого – они разбросаны в различных местах его сочинений. Слабое указание на некоторого рода систему мы находим только в одном месте, где Василий Великий говорит, что «Дух Святой есть собственное и главное имя» третьего Лица

Святой Троицы, как наименование чего-то бесплотного и несложного. Значит, Дух – сущность чисто духовная и простая; отсюда – Он не может быть ограниченным или подлежащим изменению; отсюда – Он «сущность умная, бесконечная по силе, беспредельная по великости, неизмеримая временами или веками, не оскудевающая в благах» (ср.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе. С. 113).

³¹⁵ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 290.

³¹⁶ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 263.

³¹⁷ - Конечно, этим Василий Великий не отрицал реального значения свойств Божиих. Он сам восставал против еретиков, отождествлявших свойства Божии между собою до безразличия (даже нерожденность и рожденность. – см.: Свт. Василий Великий. Против Евномия. С. 181–182). Он учил, что свойства Божии различаются между собою реально, и основание этого различия видел в Боге, в Его различных отношении к миру (Свт. Василий Великий. Против Евномия. С. 184–185, 186–187, 190).

³¹⁸ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 261.

³¹⁹ - Свт. Василий Великий. Письмо к Евпатерию и его дочери // Там же. Т. 2. С. 671.

³²⁰ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. Т. 1. С. 312.

³²¹ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 310.

³²² - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 305. Весьма ясные указания на нераздельность Божеских лиц мы находим и в других сочинениях Василия Великого, например в его Беседе «Против савеллиан, Ария и аномеев» (Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1079), и особенно в письме к брату Григорию (Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 507, 511).

³²³ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 266; Он же. Беседа 24. Против

савеллиан, Ария и аномеев // Там же. С. 1079.

³²⁴ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 266.

³²⁵ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 136.

³²⁶ - Там же.

³²⁷ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 301.

³²⁸ - Там же. С. 301–302.

³²⁹ - Там же. С. 311.

³³⁰ - Там же. С. 300–301.

³³¹ - Там же. С. 305.

³³² - Причиною единства Божества, по Василию Великому, служит, во-первых, единство естества (Свт. Василий Великий. Против Евномия. С. 202), во-вторых, то, что в Боге одно начало бытия (Там же. С. 301; Он же. Беседа 24. С. 1082–1083, 1079).

³³³ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 135.

³³⁴ - См. выше; ясные указания на ипостасность Духа мы находим еще в письме Василия Великого к Амфилохию (писано около 376 г.) (см.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 824), в списке исповедания веры его (в 373 г.) (см.: Там же. Т. 1. С. 631), в Беседе 24 «Против савеллиан, Ария и аномеев» (Там же. С. 1079, 1080), в письме к брату Григорию (Там же. Т. 2. С. 502–511).

³³⁵ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 318; Он же. О Святом Духе // Там же. С. 136; см. еще: Он же. Против Евномия. С. 300, 301–318, из других сочинений Василия Великого, особенно в «Беседе на тридцать второй псалом» (Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 521).

³³⁶ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 301. Еще более яркое подтверждение такого учения Василия мы находим в других сочинениях его, особенно в Беседе «Против савеллиан, Ария и

аномеев» (Там же. С. 1079), где Отец называется корнем и источником Сына и Духа.

³³⁷ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 300.

³³⁸ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 136. Это видно и из других сочинений Василия, особенно «Против савеллиан, Ария и аномеев» (Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1080).

³³⁹ - Такое учение Василия Великого вполне гармонировало со взглядами современных ему отцов Церкви – Афанасия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского. Для примера можно указать хотя бы на такое место из творений св. Григория Богослова: «Сыну принадлежит все, что имеет Отец, кроме виновности, и все, принадлежащее Сыну, принадлежит Духу, кроме Сыновства и того, что говорится о Сыне телобразно» (Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 419–420). См. подобные взгляды Григория Нисского «Против Евномия» (Творения свт. Григория Нисского. Ч. 5. М., 1863).

³⁴⁰ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 134.

³⁴¹ - Еп. Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. Т. 2. Киев, 1881. С. 450.

³⁴² - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 134.

³⁴³ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 296, 310.

³⁴⁴ - Там же. С. 301, 310; Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 128, 136.

³⁴⁵ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 301, 310.

³⁴⁶ - Подробное возражение делал, например, Le-Quien (М. Лекень). Он говорит, между прочим, следующее: «Если свойство естественного образа состоит в том, чтобы быть произведенным от первообраза, то почему бы Духу не происходить и от Сына?» В таком же смысле толкуют выражение «Дух образ Сына» Шванэ и Ланген (см.: Богородский

Н. Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа, изложенное в связи с тезисами Боннской конференции 1875 года. СПб., 1879. С. 137).

³⁴⁷ - Такие возражения делает проф. Ланген. См.: Богородский Н. Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа. С. 174.

³⁴⁸ - Иначе говоря, единосущии, как это видно из следующих слов его: «Сын для того назван сиянием и образом ипостаси Отчей (Евр.1:3), чтобы мы из этого познавали Его с Отцом единосущие» (Свт. Василий Великий. Против Евномия. Кн. I // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 203).

³⁴⁹ - Свт. Василий Великий. Против Евномия. Кн. IV // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 279.

³⁵⁰ - Там же. С. 296.

³⁵¹ - Там же. С. 296, 297. Что Василий Великий называл Духа Святого образом Сына не в смысле зависимости от Него по бытию, доказательством этого может служить и то, что соединять подобный смысл с этим выражением не было в обычае у отцов Церкви как предшествовавших, так современных Василию. Так, Григорий Чудотворец, называя Сына «образом Божества», а Духа «образом Сына совершенным», имел в виду указать только на самостоятельность Лиц Святой Троицы (против антитринитариев). Справедливость этого открывается из следующих слов самого Григория: «Веруем во единого Господа Иисуса Христа, Бога Истинного, то есть образ истинного Бога» (Свт. Григорий Нисский. Слово о жизни св. Григория Чудотворца // Творения св. Григория Нисского. Ч. 8. М., 1872. С. 146). Другой святой отец, Афанасий Великий, называл Сына образом Отца в том смысле, что Сын по Своим свойствам есть совершеннейшее подобие Отца, нисколько не отличное от него, как бы повторение Отца (Свт. Афанасий Великий. Слово первое, на ариан // Творения св. Афанасия Великого. Ч. 2. М., 1852. С. 188–689). Не иную мысль он соединял и с названием Духа образом Сына (Он же. К Серапиону, епископу Тмуисскому, послание I-е // Творения. Ч. 3. М., 1853. С. 40–41).

³⁵² - Свт. Василий Великий. Беседа на тридцать второй псалом // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 521.

³⁵³ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 301.

³⁵⁴ - Там же. С. 292.

³⁵⁵ - Богородский Н. Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Святого Духа. С. 42–44.

³⁵⁶ - Нельзя, впрочем, отрицать возможности соединения с нею и такого значения, какое не вытекает строго из филологических данных.

³⁵⁷ - Еп. Сильвестр (Малеванский). Ответ православного на предложенную старокатолическую схему о Святом Духе. Киев, 1879. С. 6.

³⁵⁸ - Он считал Святого Духа, так сказать, неравносущным другим лицам и особенно Отцу (Еп. Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. Т. 2. С. 338), как бы частью единого Божества (Там же. С. 334), хотя и допускал и единосущие Его с Ними, и нераздельность (Там же. С. 335).

³⁵⁹ - Еп. Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. Т. 2. С. 332.

³⁶⁰ - Там же. С. 355–356.

³⁶¹ - У Григория Назианзина формула δι' Υἱοῦ совсем не встречается.

³⁶² - Здесь речь не о зависимости Духа по бытию, а о том, что принадлежит Ему по Домостроительству именно вследствие нераздельности Его с Отцом и Сыном.

³⁶³ - Свт. Афанасий Великий. К Серапиону, епископу Тмуисскому, послание III-е // Творения св. Афанасия Великого. Ч. 3. С. 68–69.

³⁶⁴ - Свт. Григорий Нисский. Первая книга против Евномия // Творения св. Григория Нисского. Ч. 5. С. 203.

³⁶⁵ - Он проповедовал в своих сочинениях полнейший субординационизм в Святой Троице. По его учению, Бог Отец настолько превосходит Сына и Святого Духа, насколько эти

последние все сотворенное (Кохомский С. В. Учение Древней Церкви об исхождении Святого Духа // Христианское чтение. 1875. Ч. 1. С. 252), при этом Дух ниже Сына по Своему достоинству (Там же. С. 255), по силе (Еп. Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. Т. 2. С. 357) и, так сказать, по своей вечности (Там же. С. 353), как происшедший чрез Него (Там же. С. 353) и потому подчиненный Ему.

³⁶⁶ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 302.

³⁶⁷ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 302.

³⁶⁸ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Там же. С. 137. На эти слова Василия Великого ссылается проф. Ланген (см.: Богородский Н. Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа. С. 178).

³⁶⁹ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 127.

³⁷⁰ - Ср.: Свт. Василий Великий. Против Евномия // Там же. С. 299.

³⁷¹ - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 299–301. Так толкует это место Богородский (см. его сочинение «Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа»).

³⁷² - Свт. Василий Великий. Против Евномия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 309, 302. Сюда могут быть отнесены и указанные выше места из рассматриваемых нами сочинений Василия Великого о нераздельности Святой Троицы. Но проф. Ланген не соглашается с тем, что в сочинениях Василия Великого можно находить указание на совместность происхождения Духа и Сына. По его мнению, святой отец (в сочинении «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия»), напротив, делает определенное указание на происхождение Духа и от Сына – в наименовании Его глаголом (ῥῆμα) Сына (Богородский Н. Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа. С. 177). Против этого можно сказать, что

Василий Великий употреблял это название не для выражения мысли о происхождении Святого Духа за Сыном, а для обозначения того, что деятельность Святого Духа в мире зависит от Сына. Справедливость этого открывается из следующих слов Василия: «Доказательством единого Божества служит то, что ни Отец не творит без Сына, ни Сын без Духа. Посему-то Сын есть Слово Бога, а Дух глагол Сына» (Свт. Василий Великий. Против Евномия. С. 299). Не в пользу Лангена и то, что Василий Великий в других сочинениях ясно показал, что он признает совместность происхождения Духа и Сына. Для примера можно указать на его письмо к брату Григорию (см. особенно: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 505), где, между прочим, говорится и о том, что «Сын чрез Себя и с Собою дает познавать исходящего от Отца Духа, один единократно возсияв от нерожденного Света». Исхождение Святого Духа и сияние (т. е. рождение) Сына от Отца поставляются здесь происходящими одновременно.

³⁷³ - Вот еще одна подробность в учении Василия Великого о Святом Духе. Еретики-духоборцы говорили, что в Священном Писании в приложении к Духу Святому употребляется предлог ἐν, а в приложении к Сыну и Отцу предлоги διὰ и ἐκ. Из этой разности в употреблении предлогов они выводили разность естества у Бога Отца, Сына и Духа (Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 99). Поэтому Василий Великий в своем сочинении «О Святом Духе» отводит значительное место рассуждениям о предлогах. По его словам, указанное еретиками употребление этих предлогов в Священном Писании строго не выдерживается: эти предлоги употребляются в приложении ко всем Лицам Святой Троицы (Там же. С. 98–102). При этом выражение «в (ἐν) Духе» указывает не на низшее достоинство Духа сравнительно с другими Лицами Троицы, а на Его отношение к нам, именно на действие Его благодати в нас (Там же. С. 156).

³⁷⁴ - Разумеется, таковыми они могут быть названы только по отношению к его главной задаче.

³⁷⁵ - Богородский Н. Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа. С. 102, 105.

³⁷⁶ - Печатается по: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1968. № 61. С. 48–55. – Ред. Доклад, прочитанный в несколько сокращенном виде на V Международном съезде патрологов в Оксфорде 19 сентября 1967 года.

³⁷⁷ - Мы цитируем св. Василия Великого по «Патрологии» Миня (PG), а его письма также по изданию: X. Courtonne. Saint Basile. Lettres. Texte établi et traduit. T. 1–3. Paris, 1957, 1961, 1966. За неимением под рукою русского издания Творений св. Василия русский перевод делаем сами с греческого текста.

³⁷⁸ - Basil. Magn. Adv. Eunom. I, 13 // PG. T. 29. Col. 541C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 194).

³⁷⁹ - Ibid. I, 12 // PG. T. 29. Col. 540A (рус. пер.: Там же. С. 192).

³⁸⁰ - Basil. Magn. Adv. Eunom. I, 14 // PG. T. 29. Col. 544A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 195).

³⁸¹ - Ibid. I, 14 // PG. T. 29. Col. 545A (рус. пер.: Там же).

³⁸² - Basil. Magn. Ep. 234, 1 Courtonne 1, 1 (PG. T. 32. Col. 868C) (рус. пер.: Там же. Т. 2. С. 815).

³⁸³ - Ibid. 1, 1–5 (PG. T. 32. Col. 868C) (рус. пер.: Там же).

³⁸⁴ - Ibid. 1, 5–10 (PG. T. 32. Col. 868C) (рус. пер.: Там же).

³⁸⁵ - Adv. Eunom. I, 6 // PG. T. 29. Col. 521C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 183–184).

³⁸⁶ - Ibid. I, 6 // PG. T. 29. Col. 524A (рус. пер.: Там же. С. 183).

³⁸⁷ - Ibid. I, 6 // PG. T. 29. Col. 524B (рус. пер.: Там же. С. 183).

³⁸⁸ - Ibid. I, 6 // PG. T. 29. Col. 524C; Hom. in Hex. 4, 5 // PG. T. 29. Col. 89B–92B (рус. пер.: Там же. С. 184, 368–369).

³⁸⁹ - Adv. Eunom. I, 7 // PG. T. 29. Col. 524C (рус. пер.: Там же. С. 184).

³⁹⁰ - Ibid. I, 5 // PG. T. 29. Col. 517BC (рус. пер.: Там же. С. 180).

³⁹¹ - Adv. Eunom. I, 8 // PG. T. 29. Col. 528BC (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 186).

³⁹² - Ep. 189, 5; 1, 26–30 (PG. T. 32. Col. 689C) (рус. пер.: Там же. Т. 2. С. 713).

³⁹³ - Adv. Eunom. I, 10 // PG. T. 29. Col. 533C (рус. пер.: Там же. Т. 1. С. 190).

³⁹⁴ - Ibid. I, 13 // PG. T. 29. Col. 541CD (рус. пер.: Там же. С. 194).

³⁹⁵ - Ibid. II, 3 // PG. T. 29. Col. 577B (рус. пер.: Там же. С. 215).

³⁹⁶ - Ep. 189, 8; 1, 6–9 (PG. T. 32. Col. 696A) (рус. пер.: Там же. Т. 2. С. 716).

³⁹⁷ - Ibid. 1, 25–31 (PG. T. 32. Col. 696BC) (рус. пер.: Там же. С. 716).

³⁹⁸ - Adv. Eunom. II, 5 // PG. T. 29. Col. 580C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 216).

³⁹⁹ - Ibid. II, 4 // PG. T. 29. Col. 577C (рус. пер.: Там же. С. 215).

⁴⁰⁰ - Ep. 293, 1–2 (PG. T. 32. Col. 1033D) (рус. пер.: Там же. Т. 2. С. 904).

⁴⁰¹ - Adv. Eunom. I, 7 // PG. 29. Col. 524D–525A (рус. пер.: Там же. Т. 1. С. 184).

⁴⁰² - Ibid. I, 8 // PG. T. 29. Col. 528B (рус. пер.: Там же. С. 186).

⁴⁰³ - Adv. Eunom. I, 14 // PG. T. 29. Col. 544BC (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 195).

⁴⁰⁴ - Ibid. II, 32 // PG. T. 29. Col. 648A (рус. пер.: Там же. С. 253).

⁴⁰⁵ - Ep. 189, 6; 1, 6–14 (PG. T. 32. Col. 692CD) (рус. пер.: Там же. Т. 2. С. 714).

⁴⁰⁶ - Ibid. 189, 8; 1, 17–20 (PG. T. 32. Col. 696AB) (рус. пер.: Там же. С. 716).

⁴⁰⁷ - Ep. 234, 1; 1, 13–14 (PG. T. 32. Col. 868D) (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 815).

⁴⁰⁸ - Ibid. 1, 14–20 (PG. T. 32. Col. 868D–869A) (рус. пер.: Там же).

⁴⁰⁹ - Ibid. 1, 24–25 (PG. T. 32. Col. 869A) (рус. пер.: Там же).

⁴¹⁰ - Adv. Eunom. II, 29 // PG. T. 29. Col. 640B (рус. пер.: Там же. Т. 1. С. 250).

⁴¹¹ - Adv. Eunom. II, 29 // PG. T. 29. Col. 640BC (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 250).

⁴¹² - Ep. 189, 7; 1, 7–12 (PG. T. 32. Col. 693B) (рус. пер.: Там же. Т. 2. С. 715).

⁴¹³ - Ibid. 189, 8; 1, 12–13 (PG. T. 32. Col. 696A) (рус. пер.: Там же. С. 716).

⁴¹⁴ - Ibid. 234, 1; 1, 24–25 (PG. T. 32. Col. 869AB) (рус. пер.: Там же. С. 815–816).

⁴¹⁵ - Ep. 2; 1, 8–14 (PG. T. 32. Col. 869BC) (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 816).

⁴¹⁶ - Ibid. 3; 1, 12–13, 19–21 (PG. T. 32. Col. 869D–872A) (рус. пер.: Там же. С. 816).

⁴¹⁷ - Вопрос о зле является самым реальным и самым живым в ряду других великих проблем мысли. Современные условия особенно часто его напоминают. В этом отношении весьма интересно и поучительно сравнить мировоззрение современников и святоотеческое учение о сущности зла для выяснения вопроса. Мы берем учение одного из великих святых отцов – Василия Великого.

⁴¹⁸ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1088.

⁴¹⁹ - Там же. С. 1087.

⁴²⁰ - Там же. С. 342.

⁴²¹ - Там же. С. 949.

⁴²² - Там же.

⁴²³ - Там же. С. 945.

⁴²⁴ - Там же.

⁴²⁵ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 949.

⁴²⁶ - Там же.

⁴²⁷ - Там же. С. 342.

⁴²⁸ - Там же. Т. 2. С. 145–146.

⁴²⁹ - Там же. Т. 1. С. 947–948.

⁴³⁰ - Там же. С. 948.

- 431 - Там же. С. 988.
432 - Там же. С. 948.
433 - Там же.
434 - Там же. С. 342–343, 949–950.
435 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 341.
436 - Там же. С. 944.
437 - Там же. С. 341.
438 - Там же. С. 944.
439 - Там же. С. 948.
440 - Ср.: Там же. С. 945, 949.
441 - Там же. С. 341.
442 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 948.
443 - Там же. С. 341.
444 - Там же. С. 949.
445 - Там же.
446 - Там же. С. 911.
447 - Там же. С. 944.
448 - Василий Великий весьма часто сравнивает и называет зло неразумием, безрассудством (Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 951).
449 - Там же. С. 944.
450 - Там же. С. 951.
451 - Там же. С. 949.
452 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 951.
453 - Там же. С. 464.
454 - Там же. С. 569.
455 - Там же. С. 138–139.
456 - Там же. С. 904.
457 - Там же. С. 950.
458 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 950.
459 - Там же. С. 950–951.
460 - Там же. С. 950.
461 - Там же.

- 462 - Там же. С. 384.
- 463 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 950–951.
- 464 - Там же. С. 951.
- 465 - Там же.
- 466 - Там же. С. 952.
- 467 - Там же. С. 1036.
- 468 - Там же. С. 1023.
- 469 - Там же. С. 417.
- 470 - Там же. С. 929.
- 471 - Там же. С. 930.
- 472 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 951.
- 473 - Там же. С. 597.
- 474 - Там же. Т. 2. С. 119; Т. 1. С. 584–585.
- 475 - Там же. Т. 1. С. 1007.
- 476 - Там же. С. 968.
- 477 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 948.
- 478 - Там же. С. 1039.
- 479 - Там же. С. 1017.
- 480 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1018–1019.
- 481 - Там же. С. 1018.
- 482 - Там же. С. 1026.
- 483 - Там же. С. 1025.
- 484 - Там же. С. 1032.
- 485 - Там же.
- 486 - Там же. С. 1053.
- 487 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1 С. 950.
- 488 - Там же. С. 949.
- 489 - Там же. С. 384.
- 490 - Там же. С. 1055.
- 491 - Там же. С. 1046.
- 492 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 464.
- 493 - Ср.: Иов. – Там же. С. 1051–1054.

⁴⁹⁴ - Печатается по: Православный собеседник. 1900. № 6. С. 1–42. – Ред.

⁴⁹⁵ - Ср.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 149.

⁴⁹⁶ - Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные // Там же. С. 223–224.

⁴⁹⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 302 // Там же. С. 315.

⁴⁹⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 292 // Там же. С. 312.

⁴⁹⁹ - См.: Руфин Аквилейский. Церковная история II, 9. Это свидетельство и дальнейшие заимствованы нами отчасти из: Прибавления к Творениям святых отцов. М., 1852. Кн. 3. С. 18, примечание под буквой «в»; отчасти у архим. Агапита (Агапит, архим. Жизнь св. Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, и его пастырская деятельность. СПб., 1871. С. 128).

⁵⁰⁰ - См.: «Житие св. Феодосия» (Vita Theodosii) // Acta Sanctorum. 11 Jannuar. P. 693.

⁵⁰¹ - Свт. Григорий Богослов. Письмо 6. К Василию Великому // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 421.

⁵⁰² - См.: Агапит, архим. Жизнь св. Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, и его пастырская деятельность. С. 60.

⁵⁰³ - Свт. Василий Великий. Письмо 223. Против Евстафия Севастийского // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 791–792.

⁵⁰⁴ - См.: Казанский П. С. История православного монашества на Востоке: В 2-х ч. Ч. 1. М., 1854–1856. С. 129.

⁵⁰⁵ - См.: Преподобный Антоний Великий // Христианское чтение. 1879. Сентябрь. С. 305.

⁵⁰⁶ - См.: PL. T. 23. Col. 62–80.

⁵⁰⁷ - Свт. Палладий Еленопольский. Лавсаик, 37.

⁵⁰⁸ - Ермий Созомен. Церковная история III, 14.

⁵⁰⁹ - См.: Казанский П. С. История православного монашества на Востоке. С. 129.

⁵¹⁰ - См.: Hieronymus Stridonensis. Regula Pachomii. № 49 (Блж. Иероним Стридонский. Правило св. Пахомия (латинский перевод блж. Иеронима). (Далее – Regula Pachomii).

⁵¹¹ - См.: Regula Pachomii. № 69, 74, 84, 95, 123, 127, 157 и др. Также в издании Болландистов (Bolland. № 22–24, 30, 40, 41, 43).

⁵¹² - См.: Преп. Иоанн Кассиан. О правилах общежительных монастырей, IV–VI // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. М., 1892; СТСЛ., 1993. С. 27–84 (далее – Преп. Иоанн Кассиан. О правилах общежительных монастырей); также у Иеронима: Regula Pachomii. № 49.

⁵¹³ - Левитон – монашеская льняная одежда.

⁵¹⁴ - Praefatio ad regul. Pachomii. № 4 (Предисловие блж. Иеронима к сделанному им переводу Правила св. Пахомия // Творения блж. Иеронима Стридонского. Ч. 6. Киев, 1903. С. 53–57). (Далее – Praefatio ad regul. Pachomii.)

⁵¹⁵ - См.: Преп. Иоанн Кассиан. О правилах общежительных монастырей IV, 13–14.

⁵¹⁶ - См.: Regula Pachomii. № 81.

⁵¹⁷ - См.: Преп. Иоанн Кассиан. О правилах общежительных монастырей IV, 3.

⁵¹⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 116 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 258.

⁵¹⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 19 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 355.

⁵²⁰ - Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 27 // Там же. С. 371.

⁵²¹ - Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 41 // Там же. С. 208.

⁵²² - Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 22 // Там же. С. 366.

⁵²³ - Ср.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 34 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 375.

⁵²⁴ - В какую внешнюю форму облакались эти обеты, не видно ни из устава Василия Великого, ни из устава св. Пахомия. В правилах Василия Великого делаются по этому поводу только одни неясные намеки. Так, в 15-м ответе «Правил, пространно изложенных» на вопрос о том, как принимать обеты от детей, воспитанных в братствах и достигших совершеннолетия, св. Василий говорит: «В свидетели расположения [поступить в общину на условиях действительного ее члена] должно брать предстоятелей Церкви, чтобы чрез них и совершенно было освящение тела, как некоего приношения Богу, и получило твердость совершенное при свидетельстве. Ибо сказано: при устех двою или триех свидетелей станет всяк глагол (Мф.18:16)» (Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 178). В тех же правилах в ответе 12-м на вопрос, как принимать обязавшихся супружеством, святой отец повелевает принимать «при свидетелях» (Там же. С. 175). Таким образом, очевидно, что во время св. Василия в общежительных монастырях существовал обычай формального приема в иночество, но точный способ принятия обетов остается все-таки не вполне раскрытым. В первом из приведенных правил не указано ясно значение предстоятелей, а во втором – значение свидетелей. В уставе же св. Пахомия нет никаких указаний на то, в какие формы облакалось произношение иноками обетов при вступлении их в общество братии.

⁵²⁵ - См.: Praefatio ad regul. Pachomii. № 2, 7.

⁵²⁶ - См.: Regula Pachomii. № 159, 169–170.

⁵²⁷ - См.: Praefatio ad regul. Pachomii. № 3.

⁵²⁸ - См.: Regula Pachomii. № 1, 29, 30.

⁵²⁹ - См.: Преп. Кассиан Римлянин. О правилах общежительных монастырей I, 1–10; Praefatio ad regul. Pachomii. № 4; Ермий Созомен. Церковная история III, 14; Regula apud. Bolland. № 39, 40.

⁵³⁰ - Указание на это можно видеть во всех тех правилах, в которых запрещается смеяться иноку, предписывается не смотреть на других, не быть печальным и т. п.

⁵³¹ - Преп. Иоанн Кассиан. О правилах общежительных монастырей IV, 11.

⁵³² - Bolland. № 8; Ермий Созомен. Церковная история III, 14; Regula Pachomii. № 29.

⁵³³ - Praefatio ad regul. Pachomii. № 6.

⁵³⁴ - См.: Ibid. № 7, 8.

⁵³⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 366.

⁵³⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 20 // Там же. С. 356.

⁵³⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Слово о подвижничестве (Слово подвижническое 13) // Там же. С. 141.

⁵³⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 28 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 371; Слово о подвижничестве (Слово подвижническое 13) // Там же. С. 141–143.

⁵³⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 112 // Там же. С. 256.

⁵⁴⁰ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 50 // Там же. С. 216–217.

⁵⁴¹ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 20 // Там же. С. 356–357.

⁵⁴² - Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 43 // Там же. С. 211.

⁵⁴³ - См.: Свт. Василий Великий. Слово о подвижничестве (Слово подвижническое 13) // Там же. С. 141.

⁵⁴⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Слово о подвижничестве (Пролог 5) // Там же. С. 145–146.

⁵⁴⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 27 // Там же. С. 192.

⁵⁴⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 31 // Там же. С. 195.

⁵⁴⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 45 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 213.

⁵⁴⁸ - Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 54 // Там же. С. 218.

⁵⁴⁹ - Ср.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы // Там же. С. 373.

⁵⁵⁰ - Ср.: Свт. Василий Великий. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве // Там же. С. 133.

⁵⁵¹ - Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 188.

⁵⁵² - Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 19 // Там же. С. 184.

⁵⁵³ - Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 25 // Там же. С. 369.

⁵⁵⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 34 // Там же. С. 198.

⁵⁵⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные // Там же. С. 266–267.

⁵⁵⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 188; Правила, кратко изложенные // Там же. С. 271–272.

⁵⁵⁷ - Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные // Там же. С. 251.

⁵⁵⁸ - Так, мы видим поочередных недельных служителей, обязанность которых, вероятно, состояла в том же, в чем состояла обязанность седмичных в Тавеннских монастырях.

⁵⁵⁹ - Свт. Василий Великий. Письмо 2. К Григорию Богослову // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 446.

⁵⁶⁰ - Vita Pachomii apud Bolland. № 15.

⁵⁶¹ - См.: Преп. Иоанн Кассиан. О правилах общежительных монастырей II, 6.

⁵⁶² - См.: Regula Pachomii apud Bolland. № 1.

⁵⁶³ - См.: Regula Pachomii. № 15 и 155.

⁵⁶⁴ - См.: Ibid. № 20, 21; 156.

⁵⁶⁵ - См.: Ibid. № 122.

⁵⁶⁶ - См.: Regula Pachomii. № 22, 23.

- 567 - См.: Ibid. № 25, 100.
- 568 - Так, например, в конце 159-го правила настоятелю предписывается следовать правилам предков и закону Божию.
- 569 - См.: Regula Pachomii. № 28, 36, 37, 59, 60, 116.
- 570 - См.: Ibid. № 139, 140.
- 571 - См.: Свт. Палладий Еленопольский. Лавсаик, 35.
- 572 - См.: Praef. ad regul. Pachomii. № 6.
- 573 - См.: Regula Pachomii. № 26, 27.
- 574 - См.: Ibid. № 58, 59.
- 575 - См.: Ibid. № 179.
- 576 - См.: Ibid. № 164.
- 577 - Свт. Палладий Еленопольский. Лавсаик, 43.
- 578 - См.: Regula Pachomii. № 80.
- 579 - Свт. Василий Великий. Слово о подвижничестве (Слово подвижническое 13) // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 142.
- 580 - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные // Там же. С. 232.
- 581 - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные // Там же. С. 223–224.
- 582 - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные // Там же. С. 203–204.
- 583 - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 37 // Там же. С. 204.
- 584 - См.: Свт. Василий Великий. Слово о подвижничестве (Слово подвижническое 13) // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 142.
- 585 - См.: Там же.
- 586 - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные // Там же. С. 205.
- 587 - См.: Там же.
- 588 - Там же. С. 206.
- 589 - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 307 // Там же. С. 318.

⁵⁹⁰ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 329.

⁵⁹¹ - Там же.

⁵⁹² - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные // Там же. С. 164–165.

⁵⁹³ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные // Там же. С. 223–224.

⁵⁹⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Слово о подвижничестве (Слово подвижническое 13); Правила, пространно изложенные; Правила, кратко изложенные; Подвижнические уставы // Там же. С. 141; 210; 283, 305; 335.

⁵⁹⁵ - См.: Свт. Григорий Богослов. Письмо 5. К Василию Великому // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 420.

⁵⁹⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные; Правила, кратко изложенные // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 206; 256, 265, 268.

⁵⁹⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 23 // Там же. С. 367.

⁵⁹⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 16 // Там же. С. 179–180; Он же. Правила, кратко изложенные // Там же. С. 262.

⁵⁹⁹ - См.: Praes. atque iudicia S. Pachom. 160–176. Ср.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 143, 193, 215, 237, 256 и др.

⁶⁰⁰ - См.: Regula Pachomii. № 168, 190–191. Ср.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 27 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 192.

⁶⁰¹ - Свт. Василий Великий. Слово о подвижничестве (Слово подвижническое 13) // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 139–140.

⁶⁰² - Там же. С. 140.

⁶⁰³ - Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 8 // Там же. С. 170.

⁶⁰⁴ - Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 8 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 171–172.

⁶⁰⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 11–12 // Там же. С. 174–175.

⁶⁰⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 2–4 // Там же. С. 155–161.

⁶⁰⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы // Там же. С. 349.

⁶⁰⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные // Там же. С. 232–233, 240, 245, 233–234, 234–235, 228.

⁶⁰⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 188–189.

⁶¹⁰ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 90 // Там же. С. 251.

⁶¹¹ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 22 // Там же. С. 188.

⁶¹² - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 38 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 206.

⁶¹³ - Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 16 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 180.

⁶¹⁴ - См.: Преп. Иоанн Кассиан. О правилах общежительных монастырей IV, 16. Ср.: *Regula Pachomii*. № 125.

⁶¹⁵ - См.: *Praes. et iudicia S. Pachomii*. № 163 и 173.

⁶¹⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 122 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 260.

⁶¹⁷ - Печатается по: Рункевич С. О добродетелях и подвигах по творениям святого Василия Великого. СПб., 1906.

⁶¹⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 293 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 904.

⁶¹⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 159 // Там же. С. 670.

⁶²⁰ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 293 // Там же. С. 904.

⁶²¹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 296 // Там же. С. 906–907.

⁶²² - См.: Свт. Василий Великий. Беседа на псалом тридцать третий // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 534.

⁶²³ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 1 // Там же. Т. 2. С. 322.

⁶²⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 4 // Там же. С. 336.

⁶²⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 3. На слова: Внемли себе // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 882–891. – Ред.

⁶²⁶ - Ср.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 1 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 155. – Ред.

⁶²⁷ - Ср.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 2 // Там же. С. 158. – Ред.

⁶²⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 2 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 155–160.

⁶²⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 211–213 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 284–285.

⁶³⁰ - Ср.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 186 // Там же. С. 277. – Ред.

⁶³¹ - Ср.: Свт. Василий Великий. Слово о подвижничестве (Пролог 5) // Там же. С. 146–147. – Ред.

⁶³² - Ср.: Там же. С. 147. – Ред.

⁶³³ - Ср.: Там же. – Ред.

⁶³⁴ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 42. К его ученику Хилону // Там же. С. 518. – Ред.

⁶³⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 3 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 160; Правила, кратко изложенные, 162 // Там же. Т. 2. С. 269; Правила, кратко изложенные, 163 // Там же. С. 270; Правила,

кратко изложенные, 175 // Там же. С. 274; Правила, кратко изложенные, 176 // Там же. С. 274.

⁶³⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 176 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 274.

⁶³⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 97. Из послания к советодательному собранию в Тиане // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 599.

⁶³⁸ - Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 16 // Там же. С. 349. – Ред.

⁶³⁹ - Свт. Василий Великий. Беседа 20. О смиреномудрии // Там же. Т. 1. С. 1040. – Ред.

⁶⁴⁰ - Свт. Василий Великий. Слово о подвижничестве (Слово подвижническое 12) // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 136. – Ред.

⁶⁴¹ - Там же. – Ред.

⁶⁴² - Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 198 // Там же. С. 280. – Ред.

⁶⁴³ - Свт. Василий Великий. Беседа 20. О смиреномудрии // Там же. Т. 1. С. 1040. – Ред.

⁶⁴⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы. Глава 16. О смиреномудрии // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 349; Он же. Правила, кратко изложенные, 128 // Там же. С. 261.

⁶⁴⁵ - Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 10 // Там же. С. 174. – Ред.

⁶⁴⁶ - Свт. Василий Великий. Беседа 12. На начало Книги Притчей // Там же. С. 975. – Ред.

⁶⁴⁷ - Свт. Василий Великий. Беседа на псалом тридцать третий // Там же. С. 536. – Ред.

⁶⁴⁸ - Там же. – Ред.

⁶⁴⁹ - Там же. С. 538. – Ред.

⁶⁵⁰ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 5 и 4 // Свт. Василий Великий. Творения Т. 2. С. 161; Правила, кратко изложенные, 209 // Там же. С. 284.

⁶⁵¹ - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 12. На начало Книги Притчей // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 975.

⁶⁵² - См.: Свт. Василий Великий. Из письма к вдове (Письмо 174) // Там же. Т. 2. С. 687.

⁶⁵³ - Свт. Василий Великий. Беседа во время голода и засухи // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 940–941. – Ред.

⁶⁵⁴ - Свт. Василий Великий. Беседа во время голода и засухи // Там же. С. 934. – Ред.

⁶⁵⁵ - Свт. Василий Великий. Беседа о посте // Там же. С. 866. – Ред.

⁶⁵⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 25. О милости и суде // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1083.

⁶⁵⁷ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 507. – Ред.

⁶⁵⁸ - Там же. Т. 2. С. 134. – Ред.

⁶⁵⁹ - Там же. С. 687. – Ред.

⁶⁶⁰ - Там же. – Ред.

⁶⁶¹ - Там же. С. 901. – Ред.

⁶⁶² - Там же. С. 660. – Ред.

⁶⁶³ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 1 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 322.

⁶⁶⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 261 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 298.

⁶⁶⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 277 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 307.

⁶⁶⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 130. – Ред.

⁶⁶⁷ - Там же. Т. 1. С. 743. – Ред.

⁶⁶⁸ - Там же. С. 850. – Ред.

⁶⁶⁹ - Там же. Т. 2. С. 241. – Ред.

⁶⁷⁰ - В шестом псалме содержится молитва о помиловании: «Господи! Не в ярости Твоей обличай меня и не в гневе Твоем наказывай меня. Помилуй меня, Господи, ибо я немощен;

исцели меня, Господи... избавь душу мою, спаси меня ради милости Твоей... Каждую ночь омываю ложе мое слезами моими, омочаю постель мою» (Пс.6).

⁶⁷¹ - См.: Свт. Василий Великий. Правила краткие 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 271, 287, 289, 296 и 297 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 226–314.

⁶⁷² - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 750. – Ред.

⁶⁷³ - Там же. Т. 2. С. 519. – Ред.

⁶⁷⁴ - Там же. С. 482. – Ред.

⁶⁷⁵ - Брашно (ц-сл.) – яство, кушанье. – Ред.

⁶⁷⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 16, 17, 18, 19 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 179–183; Слово о подвижничестве // Там же. С. 138; Толкование на пророка Исаию. Глава 1 // Там же. Т. 1. С. 618; Подвижнические уставы, 4 // Там же. Т. 2. С. 333; Правила, кратко изложенные, 128 // Там же. С. 261.

⁶⁷⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 208 // Там же. С. 283–284.

⁶⁷⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 47 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 238.

⁶⁷⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 165 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 271.

⁶⁸⁰ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 226 // Там же. С. 288.

⁶⁸¹ - См.: Свт. Василий Великий. Толкование на пророка Исаию. Глава 1 // Там же. Т. 1. С. 657.

⁶⁸² - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 15 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 229.

⁶⁸³ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 201 и 202 // Там же. С. 281.

⁶⁸⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 206 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 282–283.

⁶⁸⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 150 // Там же. С. 661.

⁶⁸⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 12. На начало Книги Притчей // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 982.

⁶⁸⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 53 // Там же. Т. 2. С. 240.

⁶⁸⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 218 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 286.

⁶⁸⁹ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 749. – Ред.

⁶⁹⁰ - По русскому переводу: «хитрее».

⁶⁹¹ - По русскому переводу: «догадливым».

⁶⁹² - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 12. На начало Книги Притчей // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 978.

⁶⁹³ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 697. – Ред.

⁶⁹⁴ - Там же. С. 980. – Ред.

⁶⁹⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 12. На начало Книги Притчей // Там же. С. 979.

⁶⁹⁶ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 442. – Ред.

⁶⁹⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 219 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 286.

⁶⁹⁸ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 146. – Ред.

⁶⁹⁹ - Там же. С. 175. – Ред.

⁷⁰⁰ - Там же. С. 259. – Ред.

⁷⁰¹ - Там же. С. 195. – Ред.

⁷⁰² - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 114, 115, 116 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 257–258.

⁷⁰³ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 207 // Там же. С. 283.

⁷⁰⁴ - Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 130 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 262. – Ред.

⁷⁰⁵ - Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 137 // Там же. С. 263. – Ред.

⁷⁰⁶ - Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 139 // Там же. С. 264. – Ред.

⁷⁰⁷ - Так как Господь сказал: «Когда постишься, помажь голову твою и умой лицо твое, чтобы явиться постящимся не пред людьми» (Мф.6:16–17), то что делать, когда кто-нибудь, желая поститься для угождения Богу, все-таки, помимо своего желания, не может скрыть своего поста от людей? Эта заповедь направлена против старающихся поститься напоказ людям, чтобы удовлетворить своей страсти к прославлению от людей. Ибо о том, что исполнение заповеди Господней во славу Божию естественным образом не может укрыться, Господь Сам объявил, сказав: «Не может укрыться город, стоящий на верху горы и зажегши свечу, не ставят ее под спудом» (Мф.5:14–15)¹

⁷⁰⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 1. О посте первая // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 865.

⁷⁰⁹ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 685. – Ред.

⁷¹⁰ - Там же. С. 873. – Ред.

⁷¹¹ - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 2. О посте вторая // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 875.

⁷¹² - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 872. – Ред.

⁷¹³ - Там же. С. 418. – Ред.

⁷¹⁴ - Там же. С. 870. – Ред.

⁷¹⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Толкование на пророка Исаию. Глава 1 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 642.

⁷¹⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 157 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 268–269.

⁷¹⁷ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 484. – Ред.

⁷¹⁸ - Там же. С. 449. – Ред.

⁷¹⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 205 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 282.

⁷²⁰ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 541. – Ред.

- 721 - Там же. Т. 2. С. 619. – Ред.
- 722 - Там же. С. 564. – Ред.
- 723 - Там же. Т. 1. С. 541. – Ред.
- 724 - Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 215 // Там же. Т. 2. С. 285.
- 725 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 478. – Ред.
- 726 - Там же. С. 924. – Ред.
- 727 - Там же. С. 634. – Ред.
- 728 - Там же. С. 587. – Ред.
- 729 - См.: Свт. Василий Великий. Беседа на псалом сорок пятый // Там же. Т. 1. С. 570.
- 730 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 613. – Ред.
- 731 - См.: Свт. Василий Великий. Беседа на псалом тридцать третий // Там же. Т. 1. С. 533.
- 732 - См.: Свт. Василий Великий. Беседа на псалом тридцать третий // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 543.
- 733 - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 16 // Там же. Т. 2. С. 230.
- 734 - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 192 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 279; Он же. Толкование на пророка Исаию. Глава 15 // Там же. Т. 1. С. 851.
- 735 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 851. – Ред.
- 736 - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 194 // Там же. Т. 2. С. 280.
- 737 - См.: Свт. Василий Великий. Беседа на тридцать второй псалом // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 517.
- 738 - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 4. О благодарении // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 892; Он же. Беседа 5. На память мученицы Иулиты // Там же. С. 901.
- 739 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 162. – Ред.
- 740 - Там же. С. 517. – Ред.
- 741 - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 121 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С.

259–260.

⁷⁴² - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 160. – Ред.

⁷⁴³ - См.: Свт. Василий Великий. Вступление. Правила, пространно изложенные // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 149–154.

⁷⁴⁴ - Печатается по: Странник. 1895. № 11. С. 372–413.

⁷⁴⁵ - Евсевий Кесарийский. Церковная история II, 17.

⁷⁴⁶ - См.: Евсевий Кесарийский. Церковная история V, 24.

⁷⁴⁷ - См.: Ориген. Против Цельса, VII.

⁷⁴⁸ - См.: Св. Киприан Карфагенский. «О благотворении и милостынях» и «Об одежде девственников».

⁷⁴⁹ - См.: Свт. Епифаний Кипрский. Изложение веры // Христианское Чтение. 1842. Март. С. 321–322.

⁷⁵⁰ - См.: Блж. Иероним Стридонский. Письмо 18. К Евстохии; «Житие преп. Павла Фивейского» и др.

⁷⁵¹ - По мнению архимандрита Антония (Служение общественному благу и спасение души // Вопросы философии и психологии. Книжка 12) и прот. Буткевича (Слово о значении монашества // Вера и разум. 1895. № 3), источник такого отрицания аскетизма кроется в ложных выражениях последнего. Дело в том, что есть так называемые аскеты, которые всю сущность аскетики сводят к одной внешности, к совокупности правил самого скрупулезного характера, с презрением относятся к лицам, не разделяющим их образ поведения, и которые, тем не менее, думают чрез исполнение одной внешности угодить Богу. Вот, видя таких-то подвижников, люди материалистического направления и стараются в корне подорвать и осмеять аскетизм. Конечно, все это может быть; но, однако, Фейербах и ему подобные этим еще не извиняются, как лица, не желающие отделять зерно от скорлупы, истину ото лжи, правильное воззрение на аскетизм от неправильных наслоений на него; впрочем, подробная критика ниже.

⁷⁵² - Буддистский катехизис // Вера и разум. 1887.

⁷⁵³ - См.: Там же.

⁷⁵⁴ - Там же.

⁷⁵⁵ - См. следующие работы: Первичные данные нравственности // Вопросы философии и психологии. 1894. Сентябрь; Аскетическое начало в нравственности // Вопросы философии и психологии. 1895. Январь.

⁷⁵⁶ - См.: Соловьев В. Основы нравственности // Вестник Европы. 1894.

⁷⁵⁷ - См.: Соловьев В. Оправдание добра. Аскетическое начало в нравственности. С. 68.

⁷⁵⁸ - Соловьев В. Оправдание добра. Аскетическое начало в нравственности. С. 68.

⁷⁵⁹ - Там же.

⁷⁶⁰ - Там же. С. 87.

⁷⁶¹ - См.: Die Welt als Wille und Vorstellung (Шопенгауэр. Мир как воля и представление). С. 452 и след.

⁷⁶² - См.: Там же. Ср.: Ланге. История нравственных идей XIX века (Шопенгауэр. Глава VI). СПб., 1888.

⁷⁶³ - См.: Rupp. Gregor's, des Bischofs v. Nyssa, Leben und Meinungen. Leipzig, 1834. S. 58–59.

⁷⁶⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 334.

⁷⁶⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Слово о подвижничестве (Слово подвижническое 13) // Там же. С. 140.

⁷⁶⁶ - Там же.

⁷⁶⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 139.

⁷⁶⁸ - Нужно заметить, что «желательность» аскетизма не одно и то же, что его «необходимость». Могут быть все данные к тому, чтобы известное действие осуществлялось на практике, но оно, однако же, не в состоянии бывает сделаться необходимым, причиною чего по преимуществу является воля. С этой точки зрения смотрит на аскетизм и св. Василий. Утверждая, что аскетизм – хорошее дело, имеющее за себя множество разумных соображений, он все-таки не считает его явлением безусловно необходимым, предоставляя конечное решение доброй воле человека. Кто может вместить, да

вместит (Мф.19:12). Отсюда, с другой стороны, аскетизм и называется еще подвижничеством, как таким родом жизни, который выбирается по усмотрению самого человека.

⁷⁶⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Беседа на псалом седьмой // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 473.

⁷⁷⁰ - См: Свт. Василий Великий. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла // Там же. С. 952.

⁷⁷¹ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 329.

⁷⁷² - Там же. С. 350.

⁷⁷³ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 240; Правила, пространно изложенные // Там же. С. 210.

⁷⁷⁴ - Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы // Там же. С. 335–336.

⁷⁷⁵ - Свт. Василий Великий. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве // Там же. С. 132.

⁷⁷⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 157.

⁷⁷⁷ - Свт. Василий Великий. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 127–128.

⁷⁷⁸ - Свт. Василий Великий. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 128.

⁷⁷⁹ - Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы // Там же. С. 356.

⁷⁸⁰ - Свт. Василий Великий. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве // Там же. С. 128.

⁷⁸¹ - См.: Никанор, епископ. Св. Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской. СПб., 1894. С. 285, примеч.

⁷⁸² - См.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 130, 179, 222, 333, 335, 355 и пр.

⁷⁸³ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 222.

⁷⁸⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 1. Слово о посте // Там же. Т. 1. С. 866.

⁷⁸⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные // Там же. Т. 2. С. 180.

⁷⁸⁶ - Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 181–182.

⁷⁸⁷ - Там же. С. 180.

⁷⁸⁸ - Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы // Там же. С. 333.

⁷⁸⁹ - См.: Там же.

⁷⁹⁰ - Там же. С. 328.

⁷⁹¹ - См.: Свт. Василий Великий. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 126–127.

⁷⁹² - Свт. Василий Великий. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 126.

⁷⁹³ - Там же.

⁷⁹⁴ - Там же. С. 127.

⁷⁹⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы // Там же. С. 321.

⁷⁹⁶ - Свт. Василий Великий. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве // Там же. С. 127.

⁷⁹⁷ - Свт. Василий Великий. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 127.

⁷⁹⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы // Там же. С. 321.

⁷⁹⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве //

Там же. С. 126.

⁸⁰⁰ - См.: Личное совершенствование и общественная жизнь // Вестник Европы. 1892. Кн. VI.

⁸⁰¹ - Свт. Василий Великий. Предначертание подвижничества // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 123.

⁸⁰² - См.: Свт. Василий Великий. Предначертание подвижничества // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 122–125.

⁸⁰³ - Ср.: Там же. С. 122.

⁸⁰⁴ - См.: Там же. С. 123.

⁸⁰⁵ - См.: Там же. С. 122–123.

⁸⁰⁶ - Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 330.

⁸⁰⁷ - Ср.: Там же. С. 330–331.

⁸⁰⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 3 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 890–891.

⁸⁰⁹ - Правда, если перевести мысли Владимира Соловьева на язык Платона, то окажется, что они не новы. Так, соловьевское «достоинство» человека – «я» – можно поставить в параллель с платоновским «разумом» (νοῦς), а отрицание этого достоинства – «не-я» – с «неразумными вожделениями» (τὸ ἐπιθυμητικόν). Но, проводя такую аналогию, все-таки не надо забывать того, что в то время как Платон рассуждает об этих началах как о готовых данных, Соловьев выводит их из чувства стыда.

⁸¹⁰ - Толстой Л. В чем моя вера. С. 28.

⁸¹¹ - Печатается по: Православный собеседник. 1872. № 5. С. 3–37; № 10. С. 121–143; 1873. № 1. С. 390–430.

⁸¹² - Свт. Григорий Богослов. Творения. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 545.

⁸¹³ - «Слово» это св. Григорий произнес в третий год по смерти св. Василия, после уже своего возвращения из Константинополя в Кесарию, что падает на 382 год по Р. Х.

⁸¹⁴ - Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 77. С. 275.

- 815 - Родился в 329 г., умер в 379 г.
- 816 - Свт. Григорий Богослов. Творения. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 517.
- 817 - Там же. С. 521.
- 818 - Свт. Григорий Богослов. Творения. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 519.
- 819 - Там же.
- 820 - Свт. Григорий Богослов. Творения. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 520.
- 821 - Там же. С. 521.
- 822 - См.: Там же. С. 522.
- 823 - Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 524.
- 824 - Там же. С. 524.
- 825 - Филарет, архиепископ Черниговский. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 2. М., 1859. С. 129 (далее – Филарет, архиепископ Черниговский. Историческое учение...). См.: Свт. Василий Великий. Письмо 41 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 514.
- 826 - Свт. Григорий Богослов. Творения. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 525.
- 827 - См.: Там же. С. 526.
- 828 - См.: Там же. С. 528.
- 829 - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 529.
- 830 - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 529.
- 831 - Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 535.
- 832 - Там же. С. 536–537.
- 833 - То есть Василия Великого.
- 834 - Валент при своем крещении от арианского епископа Евдоксия дал ему клятву преследовать православных и быть всегда верным сыном арианства (Блж. Феодорит Кирский. Церковная история IV, 13).

- 835 - По св. Григорию Богослову, это было во вторичное посещение Валентом кесарийского храма. См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Там же. С. 537.
- 836 - Блж. Феодорит Кирский. Церковная история IV, 19.
- 837 - Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 543.
- 838 - Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 551–552.
- 839 - Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 545.
- 840 - Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 77. С. 275.
- 841 - Филарет, архиепископ Черниговский. Историческое учение... С. 133–134.
- 842 - Эти Слова в нашем издании именуются Беседами. – Ред.
- 843 - См.: Руфин Аквилейский. Церковная история II, 9.
- 844 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 409.
- 845 - Там же. С. 1050.
- 846 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 599–600.
- 847 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 371.
- 848 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 406.
- 849 - Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 545.
- 850 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 362.
- 851 - Там же. С. 374.
- 852 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 424–426.
- 853 - См.: Там же. С. 321.
- 854 - Там же. С. 409.
- 855 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 413.
- 856 - Там же. С. 413.
- 857 - См.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 404.
- 858 - Там же. С. 405–406.
- 859 - Там же. С. 403.

- 860 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 378–379.
- 861 - См.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 392.
- 862 - Там же. С. 420.
- 863 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 361.
- 864 - Там же.
- 865 - Abbé Freppel. Origène. Т. 2. Paris, 1868. Р. 168–169.
- 866 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 419.
- 867 - Свт. Василий Великий. Беседа на псалом 44 // Там же. С. 557.
- 868 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 471.
- 869 - Там же. С. 488.
- 870 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 461, 463.
- 871 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 462.
- 872 - Там же. С. 461–462.
- 873 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 592.
- 874 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 592–593.
- 875 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 501.
- 876 - См.: Филарет, архиепископ Черниговский. Историческое учение... С. 148.
- 877 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 489–490.
- 878 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 490.
- 879 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1.
- 880 - Там же. С. 491.
- 881 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 492–493.
- 882 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 494.
- 883 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 495.
- 884 - Там же. С. 495–496.
- 885 - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 27, против евномиан и о богословии, или предварительное // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 327.
- 886 - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1008.
- 887 - Свт. Григорий Богослов. Слово 45 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 560. См.: Архиеп. Антоний

(Амфитеатров). Догматическое богословие Православной Кафолической восточной Церкви. Изд. 8. СПб., 1862. С. 46.

⁸⁸⁸ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1009.

⁸⁸⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1074–1077.

⁸⁹⁰ - Там же. С. 1009–1011.

⁸⁹¹ - Филарет, архиепископ Черниговский. Историческое учение... С. 140.

⁸⁹² - См. биографию св. Василия в: Православный собеседник. 1872. Май. С. 13–14.

⁸⁹³ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 944.

⁸⁹⁴ - См.: Там же.

⁸⁹⁵ - Там же.

⁸⁹⁶ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 945.

⁸⁹⁷ - Там же. С. 945–946.

⁸⁹⁸ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 948.

⁸⁹⁹ - Там же. С. 949.

⁹⁰⁰ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 950. В выделенных словах нельзя не видеть следов влияния философии Платона, у которого даже почти теми же самыми словами изображается падение души с горних сфер в материю. Святой отец только это учение философа приспособляет к библейскому сказанию.

⁹⁰¹ - [Беседы 17, 18, 19, 23]. Есть еще Слово о мученице Иулите, но оно по содержанию своему ближе подходит к словам нравственным.

⁹⁰² - Свт. Василий Великий. Беседа 18 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1021.

⁹⁰³ - Мы с намерением отметили этот факт как весьма важный для науки о проповедничестве. Это враждебное отношение к правилам светского красноречия и признание неприложимости их для красноречия церковного, указанное нами в св. Василии Великом, не есть факт одиночный. Блаженный Августин в своей «Христианской науке» (в IV книге) прямо говорит, что изучение правил риторики совсем не нужно

проповеднику, что это изучение было бы только пустой тратой времени. Поэтому, думаем, гомилетика, излагающая правила для проповедников, не должна строиться по образцам светских риторик. Между тем еще с XVI столетия она подпала под влияние классических риторик и не освободилась вполне от этого влияния и доселе. Как наука богословская (Theologia homiletica), она должна строиться на тех же основаниях, на каких строятся и другие богословские науки, то есть на Священном Писании и Священном Предании.

⁹⁰⁴ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1021–1022.

⁹⁰⁵ - Там же. С. 1022.

⁹⁰⁶ - Свт. Василий Великий. Нравственные правила // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 85.

⁹⁰⁷ - Свт. Василий Великий. Беседа 26 // Там же. Т. 1. С. 1087.

⁹⁰⁸ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1087–1088.

⁹⁰⁹ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1088–1090.

⁹¹⁰ - Свт. Василий Великий. Беседа 2 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 877.

⁹¹¹ - Свт. Василий Великий. Беседа 1 // Там же. С. 871–872.

⁹¹² - Там же. С. 874.

⁹¹³ - Свт. Василий Великий. Беседа 2 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 878.

⁹¹⁴ - Свт. Василий Великий. Беседа 14 // Там же. С. 1002–1003.

⁹¹⁵ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1001–1002.

⁹¹⁶ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1004.

⁹¹⁷ - Там же. С. 1000.

⁹¹⁸ - См.: Там же. С. 1001.

⁹¹⁹ - Мера жидкостей, заключающая в себе около 12 куб. дюймов.

⁹²⁰ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1005–1006.

⁹²¹ - Там же. С. 1005–1006.

⁹²² - Там же. С. 1004.

- 923 - Там же. С. 1007.
- 924 - Свт. Василий Великий. Беседа 1 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 867.
- 925 - Там же. С. 872.
- 926 - Свт. Василий Великий. Беседа 2 // Там же. С. 878.
- 927 - Там же. С. 881. Сравни стих в понедельник первой недели Великого поста на вечерне.
- 928 - Свт. Василий Великий. Беседа 1 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 873.
- 929 - Там же. С. 870.
- 930 - Свт. Василий Великий. Беседа 2 // Там же. С. 879.
- 931 - Свт. Василий Великий. Беседа 7 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 923.
- 932 - Свт. Василий Великий. Беседа 6 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 915–916.
- 933 - См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 529.
- 934 - Свт. Василий Великий. Беседа 7 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 928.
- 935 - Там же. С. 929.
- 936 - Свт. Василий Великий. Беседа 3 // Там же. С. 888.
- 937 - Свт. Василий Великий. Беседа 7 // Там же. С. 927.
- 938 - Свт. Василий Великий. Беседа 7 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 929.
- 939 - Свт. Василий Великий. Беседа 6 // Там же. С. 919.
- 940 - Там же.
- 941 - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 7 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 929.
- 942 - Там же. С. 930.
- 943 - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 4 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 899.
- 944 - Свт. Василий Великий. Беседа 3 // Там же. С. 886–887.
- 945 - Свт. Василий Великий. Беседа 3 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 889–890.

⁹⁴⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Беседа 10 // Там же. С. 956; Беседа 11 // Там же. С. 965.

⁹⁴⁷ - См.: Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 77. С. 275.

⁹⁴⁸ - Блж. Августин Иппонийский. Христианская наука IV, 8.

⁹⁴⁹ - Отметим среди трудов св. Василия Великого, посвященных экклезиологии: Lukas Vischer. Basilius der Grosse, untersuchungen zu einen Kirchenvater des vierten Jahrhunderts, 3 kapitel. Basel, 1953. S. 52–72; Pierre Batttifol. L'ecclésiologie de saint Basile (Echos d'Orient 21 (1922). P. 9–30); V. Grumel. Saint Basile et le Siège Apostolique (Echos d'Orient 21. P. 80–92); Emmanuel Amand de Mendieta. Basile de Césarie et Damase de Rome (Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey). Herder, 1963. P. 122–166. Καρμάρη' Ἰωάννου. Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Μεγάλου. Ἀθῆναι, 1958; Καρμάρη' Ἰ. Ἡ ἐκκλησιολογία τῶν τριῶν ἱεραρχῶν. Ἀθῆναι, 1962.

⁹⁵⁰ - По множеству примеров их невозможно привести. См. цитаты в настоящей работе.

⁹⁵¹ - Цитаты из творений свт. Василия Великого приводятся в переводе автора статьи. Ссылки дополнены указанием страниц издания Творений свт. Василия Великого (Полного собрания творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе). – Ред. Basil. Magn. Ep. 243, 1 (lignes). 4–8 // Courtonne, Paris, 1966. Т. III; PG. Т. 32. Col. 901C–904A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 834).

⁹⁵² - Idem. De jud., 3 // PG. Т. 31. Col. 660A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 105).

⁹⁵³ - Idem. Ep. 156. 11, 12–16 (Courtonne, Paris, 1961. Т. II); PG. Т. 32. Col. 613CD (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 667). Имеется в виду раскол Павлина в Антиохии.

⁹⁵⁴ - Basil. Magn. Ep. 70. 1, 6–8 // Courtonne, Paris, 1957. Т. I; PG. Т. 32. Col. 433B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 564). Письмо Дамасу.

⁹⁵⁵ - Idem. Hom. in Ps. 44, 10 // PG. Т. 29. Col. 409C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 566).

⁹⁵⁶ - Idem. Ep. 50. 119–121 // PG. T. 32. Col. 388B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 535).

⁹⁵⁷ - Idem. Hom. in Ps. 28, 3 // PG. T. 29. Col. 288AB (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 500).

⁹⁵⁸ - Idem. Hom. in Ps. 45, 4 // PG. T. 29. Col. 421C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 571).

⁹⁵⁹ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 45, 5 // PG. T. 29. Col. 424B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 572).

⁹⁶⁰ - Idem. Hom. 13, 3 // PG. T. 31. Col. 440A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 992).

⁹⁶¹ - Idem. Hom. 13, 7 // PG. T. 31. Col. 440A; cf. Hom. 13, 1 // PG. T. 31. Col. 425A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 997, 991).

⁹⁶² - Idem. Hom. in Ps. 28, 1 // PG. T. 29. Col. 308A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 509).

⁹⁶³ - Idem. Hom. in Ps. 132 // PG. T. 30. Col. 116C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 610).

⁹⁶⁴ - Idem. Hom. in Ps. 44, 9 // PG. T. 29. Col. 405F (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 565).

⁹⁶⁵ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 44, 10 // PG. T. 29. Col. 409A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 565).

⁹⁶⁶ - Idem. Hom. in Hex. 4, 7 // PG. T. 29. Col. 93C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 371).

⁹⁶⁷ - Idem. Hom. in Hex. 5, 5 // PG. T. 29. Col. 104C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 376).

⁹⁶⁸ - Idem. Hom. in Hex. 5, 6 // PG. T. 29. Col. 108B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 378).

⁹⁶⁹ - Idem. Hom. 2, 3 // PG. T. 31. Col. 189A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 877).

⁹⁷⁰ - Idem. De Spirit. Sanct. 16, 39 // PG. T. 32. Col. 140CD (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 130).

⁹⁷¹ - Idem. De Spirit. Sanct. 16, 39 // PG. T. 32. Col. 141A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 130).

⁹⁷² - Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 26, 62 // PG. T. 32. Col. 181D–184A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С.

151).

⁹⁷³ - Idem. Hom. in Ps. 45, 4 // PG. Т. 29. Col. 421В (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 571).

⁹⁷⁴ - Ibid. Col. 421С (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 571).

⁹⁷⁵ - Basil. Magn. Ep. 227. 1, 17–22 // PG. Т. 32. Col. 852С (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 806).

⁹⁷⁶ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 44, 12 // PG. Т. 29. Col. 413В (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 567–568).

⁹⁷⁷ - Idem. Ep. 92, 3. 1. 43–45 // PG. Т. 32. Col. 474А (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 594).

⁹⁷⁸ - Idem. Ep. 105. 11, 16 // PG. Т. 32. Col. 513А (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 611).

⁹⁷⁹ - Idem. Hom. in Ps. 44, 5 // PG. Т. 28. Col. 499CD (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 561).

⁹⁸⁰ - Idem. De jud., 7 // PG. Т. 31. Col. 672А (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 111).

⁹⁸¹ - Basil. Magn. Hom. 20, 4 // PG. Т. 31. Col. 532С–533А (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1040).

⁹⁸² - Basil. Magn. Asceticon (fus.) 44, 2 // PG. Т. 31. Col. 1032AB (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 213).

⁹⁸³ - Idem. Hom. in Ps. 28, 2 // PG. Т. 29. Col. 284AC (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 498).

⁹⁸⁴ - Idem. Ep. 222. 1. 29–37 // PG. Т. 32. Col. 820А (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 789).

⁹⁸⁵ - Idem. Ep. 222. 1. 37–45 // PG. Т. 32. Col. 820AB (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 789).

⁹⁸⁶ - Idem. Ep. 227. 1. 3–7 // PG. Т. 32. Col. 852А (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 806).

⁹⁸⁷ - Basil. Magn. Ep. 238. 1. 20–23 // PG. Т. 32. Col. 889В (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 828).

⁹⁸⁸ - Idem. Ep. 28, 2. 1. 142–151 // PG. Т. 32. Col. 309А (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 493).

- ⁹⁸⁹ - Idem. Ep. 62. 1. 15–19 // PG. T. 32. Col. 417CD (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 553–554).
- ⁹⁹⁰ - Idem. Ep. 161, 2. 1. 1–7 // PG. T. 32. Col. 629BC (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 676).
- ⁹⁹¹ - Basil. Magn. Ep. 65. 1. 26–30 // PG. T. 32. Col. 421CD (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 556).
- ⁹⁹² - Idem. Ep. 204, 7. 179–180 // PG. T. 32. Col. 753C–756B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 752).
- ⁹⁹³ - Idem. Ep. 240, 3. 1. 1–10 // PG. T. 32. Col. 897AB (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 831–832).
- ⁹⁹⁴ - Idem. Ep. 70, 1. 1. 45–49 // PG. T. 32. Col. 436B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 565).
- ⁹⁹⁵ - Idem. Hom. in Hex. 2, 4 // PG. T. 29. Col. 36D–37A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 340).
- ⁹⁹⁶ - Idem. Hom. in Hex. 4, 7 // PG. T. 29. Col. 93C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 371).
- ⁹⁹⁷ - Basil. Magn. Hom. in Hex. 5, 5 // PG. T. 29. Col. 104BC (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 376).
- ⁹⁹⁸ - Ibid. 5, 7 // PG. T. 29. Col. 112BC (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 380).
- ⁹⁹⁹ - Basil. Magn. Ep. 65. 1. 17–26 // PG. T. 34. Col. 421C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 556).
- ¹⁰⁰⁰ - Basil. Magn. Ep. 151. 1. 18–27 // PG. T. 34. Col. 608D (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 663).
- ¹⁰⁰¹ - Idem. Ep. 262, 2. 1. 19–22 // PG. T. 34. Col. 976A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 871).
- ¹⁰⁰² - Idem. Ep. 265, 3. 1. 35–41 // PG. T. 34. Col. 989C–992A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 880).
- ¹⁰⁰³ - Ibid. 1. 3–8 // PG. T. 34. Col. 989A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 879).
- ¹⁰⁰⁴ - Basil. Magn. Ep. 266, 1. 1. 41–46 // PG. T. 34. Col. 933AB (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 881).
- ¹⁰⁰⁵ - Basil. Magn. Ep. 92. 1. 23–32 // PG. T. 34. Col. 481C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 593).

¹⁰⁰⁶ - Idem. Ep. 92, 2. 1. 25–28 // PG. Т. 34. Col. 480C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 592).

¹⁰⁰⁷ - Idem. Ep. 125, 3. 1. 1–50 // PG. Т. 32. Col. 549 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 632); cf. Hermann Doerries. De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss der trinitarischen Dogmas. Goettingen, 1956. S. 35–49: Die Friedensurkunde (Ep. 152).

¹⁰⁰⁸ - Idem. Ep. 69, 2. 1. 37–38 // PG. Т. 32. Col. 433A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 564).

¹⁰⁰⁹ - Basil. Magn. Ep. 156. 1. 1. 3–5 // PG. Т. 32. Col. 613C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 667).

¹⁰¹⁰ - Idem. Ep. 114. 1. 1–9 // PG. Т. 32. Col. 528B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 619).

¹⁰¹¹ - Idem. Ep. 114. 1. 11–13 // PG. Т. 32. Col. 528B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 619–620).

¹⁰¹² - Idem. Ep. 113. 1. 15–24 // PG. Т. 32. Col. 525CD (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 618–619).

¹⁰¹³ - Idem. Ep. 113. 1. 32–41 // PG. Т. 32. Col. 528A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 619).

¹⁰¹⁴ - Basil. Magn. Ep. 188, 1. 1. 7–24 // PG. Т. 32. Col. 665AB (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 696–697).

¹⁰¹⁵ - Basil. Magn. Ep. 125, 2. 1. 16 // PG. Т. 32. Col. 548D (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 632).

¹⁰¹⁶ - Idem. Ep. 188, 1. 1. 25–26 // PG. Т. 32. Col. 665B–668A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 697).

¹⁰¹⁷ - Idem. Ep. 188, 1. 28–31 // PG. Т. 32. Col. 779A (рус. пер.: Там же).

¹⁰¹⁸ - Basil. Magn. Ep. 188, 1. 50–65 // PG. Т. 32. Col. 668–669A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 698–699).

¹⁰¹⁹ - Idem. Ep. 188, 1. 69–74 // PG. Т. 32. Col. 669 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 699).

¹⁰²⁰ - Basil. Magn. Ep. 188, 1. 77–80 // PG. Т. 32. Col. 669BC (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 699).

¹⁰²¹ - Idem. Ep. 161, 1. 1. 17–19 // PG. T. 32. Col. 629B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 676).

¹⁰²² - Idem. Ep. 251, 4. 1. 3–9 // PG. T. 32. Col. 937B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 852).

¹⁰²³ - Idem. Ep. 251, 1. 22–26 // PG. T. 32. Col. 937D (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 850).

¹⁰²⁴ - Basil. Magn. Ep. 204, 7. 1. 1–4 // PG. T. 32. Col. 753C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 751).

¹⁰²⁵ - Idem. Ep. 204, 7. 77–80 // PG. T. 32. Col. 756A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 751–752).

¹⁰²⁶ - Basil. Magn. Ep. 69. 1. 4–8 // PG. T. 32. Col. 429B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 561).

¹⁰²⁷ - Idem. Ep. 69, 117–120 // PG. T. 32. Col. 429C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 561–562).

¹⁰²⁸ - Idem. Ep. 66, 1. 1. 14–15 // PG. T. 32. Col. 424C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 557).

¹⁰²⁹ - Idem. Ep. 80. 1. 1–10 // PG. T. 32. Col. 456A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 577).

¹⁰³⁰ - Idem. Ep. 82. 1. 5–7 // PG. T. 32. Col. 460B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 579).

¹⁰³¹ - Idem. Ep. 90, 1. 1. 4–5 // PG. T. 32. Col. 472C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 588).

¹⁰³² - Basil. Magn. Ep. 82. 1. 19–22 // PG. T. 32. Col. 460B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 580).

¹⁰³³ - Idem. Ep. 154. 1. 23–25 // PG. T. 32. Col. 612A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 665).

¹⁰³⁴ - Idem. Ep. 266, 1. 1. 1–4 // PG. T. 32. Col. 992B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 880).

¹⁰³⁵ - Idem. Ep. 258, 3. 1. 15 // PG. T. 32. Col. 952A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 860).

¹⁰³⁶ - Basil. Magn. Ep. 66, 2. 1. 6–13 // PG. T. 32. Col. 425B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 558).

¹⁰³⁷ - Idem. Ep. 258, 3. 1. 3–6 // PG. T. 32. Col. 949C–952A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 860).

¹⁰³⁸ - Idem. Ep. 204, 2 // PG. T. 32. Col. 772A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 747).

¹⁰³⁹ - По этому вопросу см. отличное исследование д-ра Амана де Мендиеты (сноска 1). В настоящей статье мы рассматриваем преимущественно идеологическую сторону спора св. Василия с Дамасом.

¹⁰⁴⁰ - Basil. Magn. Ep. 66, 1. 1. 15–24 // PG. T. 32. Col. 424BC (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 557).

¹⁰⁴¹ - Idem. Ep. 66, 1. 32–35 // PG. T. 32. Col. 424D–425A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 557).

¹⁰⁴² - Idem. Ep. 91, 1. 25–27 // PG. T. 32. Col. 476C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 590).

¹⁰⁴³ - Idem. Ep. 92, 3. 1. 16–19 // PG. T. 32. Col. 481BC (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 593).

¹⁰⁴⁴ - Basil. Magn. Ep. 263, 2. 1. 17–27 // PG. T. 32. Col. 977AB (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 873).

¹⁰⁴⁵ - Basil. Magn. Ep. 70. 1–9 // PG. T. 32. Col. 433B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 564).

¹⁰⁴⁶ - Idem. Ep. 70. 32–34 // PG. T. 32. Col. 436A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 565).

¹⁰⁴⁷ - Idem. Ep. 70. 43–52 // PG. T. 32. Col. 436B (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 565).

¹⁰⁴⁸ - Как правильно замечает д-р Аман де Мендиета: «C'est la lettre l'un collègue à un autre évêque... Ce n'est certes par la lettre qu'aurait écrite un fils fidèle et obéissant de l'Église romaine, un Jérôme ou un Ambroise, par exemple, ni même un Augustin» (Цит. соч. С. 155) – «Это письмо коллеги к епископу, а никак не письмо, какое написал бы верный и послушный сын Римской церкви, скажем, Иероним или Амвросий, или даже Августин» (фр.).

¹⁰⁴⁹ - Δύσκολον, т. е. «трудный», а не «неприятный», как переводит Куртон.

¹⁰⁵⁰ - Basil. Magn. Ep. 69, 1. 1. 33–40 // PG. T. 32. Col. 432A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 562).

¹⁰⁵¹ - См. сноску 3.

¹⁰⁵² - Basil. Magn. Ep. 214, 2. 1. 4–11 // PG. T. 32. Col. 785A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 769).

¹⁰⁵³ - Idem. Ep. 214, 2. 20–33 // PG. T. 32. Col. 788A (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 769).

¹⁰⁵⁴ - См.: Amand de Mendieta. Цит. соч.: Divergence théologique en matière trinitaire. La querelle des hypostases. С. 137–141.

¹⁰⁵⁵ - Basil. Magn. Ep. 215. 1. 8–20 // PG. T. 32. Col. 792AB (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 772).

¹⁰⁵⁶ - Basil. Magn. Ep. 239, 2. 11–26 // PG. T. 32. Col. 893C (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 829–830).

¹⁰⁵⁷ - Basil. Magn. Ep. 113, 114, 218 // PG. T. 32. Col. 525–529, 809–812 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 618–620, 783–784).

¹⁰⁵⁸ - Basil. Magn. Ep. 188, 61, 270 // PG. T. 32. Col. 664–665, 416–417, 1001–1004 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 696–697, 552–553, 886–887); Hom. in Ps. 29, v. 5 // PG. T. 29. Col. 312 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 511); Enarr. in Is. 1, v. 25 // PG. T. 30. Col. 220 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 659).

¹⁰⁵⁹ - Basil. Magn. Ep. 113, 125, 128, 250, 258, 263 // PG. T. 32. Col. 525–528, 545–552, 553–557, 929–932, 949, 976–981 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 618–619, 630–633, 635–637, 848–849, 859–860, 872–875); Adv. Eunom. I, 4–5 // PG. T. 29. Col. 512–513 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 175–182).

¹⁰⁶⁰ - Basil. Magn. De fide // PG. T. 31. Col. 676–692 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 113–120); Hom. 24, с. 4 // PG. T. 31. Col. 608–609 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1077–1079); Sermo, 12 // PG. T. 31. Col. 649 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 137).

¹⁰⁶¹ - Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 1. 8 // PG. T. 32. Col. 69, 100 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 94, 109–110); Hom. 9 // PG. T. 31. Col. 348–349 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 952–953); Hom. 12 // PG. T. 31. Col. 392–393 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С.

973–975); *Hom.* 13 // *PG.* Т. 31. Col. 424 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 990).

¹⁰⁶² - *Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 1, 1 // *PG.* Т. 32. Col. 68–69 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 94); *Adv. Eunom.* I, 1. 12. 13 // *PG.* Т. 29. Col. 500–501, 539, 541 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 16–170, 224, 225); *Hom. in Ps.* 45, v. 11 // *PG.* Т. 29. Col. 428–429 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 574–575); *Ep.* 8, 2; 238; 240; 242 // *PG.* Т. 32. Col. 248, 889, 896, 897, 901 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 456–457, 827–828, 830–831, 833–834).

¹⁰⁶³ - *Basil. Magn. De fide*, с. 5 // *PG.* Т. 31. Col. 688–689 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 119–120); *Moralia* 5, 2 // *PG.* Т. 31. Col. 709 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 24); *Moralia* 25, 1. 2 // *PG.* Т. 31. Col. 744 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 40–41); *Hom.* 23, 4 // *PG.* Т. 31. Col. 596–597 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1072–1073).

¹⁰⁶⁴ - *Basil. Magn. Hom. in Ps.* 48, v. 20 // *PG.* Т. 29. Col. 457 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 588); *Adv. Eunom.* I, 14 // *PG.* Т. 29. Col. 544–545 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 195); *Enarr. in Is.* 2, v. 18–19 // *PG.* Т. 30. Col. 276 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 685); *Asceticon (brev.)* 45. 75 // *PG.* Т. 31. Col. 1112, 1136 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 237, 247); *De Spirit. Sanct.* 7 // *PG.* Т. 32. Col. 96 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 107).

¹⁰⁶⁵ - *Basil. Magn. Hom. in Hex.* 2, 1 // *PG.* Т. 29. Col. 28–29 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 335); *De Spirit. Sanct.* 1, 2; 30, 79 // *PG.* Т. 32. Col. 69–72, 217 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 94, 167–168); *Hom.* 22, 2 // *PG.* Т. 31. Col. 565–568 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1056).

¹⁰⁶⁶ - *Basil. Magn. Hom. in Hex.* 3, 10 // *PG.* Т. 29. Col. 77 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 362); *Hom. in Ps.* 28, 2. 4 // *PG.* Т. 29. Col. 284–285, 293 (рус. пер.: Свт. Василий

Великий. Творения. Т. 1. С. 498–499, 502); *Hom. in Ps. 29, 1* // PG. Т. 29. Col. 308 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 509); *Hom. in Ps. 33, 4* // PG. Т. 29. Col. 357 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 533); *Enarr. in Is. Prooem. 6*; с. 1, v. 1; с. 5, v. 16; с. 10, v. 12 // PG. Т. 30. Col. 128–129, 132, 396–397, 533–536 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 616, 647, 804); *Hom. 16, 1* // PG. Т. 31. Col. 472 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1013–1014); *Asceticon (brev.) 157* // PG. Т. 31. Col. 1185 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 268–269); *Ep. 2, 3* // PG. Т. 32. Col. 228–229 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 444–445).

¹⁰⁶⁷ - Basil. Magn. *Hom. in Hex. 1, 5–6* // PG. Т. 29. Col. 13, 16 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 325, 327); *Enarr. in Is. 2, v. 17* // PG. Т. 30. Col. 273 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 684); *Hom. 3, 7. 8* // PG. Т. 31. Col. 213–217 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 889–891).

¹⁰⁶⁸ - Basil. Magn. *Hom. in Hex. 2, 3; 3, 2* // PG. Т. 29. Col. 33, 56 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 339, 350–351); *De Spirit. Sanct. 27, 66* // PG. Т. 32. Col. 189 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 154–155); *Enarr. in Is. Prooem. 6* // PG. Т. 30. Col. 128 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 616–617).

¹⁰⁶⁹ - Basil. Magn. *Hom. in Ps. 32, v. 3. 7* // PG. Т. 29. Col. 328, 336–337 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 518, 522–523); *Hom. in Ps. 44, v. 1–2* // PG. Т. 29. Col. 389, 396 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 555–557, 559); *Enarr. in Is. 1, 4; 3, 18* // PG. Т. 30. Col. 145, 321 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 624–625, 705); *De fide 2. 3* // PG. Т. 31. Col. 681–684 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 115–117); *De Spirit. Sanct. 8, 18* // PG. Т. 32. Col. 100 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 110); *Ep. 233* // PG. Т. 32. Col. 864–868 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 813–815).

¹⁰⁷⁰ - Basil. Magn. *Hom. in Ps. 33, 4* // PG. Т. 29. Col. 357 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 532); *Hom. in Ps.*

45, 5 // PG. Т. 29. Col. 421 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 571); Adv. Eunom. I, 12. 14 // PG. Т. 29. Col. 540, 545 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 192–193, 195–196); Hom. 7, 3 // PG. Т. 31. Col. 288 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 924); Hom. 12, 8. 9 // PG. Т. 31. Col. 404 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 979–980); Hom. 15, 1 // PG. Т. 31. Col. 464–465 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1008–1009); De Spirit. Sanct. 14, 33 // PG. Т. 32. Col. 125–128 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 123); Ep. 8, 7; 12 // PG. Т. 32. Col. 256–257, 265 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 462–463, 467).

¹⁰⁷¹ - Basil. Magn. Hom. 15, 1 // PG. Т. 31. Col. 464 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1008).

¹⁰⁷² - Basil. Magn. De fide, 3 // PG. Т. 31. Col. 684 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 116–117); Adv. Eunom. I, 14 // PG. Т. 29. Col. 544–545 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 195).

¹⁰⁷³ - Basil. Magn. De fide, 1. 2 // PG. Т. 31. Col. 677–680 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 114–115).

¹⁰⁷⁴ - Basil. Magn. Ep. 8, 7 // PG. Т. 32. Col. 260 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 463–464).

¹⁰⁷⁵ - Basil. Magn. Ep. 8, 10. 11 // PG. Т. 32. Col. 261–265 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 465–467).

¹⁰⁷⁶ - Basil. Magn. Ep. 113; 125 // PG. Т. 32. Col. 525–529, 545–552 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 618–619, 630–633).

¹⁰⁷⁷ - Greg. Nazianz. Ep. 58 (рус. пер.: Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 454–456).

¹⁰⁷⁸ - Basil. Magn. Ep. 9, 2 // PG. Т. 32. Col. 268–269 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 469).

¹⁰⁷⁹ - Basil. Magn. Ep. 188, с. 1 // PG. Т. 32. Col. 664–666 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 695–698).

¹⁰⁸⁰ - Basil. Magn. Asceticon (brev.) 116. 121. 152. 206 // PG. Т. 31. Col. 1161, 1164, 1181, 1220 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 258, 259–260, 267, 282–283).

¹⁰⁸¹ - Basil. Magn. Asceticon (brev.) 1. 117–120. 123. 132. 138. 301 // PG. Т. 31. Col. 1080–1081, 1161–1164, 1165, 1169–1172, 1173, 1296 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 224–225).

¹⁰⁸² - Basil. Magn. Asceticon (fus.) 6. 48 // PG. Т. 31. Col. 928, 1037 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 165–166, 215–216); Asceticon (brev.) 25. 147. 235 // PG. Т. 31. Col. 1100, 1180, 1240 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 232–233, 266, 291–292).

¹⁰⁸³ - Basil. Magn. Asceticon (fus.) 27. 36. 47 // PG. Т. 31. Col. 988, 1008–1009, 1036–1037 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 192, 202–203, 215); Asceticon (brev.) 47. 227. 231–232 // PG. Т. 31. Col. 1113–1116, 1233, 1236–1237 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 238–239, 289, 290–291).

¹⁰⁸⁴ - Basil. Magn. Asceticon (fus.) 49 // PG. Т. 31. Col. 1037–1040 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 216).

¹⁰⁸⁵ - Basil. Magn. Adv. Eunom. I, 1. 3 // PG. Т. 29. Col. 500, 508–509 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 170, 174); Moralia 39–40 // PG. Т. 31. Col. 760 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 48–49); Asceticon (brev.) 164 // PG. Т. 31. Col. 1192 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 270–271); De Spirit. Sanct. 10, 25–26; 30, 79 // PG. Т. 32. Col. 112–113, 217 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 115–117, 167–168); Ер. 214, 2 // PG. Т. 32. Col. 788 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 769).

¹⁰⁸⁶ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 61, v. 10 // PG. Т. 29. Col. 477–480 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 597–598); Enarr. in Is. 14, 21–22 // PG. Т. 30. Col. 612 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 837–838); Hom. 22, 8 // PG. Т. 31. Col. 588 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1067); Moralia 33, 5; 72, 1. 2. 6 // PG. Т. 31. Col. 753, 845–849 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 45–46, 90–91); Asceticon (brev.) 114. 230. 303 // PG. Т. 31. Col. 1160, 1236, 1297 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 257–258, 289–290, 316); De Spirit. Sanct. 29, 75 // PG. Т. 32. Col. 208–

209 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 163–164).

¹⁰⁸⁷ - Basil. Magn. Ep. 66, 1; 70; 92, 3; 263, 1–2; 266, 2 // PG. Т. 32. Col. 424, 433–436, 481–484, 976–977, 996 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 557–558, 564–565, 593–594, 872–873, 882).

¹⁰⁸⁸ - Basil. Magn. Ep. 90; 91; 239; 242–243 // PG. Т. 32. Col. 472–476, 889–893, 900–912 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 587–590, 828–829, 832–838).

¹⁰⁸⁹ - Basil. Magn. Ep. 215 // PG. Т. 32. Col. 789–792 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 771–772).

¹⁰⁹⁰ - Basil. Magn. Ep. 239 // PG. Т. 32. Col. 893 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 829–830).

¹⁰⁹¹ - Basil. Magn. Ep. 215 // PG. Т. 32. Col. 792 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 771–772); Adv. Eunom. I, 3 // PG. Т. 29. Col. 508–509 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 175).

¹⁰⁹² - Basil. Magn. Ep. 138, 2 // PG. Т. 32. Col. 580 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 648–649); Adv. Eunom. I, 1. 2 // PG. Т. 29. Col. 500–501 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 171–172).

¹⁰⁹³ - Basil. Magn. Ep. 2, 5; 56; 65; 89, 2; 97; 128, 3; 156, 1–2; 258, 1 // PG. Т. 32. Col. 229–232, 405, 421–424, 472, 493, 557, 613–616, 948–949 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 445–446, 546, 555–556, 587, 599–600, 636–637, 667–668, 858–859); Moralia 70, 32–33 // PG. Т. 31. Col. 841 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 88).

¹⁰⁹⁴ - Basil. Magn. Hom. in Hex. 5, 7 // PG. Т. 29. Col. 112 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 380); Hom. in Ps. 48, v. 2. 3 // PG. Т. 29. Col. 432–436 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 576–577); Enarr. in Is. 1, v. 26; 2, v. 12, 13; 14, 30 // PG. Т. 30. Col. 220–221, 261–268, 624 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 660–661, 679–681, 842–843); Hom. 3, 5 // PG. Т. 31. Col. 209–212 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 886–888); Moralia 45; 51–52; 57; 59–61; 70, 24 // PG. Т. 31. Col. 764–765, 776–780, 788, 792–

796, 836–837 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 51, 56–57, 62, 64–67, 85–86); *Asceticon* (fus.) 7, 1. 3; 43 // PG. Т. 31. Col. 928–929, 932–933, 1028–1029 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 166–168, 211–212); *Asceticon* (brev.) 175–178. 184. 186 // PG. Т. 31. Col. 1197–1201, 1205, 1205–1208 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 274–275, 277, 277–278); *De Spirit. Sanct.* 30, 77–78 // PG. Т. 32. Col. 212–216 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 165–167); *Ep.* 136, 2; 191; 203; 229, 2 // PG. Т. 32. Col. 576, 701–704, 737–744, 857 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 645–646, 719–720, 742–746, 809–810).

¹⁰⁹⁵ - *Basil. Magn. Hom.* 3, 3 // PG. Т. 31. Col. 204 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 884–885); *Hom.* 21, 5–7 // PG. Т. 31. Col. 548–553 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1047–1049). *Hom.* 22, 4. 7 // PG. Т. 31. Col. 572, 581 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1059, 1064–1065).

¹⁰⁹⁶ - *Basil. Magn. Hom. in Ps.* 1, с. 4–5 // PG. Т. 29. Col. 220–221 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 467–469); *Enarr. in Is.* 3, v. 12 // PG. Т. 30. Col. 305–308 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 698–699); *Hom.* 21, 1–4 // PG. Т. 31. Col. 540–548 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1043–1047).

¹⁰⁹⁷ - 'Η δ̅ε̅ρ̅ε̅ι̅λ̅ον̅; ἀ̅λ̅η̅θ̅ῆ̅ς̅ φ̅ρ̅ο̅μ̅ι̅κ̅ρ̅ο̅ν̅; ν̅η̅σι̅ς̅ δ̅ι̅ά̅γ̅ν̅ω̅σ̅ι̅ς̅ ε̅ρ̅ε̅ι̅λ̅ον̅; ὅ̅τ̅ι̅ τ̅ῶ̅ν̅ π̅ο̅μ̅ι̅κ̅ρ̅ο̅ν̅; ι̅η̅τ̅ε̅ρ̅ε̅ι̅λ̅ον̅; ὦ̅ν̅ κα̅ὶ̅ ο̅μ̅ι̅κ̅ρ̅ο̅ν̅; υ̅π̅ε̅ρ̅ε̅ι̅λ̅ον̅; π̅ο̅μ̅ι̅κ̅ρ̅ο̅ν̅; ι̅η̅θ̅ε̅ρ̅ε̅ι̅λ̅ον̅; ὦ̅ν̅. *Basil. Magn. Hom.* 12, 6 // PG. Т. 31. Col. 400 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 977); *Hom.* 23, 4 // PG. Т. 31. Col. 596–597 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1072–1073). Только с точки зрения этого определения мудрости понятна беседа «О том, что Бог не виновник зла». Вопросу, метафизическому по существу, – о причине зла – дается здесь неоднократно метафизическая постановка: откуда в человеке и диаволе возможность самая уклонения в зло? Но ответ дается лишь нравственно-практический, отвергается самый вопрос. Зло в собственном смысле есть один только грех. Так как от воли человека зависит грешить или не грешить, то и вина за существование зла в мире

падает на человека, доколе он не всецело посвящает себя на служение Богу, а тратит время на изыскивание причины зла вне себя.

¹⁰⁹⁸ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 28, v. 1 // PG. T. 29. Col. 280–281 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 497–498); Hom. in Ps. 48, 1 // PG. T. 29. Col. 432 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 576); Enarr. in Is. 2, v. 17 // PG. T. 30. Col. 273 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 684); Hom. 21, 5–7 // PG. T. 31. Col. 548–553 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1047–1049); Hom. 22, 2. 8 // PG. T. 31. Col. 565, 588–589 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1056–1057, 1067–1068); Asceticon (fus.). Prooem. 1 // PG. T. 31. Col. 889–892 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 149–150); De Spirit. Sanct. 15, 35–36; 19, 49; 27, 66 // PG. T. 32. Col. 132, 157, 192 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 124–125, 139, 155).

¹⁰⁹⁹ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 32, v. 4 // PG. T. 29. Col. 330 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 519–520); Hom. in Ps. 33, v. 16 // PG. T. 29. Col. 376–377 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 541); Hom. in Ps. 44, v. 2 // PG. T. 29. Col. 396 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 558–559); Enarr. in Is. 9, v. 7; 13, v. 4–5 // PG. T. 30. Col. 513, 573–576 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 794, 821–822); Hom 5, 5 // PG. T. 31. Col. 248–249 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 906–907); Hom. 8, 2 // PG. T. 31. Col. 308–309 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 933–934); Hom. 9, 1. 3. 4. 5. 9 // PG. T. 31. Col. 329, 332, 336–341, 349 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 943–949, 952–954); De jud. 3 // PG. T. 31. Col. 657 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 104–105); Moralia 55, 1 // PG. T. 31. Col. 781–784 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 60); Asceticon (fus.). Prooem. 2; 16, 3 // PG. T. 31. Col. 892–893, 960 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 150–151, 180); Asceticon (brev.) 92. 179. 257. 276 // PG. T. 31. Col. 1145–1148, 1201–1204, 1253, 1273–1277 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т.

2. С. 251–252, 275–276, 297, 306–307). De Spirit. Sanct. 8, 19 // PG. T. 32. Col. 100–101 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 110–111).

¹¹⁰⁰ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 32, v. 16; in Ps. 33, v. 13; in Ps. 45, v. 2; in Ps. 114, v. 7 // PG. T. 29. Col. 345, 372–373, 417–418, 492–493 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 526, 539, 568–569, 603–604); Hom. 3, 3. 5 // PG. T. 31. Col. 204–205, 209–212 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 884–885, 886–888); Hom. 4 // PG. T. 31. Col. 217–237 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 892–900); Hom. 6, 1. 2 // PG. T. 31. Col. 261–265 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 912–914); Hom. 11, 5 // PG. T. 31. Col. 381–384 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 969–971); Hom. 12, 15–17 // PG. T. 31. Col. 417–424 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 986–989); Hom. 18, 3 // PG. T. 31. Col. 496 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1023); Hom. 22, 2 // PG. T. 31. Col. 565 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1055–1056); De fide, 2 // PG. T. 31. Col. 681 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 115–116); Moralia 61 // PG. T. 31. Col. 796 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 66–67).

¹¹⁰¹ - Basil. Magn. Enarr. in Is. 5, v. 21 // PG. T. 30. Col. 412–413 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 748–749); Hom. 20, 2 // PG. T. 31. Col. 528–529 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1037–1038); Hom. 21, 1 // PG. T. 31. Col. 540–541 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1043–1044); Asceticon (brev.) 270. 274 // PG. T. 31. Col. 1269, 1272–1273 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 304, 305).

¹¹⁰² - Basil. Magn. Hom. in Ps. 32, v. 5; Hom. in Ps. 33, v. 6; Hom. in Ps. 114, v. 5 // PG. T. 29. Col. 329–333, 360–361, 489 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 520–521, 533–534, 602–603); Enarr. in Is. 5, v. 16 // PG. T. 30. Col. 397 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 740–741).

¹¹⁰³ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 7, v. 3. 9; Hom in Ps. 29, v. 9; Hom in Ps. 33, v. 7; Hom in Ps. 44, v. 3; Hom in Ps. 61, v. 3 // PG. T. 29. Col. 233, 237–241, 320, 361–364, 396, 472–473 (рус. пер.: Свт.

Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 473, 475–478, 514, 534, 559–560, 594); Enarr. in Is. 6, v. 9–10 // PG. Т. 30. Col. 433 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 758); Hom. 22, 2 // PG. Т. 31. Col. 565 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1055–1056); Asceticon (fus.). Prooem. 2 // PG. Т. 31. Col. 892–893 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 150–151); Asceticon (brev.) 233. 280. 293 // PG. Т. 31. Col. 1237–1240, 1280, 1288–1289 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 291, 308, 312–313).

¹¹⁰⁴ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 29, v. 2. 8 // PG. Т. 29. Col. 309, 317 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 509–510, 513–514); Enarr. in Is. 6, v. 8 // PG. Т. 30. Col. 429–432 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 756–758); Hom. 6, 2. 3. 6–7 // PG. Т. 31. Col. 264–268, 276–277 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 913–915, 917–919); Hom. 7, 3 // PG. Т. 31. Col. 288 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 923–924); Hom. 10, 5 // PG. Т. 31. Col. 365–368 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 960–962); Hom. 11, 5 // PG. Т. 31. Col. 381–384 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 969–971); Hom. 20, 3. 4 // PG. Т. 31. Col. 532–533 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1038–1040); Asceticon (fus.) 2, 1 // PG. Т. 31. Col. 909 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 156–158); Asceticon (brev.) 219. 247–248. 282 // PG. Т. 31. Col. 1228, 1248–1249, 1280–1281 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 286, 294–295, 309). De Spirit. Sanct. 8, 18–19 // PG. Т. 32. Col. 100–101 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 109–111).

¹¹⁰⁵ - Basil. Magn. Hom. 9, 5. 9 // PG. Т. 31. Col. 340–341, 349 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 948–949, 952–953); Hom. 20, 2 // PG. Т. 31. Col. 528–529 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1037–1038); Asceticon (brev.) 13. 206. 276 // PG. Т. 31. Col. 1089–1092, 1220, 1273–1276 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 228–229, 282–283, 306–307).

¹¹⁰⁶ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 28 // PG. Т. 29. Col. 281 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 497–498); Hom. 6,

3 // PG. Т. 31. Col. 265–268 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 914–915); Hom. 7, 1. 2 // PG. Т. 31. Col. 281–284 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 922); Hom. 20, 5 // PG. Т. 31. Col. 533 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1040–1041); Hom. 21, 7. 8 // PG. Т. 31. Col. 552–553 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1049–1050); Asceticon (fus.) Prooem. 3 // PG. Т. 31. Col. 896 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 151–153).

¹¹⁰⁷ - Basil. Magn. Asceticon (fus.) 3, 2 // PG. Т. 31. Col. 917 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 161).

¹¹⁰⁸ - Basil. Magn. Asceticon (brev.) 216 // PG. Т. 31. Col. 1225 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 285).

¹¹⁰⁹ - Basil. Magn. Hom. 21, 5 // PG. Т. 31. Col. 549 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1047–1048); Hom. 13, 1 // PG. Т. 31. Col. 425 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 990–991); Hom. in Ps. 1, v. 1; Hom. in Ps. 48, v. 13–14; Hom. in Ps. 61, v. 10 // PG. Т. 29. Col. 221–224, 449–452, 477–480 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 463–465, 584–585, 597–598); Enarr. in Is. 6, v. 8 // PG. Т. 30. Col. 429–432 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 756–757); Hom. 9, 7 // PG. Т. 31. Col. 345 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 950–951); Asceticon (fus.) 2, 3 // PG. Т. 31. Col. 913 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 158–159); Asceticon (brev.) 11. 174. 230 // PG. Т. 31. Col. 1089, 1197, 1236 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 228, 273–274, 289–290).

¹¹¹⁰ - Basil. Magn. Hom. 9, 6. 7 // PG. Т. 31. Col. 344–345 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 950–951); Hom. 20, 1 // PG. Т. 31. Col. 525–528 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1036–1037); Hom. in Ps. 28, 2 // PG. Т. 29. Col. 285–288 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 498–499); Enarr. in Is. 2, v. 12 // PG. Т. 30. Col. 261–264 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 679–680); Hom. 21, 1 // PG. Т. 31. Col. 540–541 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1043–1044); Asceticon (brev.) 75 // PG. Т. 31. Col. 1133–1136 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 247).

¹¹¹¹ - Basil. Magn. Hom. in Hex. 6, 1 // PG. T. 29. Col. 117–120 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 383–385); Hom. in Ps. 1, с. 3; Hom. in Ps. 32, v. 6; Hom. in Ps. 33, v. 11. 13; Hom. in Ps. 45, v. 2; Hom. in Ps. 114, 1 // PG. T. 29. Col. 216, 333, 365–369, 372–372, 417–420, 481–485 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 464, 521, 536–537, 539–540, 569–570, 600); Enarr. in Is. 5, v. 21 // PG. T. 30. Col. 412–413 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 748–749); Hom. 9 // PG. T. 31. Col. 329–356 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 943–955); Hom. 13, 1 // PG. T. 31. Col. 424 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 990–991); Asceticon (fus.) 2 // PG. T. 31. Col. 909–912 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 156–159). De Spirit. Sanct. 9 // PG. T. 32. Col. 108–109 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 113–115).

¹¹¹² - Basil. Magn. Hom. in Hex. 2, 4–5 // PG. T. 29. Col. 37–40 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 340–342); Enarr. in Is. 13, v. 8 // PG. T. 30. Col. 584 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 824–825); Hom. 9, 1. 3. 5. 8 // PG. T. 31. Col. 329–332, 332–333, 341, 345–348 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 943–944, 945, 948–949, 951–952); Hom. 20, 1 // PG. T. 31. Col. 525 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1036–1037); De jud. // PG. T. 31. Col. 653–676 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 102–113); Asceticon (fus.) Prooem. 4 // PG. T. 31. Col. 900 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 153–154); Asceticon (brev.) 247. 272. 293. 298 // PG. T. 31. Col. 1248, 1270, 1288, 1293 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 294–295, 304–305, 312–313, 314).

¹¹¹³ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 33, v. 19; Ps. 44, v. 1; 114, v. 6 // PG. T. 29. Col. 380–381, 392, 489–492 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 542–543, 557–558, 603); Enarr. in Is. 1, v. 11; 8, v. 21 // PG. T. 30. Col. 168–169, 501–504 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 634–635, 789); Hom. 4, 2 // PG. T. 31. Col. 220–221 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 893–894); Hom. 9, 9 // PG. T. 31. Col. 348–349 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 952–953);

Hom. 12, 11 // PG. T. 31. Col. 408–409 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 982–983); Hom. 13, 1 // PG. T. 31. Col. 424 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 989–990); Hom. 20, 1. 3 // PG. T. 31. Col. 525, 529–532 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1036, 1038–1039); Moralia 80, 22 // PG. T. 31. Col. 868–869 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 100–101); Asceticon (fus.) 21. 31 // PG. T. 31. Col. 976, 993 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 187–188, 195–196); De Spirit. Sanct. 15 // PG. T. 32. Col. 128–132 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 123–126); Ep. 191; 277 // PG. T. 32. Col. 701, 1013 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 719–720, 892–893).

¹¹¹⁴ - Basil. Magn. Hom. 20, 6 // PG. T. 31. Col. 536–537 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1041–1042); De iud. 4 // PG. T. 31. Col. 660–661 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 105–107); De fide, 1 // PG. T. 31. Col. 677 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 113–115); Asceticon (fus.) 43 // PG. T. 31. Col. 1028 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 211–212); Asceticon (brev.) 1. 138. 172. 198. 199 // PG. T. 31. Col. 1080–1081, 1173, 1193, 1213–1216 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 224–225, 263–264, 272–273, 280–281); De Spirit. Sanct. 8; 18 // PG. T. 32. Col. 100, 101–105, 152–153 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 109, 111–113; 136–137).

¹¹¹⁵ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 44, v. 4–5 // PG. T. 29. Col. 400 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 567); De Spirit. Sanct. 8; 16 // PG. T. 32. Col. 97–100, 140–141 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 108, 129–130).

¹¹¹⁶ - Basil. Magn. Asceticon (fus.) 43 // PG. T. 31. Col. 1028 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 211–212); Asceticon (brev.) 1 // PG. T. 31. Col. 1080–1081 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 224–225).

¹¹¹⁷ - Basil. Magn. Hom. in Hex. 9, 2 // PG. T. 29. Col. 189–192 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 420–421); Hom. in Ps. 28, v. 1; 32, v. 1. 8; 33, v. 2–3; 44, v. 14–15; 48, v. 1; 61, v. 1–2. 8 // PG. T. 29. Col. 281, 324, 337, 352–356, 409–412,

432, 472, 476–477 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 498–499; 516–517, 523; 529–531; 566–567; 575–576; 593–594, 596); Enarr. in Is. 1, v. 11 // PG. Т. 30. Col. 168–169 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 635); Hom. 3, 2. 8 // PG. Т. 31. Col. 201, 217 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 883–884, 891); Hom. 5, 3. 5 // PG. Т. 31. Col. 244–245 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 903–904, 906); Hom. 20, 1. 7 // PG. Т. 31. Col. 525, 537–540 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1036, 1041–1042); Praevia institutio ascetica // PG. Т. 31. Col. 620–625 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 122–125); De iud. // PG. Т. 31. Col. 653–676 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 102–113); Asceticon (fus.) 5; 34, 3 // PG. Т. 31. Col. 920–924, 1001 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 161–164, 199); Asceticon (brev.) 98, 157. 195. 211. 230. 276. 299 // PG. Т. 31. Col. 1149–1152, 1185, 1212, 1224, 1236, 1273–1277, 1293 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 253–254, 268–269, 280, 284, 289–290, 306–307, 314–315).

¹¹¹⁸ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 7, v. 2; 28, v. 2; 33, v. 6. 11; 45, v. 2; 48, v. 13 // PG. Т. 29. Col. 232, 288, 360–361, 368–369, 417–420, 449–452 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 472–473, 500, 533–534, 536–537, 568–570, 584–585); Enarr. in Is. 1, v. 23; 5, v. 5–7, 14–15; 10, v. 20–21; 13, v. 11 // PG. Т. 30. Col. 212–213, 364, 393–396, 549, 588–589 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 656–657, 725, 739–740, 810, 827–828). Hom. 3, 7 // PG. Т. 31. Col. 213 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 889–890); Hom. 6, 1–2 // PG. Т. 31. Col. 264–265 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 912–914); Hom. 7, 7 // PG. Т. 31. Col. 296–297 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 928–929); Hom. 8, 2 // PG. Т. 31. Col. 308–309 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 933–934); Hom. 9, 6–7 // PG. Т. 31. Col. 344–345 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 950–951); Moralia 3, 2; 59 // PG. Т. 31. Col. 705, 792–793 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 22–23, 64); Asceticon (fus.) 42 // PG. Т. 31. Col. 1024–1028 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 210–211); Asceticon (brev.) 36. 257 // PG. Т. 31.

Col. 1103, 1253 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 235, 297).

¹¹¹⁹ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 32, v. 3; 33, v. 7 // PG. Т. 29. Col. 328–329, 361 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 518–519, 534–535); Hom. 20, 3 // PG. Т. 31. Col. 529–532 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1038–1039); Moralia 70, 27 // PG. Т. 31. Col. 840 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 87); De Spirit. Sanct. 9 // PG. Т. 32. Col. 108–109 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 113–115).

¹¹²⁰ - Basil. Magn. Enarr. in Is. 2, v. 12; 16, v. 14 // PG. Т. 30. Col. 264. 668 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 679–680, 863–864); Hom. 20, 7 // PG. Т. 31. Col. 537–540 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1041–1042); Moralia 7; 12, 1. 4; 25, 2; 70, 26 // PG. Т. 31. Col. 712, 721, 724–725, 744, 837–840 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 25, 30–31, 40–41, 86–87); Asceticon (fus.) 20, 1; 41 // PG. Т. 31. Col. 969. 1021–1024 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 185, 208–210); Asceticon (brev.) 117–120. 125. 128–129. 137–138. 185. 247. 277. 282 // PG. Т. 31. Col. 1161–1164, 1168–1169, 1173, 1205, 1248, 1277, 1280–1281 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 258–259, 261–262, 263–264, 277, 294–295, 307–308, 309).

¹¹²¹ - Basil. Magn. Hom. in Hex. 2, 5 // PG. Т. 29. Col. 37–40 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 342–343); Hom. in Ps. 32, v. 17–20 // PG. Т. 29. Col. 345–348 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 527); Moralia 5 // PG. Т. 31. Col. 708–709 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 23–24); Asceticon (fus.) 45; 50 // PG. Т. 31. Col. 1033, 1040 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 213–214, 216–217); Asceticon (brev.) 29. 115. 158–163. 198. 207 // PG. Т. 31. Col. 1101–1104, 1161, 1185–1189, 1213, 1220–1221 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 233–234, 258, 269–270, 280–281, 283); Ер. 99, 1; 131; 219; 222 // PG. Т. 32. Col. 497. 65–68, 812–813, 817–820 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 602–603, 640–641, 784–785, 788–789).

¹¹²² - Basil. Magn. Hom. in Ps. 61, v. 1 // PG. Т. 29. Col. 469–472 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 593–594); Hom. 10, 3. 5. 7 // PG. Т. 31. Col. 360, 364–365, 369 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 957–958, 960–961, 963); Moralia 49 // PG. Т. 31. Col. 773–776 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 55–56); Asceticon (brev.) 42 // PG. Т. 31. Col. 1109 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 236). Ер. 219, 2 // PG. Т. 32. Col. 813 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 785).

¹¹²³ - Basil. Magn. Hom. in Ps. 29, v. 2; 33, v. 2. 5; 45, v. 2 // PG. Т. 29. Col. 309, 352–353, 360, 420 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 509–510; 529–530, 533; 569–570); Enarr. in Is. 5, v. 6 // PG. Т. 30. Col. 357 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 722); Hom. 5, 6 // PG. Т. 31. Col. 252 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 907); Hom. 10, 3. 4 // PG. Т. 31. Col. 360, 361–364 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 957–958, 959–960); Moralia 64 // PG. Т. 31. Col. 801–804 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 69–70); Asceticon (fus.) 52 // PG. Т. 31. Col. 1041 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 217); Asceticon (brev.) 127. 163. 176. 234 // PG. Т. 31. Col. 1168, 1188–1189, 1200, 1240 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 261, 270, 274–275, 291); De Spirit. Sanct. 15, 35; 29, 75 // PG. Т. 32. Col. 128, 209 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 124–125, 163–164).

¹¹²⁴ - Basil. Magn. Asceticon (brev.) 1. 98–99. 158. 163. 184 // PG. Т. 31. Col. 1080–1081; 1149–1152, 1185, 1188–1189, 1205 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 224–225, 253–254, 269, 270, 277).

¹¹²⁵ - Basil. Magn. Asceticon (brev.) 175–176. 186. 226. 232 // PG. Т. 31. Col. 1197–1200, 1205–1208, 1233, 1237 (рус. пер.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 274–275, 277–278, 288, 290–291).

¹¹²⁶ - Печатается по: Православный собеседник. 1901. № 2. С. 343–356. – Ред.

¹¹²⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 70. Ненадписанное, касательно Собора // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 564.

¹¹²⁸ - Свт. Василий Великий. Письмо 90. К святейшим братьям и епископам на Западе // Там же. С. 588.

¹¹²⁹ - Свт. Василий Великий. Письмо 92. К италийским и галльским епископам // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 593.

¹¹³⁰ - «...Благоустройство Антиохийской церкви очевидно зависит от твоего богочестия, – писал в 371 году св. Василий Афанасию Александрийскому, – поэтому одних устрой, других успокой и возврати Церкви крепость согласиём» (Свт. Василий Великий. Письмо 66. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 558).

¹¹³¹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 67. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Там же. С. 559.

¹¹³² - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 66. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Там же. С. 558; Письмо 69. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Там же. С. 562.

¹¹³³ - Письмо это оставлено без надписи, но оно несомненно написано Римскому епископу, современнику Василия, а так как таковым был Дамас, то нет сомнения, что письмо было написано именно ему (Свт. Василий Великий. Письмо 70 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 565). «Non enim dubium esse potest, quin epistola 70, et si inscriptione caret, ad Damasum scripta sit» [«ведь несомненно, что письмо 70-е, если такое надписание имеет, то к Дамасу писано»], – говорит автор «Vita sancti Basilii», один из монахов «ordinis sancti Benedicti e congregatione sancti Mauri» [«ордена св. Бенедикта и конгрегации св. Мавра»] (Vita s. Basilii. Parisiis MDCCXXX).

¹¹³⁴ - Свт. Василий Великий. Письмо 69. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 562.

¹¹³⁵ - Св. Иринея, епископ Лионский, писатель II века, говорит, что величайшая и древнейшая и всем известная

Римская церковь основана и устроена преславными апостолами Петром и Павлом: «Maximae, et antiquissimae, et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam quam habet ab Apostolis traditionem et cet...» [«Величайшая, древнейшая и всем известная церковь, основанная и устроенная в Риме двумя славнейшими апостолами Петром и Павлом... так как в ней апостольское предание...»] (Св. Ириней Лионский. Против ересей. 3, 3). В «Постановлениях Апостольских» говорится: «Первый епископ Римской церкви Лин рукоположен Павлом, а второй, по смерти Лина, Климент, – мною, Петром» («Апостольские постановления» 7, 46).

¹¹³⁶ - «Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, Ливии и в Пентаполе, дабы Александрийский епископ имел власть над всеми сими, понеже и Римскому епископу сие обычно [то есть иметь под ведением своим ближайшие Западные церкви]. Подобно в Антиохии и в иных областях да сохраняются преимущества Церкви...» (правило 6-е I Вселенского Собора).

¹¹³⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 70. Ненадписанное, касательно Собора // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 564.

¹¹³⁸ - См.: Там же.

¹¹³⁹ - Преемник папы Сикста с 261 года.

¹¹⁴⁰ - Свт. Василий Великий. Письмо 70. Ненадписанное, касательно Собора // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 565.

¹¹⁴¹ - См.: Там же. Ср. письмо к Афанасию Александрийскому, где св. Василий просит св. Афанасия «подать ему [то есть Дамасу] мысль, чтобы, избрав людей, которые кротостью и постоянством нрава могли бы привести в разум совратившихся у нас...»

¹¹⁴² - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 82. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 580.

¹¹⁴³ - Свт. Василий Великий. Письмо 69. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Там же. С. 561–562.

¹¹⁴⁴ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 66. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Там же. С. 557.

¹¹⁴⁵ - См.: Письма 66 и 69. Общей всех главою (ὡς πτερσiλoν; ρ ερsilon; τi komicron; ρupsilon; φῆν τῶν omicron; λων). Афанасий Великий называется в 69-м письме (Свт. Василий Великий. Письмо 69 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 562). В греческом подлиннике в обоих случаях употреблено слово komicron; ρupsilon; φᾱ̃omicron; ς, значение которого («главный», «старший», «начальник», «предводитель», «вождь») указывает на старшинство Александрийского и Римского епископов в ряду других епископов, занимающих менее важные и влиятельные кафедры. Наименование «главы», сверх того, прилагается у Василия Великого к частным лицам, пользовавшимся его уважением, например к Терентию Комиту (письмо 99) и к другим епископам – Евсевию, епископу Самосатскому (письмо 198), Иннокентию и др. Правда, в греческом подлиннике при этом в письме к Терентию и Евсевию делается различие в названии: «τιμωτάτη μomicron; i кersilon; φαλή» (а не «komicron; ρupsilon; φᾱ̃omicron; ν»).

¹¹⁴⁶ - «Весь почти Восток, достопочтеннейший отец, приводится в колебание великою бурей...» (Свт. Василий Великий. Письмо 70. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 564); «Я желал бы написать главе (τῷ komicron; ρupsilon; φᾱίῳ) их [то есть западных епископов]...» (Он же. Письмо 239. К Евсевию, епископу Самосатскому // Там же. С. 830).

¹¹⁴⁷ - «Что же для Вселенских церквей важнее Антиохии? Если бы она пришла в единомыслие, то ничто не воспрепятствовало бы ей, как выздоровевшей главе (ὡς πτερсiλoн; ρ кersilon; φαλαίῳ), сообщить здравие всему телу» (Свт. Василий Великий. Письмо 66. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 558).

¹¹⁴⁸ - «Посему и мы рассудили, что положим самое приличное начало делам, если прибегнем к твоему совершенству, как общей всех главе (ὡς περ εἰς τὴν κοινὴν τῶν ὁμολογούντων), и употребим тебя советником и вождем (συμβουλὴν καὶ ἡγούμενον) в делах» (Свт. Василий Великий. Письмо 69. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 561).

¹¹⁴⁹ - Свт. Василий Великий. Письмо 89. К Мелетию, архиепископу Антиохийскому // Там же. С. 587.

¹¹⁵⁰ - Это объясняется тем, что письма Василия на Запад также были отправлены через Афанасия. «Quare cum Athanasius Basilii epistolam Romam misisset, vicissim (в свою очередь). Damasus nunc epistolae responsa ad Athanasium misit, ut ea Basilio reddenda curaret...» (Vita s. Basilii) – [«Как и [прежде] Афанасий переправил послание Василия в Рим, [папа] Дамас в свою очередь теперь отправил ответные письма к Афанасию, чтобы тот постарался доставить их Василию...»]

¹¹⁵¹ - «Дорофей, посланный Василием Великим на Запад, – говорит Фаррар, – возвратился без всякого определенного ответа от папы Дамаса» (Фаррар Ф. В. Жизнь и труды свв. отцов и учителей Церкви Пер. А. Лопухина. Т. 2. М., 2001. С. 57–58). «Сам Дамас не удостоил Василия ответом», – говорит В. Горский в своей «Жизни св. Василия Великого, архиепископа Кесарийского» (М., 1851. С. 71).

¹¹⁵² - В греческом подлиннике – «ὀκριβερῶς» (лат. accuratioribus). «Ἀκριβής» значит «точный», «основательный»; затем в переносном значении – «останавливающийся на мелочах», «педант». Василий с горечью выражается о западных епископах, которые на горячие мольбы о помощи отвечают пустыми придирками к внешним выражениям письма.

¹¹⁵³ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 138. К Евсевию, епископу Самосатскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 648.

¹¹⁵⁴ - «Западные иерархи, – говорит Cave (Кейв) в своей «Lives of the Fathers» [«Житиях отцов»], – сидели спокойно и тепло дома и не хотели обжигать себе пальцев в таком опасном огне, особенно в таком отдалении... и поэтому предоставили им ведаться с этими предметами как только могли...» (Cave W. Lives of the most eminent Fathers of the Church Ed. H. Cary. Oxf., 1840. Vol. II. P. 246).

¹¹⁵⁵ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 215. К Дорофею, пресвитеру // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 772.

¹¹⁵⁶ - Ср.: Свт. Василий Великий. Письмо 239. К Евсевию, епископу Самосатскому // Там же. С. 829–830.

¹¹⁵⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 50. К Иннокентию, епископу // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 535.

¹¹⁵⁸ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 66. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Там же. С. 558–559.

¹¹⁵⁹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 69. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Там же. С. 561.

¹¹⁶⁰ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 90. К святейшим братьям и епископам на Западе // Там же. С. 588; Письмо 92. К италийским и галльским епископам // Там же. С. 591 и др.

¹¹⁶¹ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 239. К Евсевию, епископу Самосатскому // Там же. С. 830.

¹¹⁶² - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 66. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Там же. С. 558; Письмо 69. К Афанасию, архиепископу Александрийскому // Там же. С. 561.

¹¹⁶³ - Свт. Василий Великий. Письмо 229. К никопольскому причту // Там же. С. 809. Ср.: Он же. Письмо 202. К Амфилохию, епископу Иконийскому // Там же. С. 741.

¹¹⁶⁴ - В письме святейшим братьям и епископам на Западе Василий говорит, что ими, то есть западными и восточными епископами, да изрекается благое провозвестие отцов, низлагающее злоименную ересь Ария (см.: Свт. Василий Великий. Письмо 91. К Валериану, епископу Иллирийскому // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 590. Ср.: Он же. Письмо 125 // Там же. С. 631; Письмо 113. К пресвитерам в

Тарсе // Там же. С. 619; Письмо 141. К Евсевию, епископу Самосатскому // Там же. С. 653).

¹¹⁶⁵ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 52. К монахиням // Там же. С. 538.

¹¹⁶⁶ - См.: Свт. Василий Великий. Письмо 125 // Там же. С. 632.

¹¹⁶⁷ - Печатается по: Вера и разум. 1885, I. № 2. С. 1–27.

¹¹⁶⁸ - См.: Codex Theodosianus («Кодекс Феодосия»). XVI, 5, 1, а. 326.

¹¹⁶⁹ - Sancti Gregorii Nazianzeni opera Ed. Billii. Т. 1. Р. 324 (Свт. Григорий Богослов. Слово 43, 11 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 515–516).

¹¹⁷⁰ - Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1056. Подлинный текст этого места см. в издании: Garnier. Sancti Basilii opera. Parisiis, 1721–1730. Т. 2. Р. 174 (далее – Garnier). Приводя для удобства русских читателей все ссылки по означенному переводу, я позволяю себе изредка заменять устарелые выражения его более новыми.

¹¹⁷¹ - Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1056; Garnier. Т. 2. Р. 175.

¹¹⁷² - На пример Моисея св. Василий Великий ссылается и в другом месте, именно – в начале своего «Шестоднева» (Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев 1, 1; Беседа 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 320, 1057). Тот же пример приводят и святой Иустин (Cohortatio ad gentes) – [«Увещание к эллинам» // Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. М., 1995. С. 412–415], и Климент Александрийский (Strom.) [Климент Александрийский. Строматы].

¹¹⁷³ - Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1057; Garnier. Т. 1. Р. 1.

¹¹⁷⁴ - Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1059; Garnier. Т. 2. Р. 179.

¹¹⁷⁵ - См.: Fialon E. Etude historique et littéraire sur St. Basile. Paris, 1869. Р. 228 (далее – Fialon. Etude historique...).

¹¹⁷⁶ - Zeller. E. Die Philosophie der Griechen. Leipzig, 1868. III, 2. S. 646 (далее – Zeller. Die Philosophie der Griechen).

¹¹⁷⁷ - Обо всем этом см.: Volkmann. R. Leben, Schrieften und Philosophie des Plutarch von Chäronea. 2-te Ausg. Berlin, 1873. Bd. 1. S. 94 (далее – Volkmann. Leben...).

¹¹⁷⁸ - На арабский язык переведены сочинения: De placitis philosophorum [«О мнениях философов»]; De cohibenda ira [«О безгневию»]; De capienda ex inimicis utilitate [«О пользе от врагов»]; De virtute morali [«О нравственной добродетели»]. На сирийский язык были переведены: De cohibenda ira и утраченный в настоящее время в оригинале трактат (Περσίων; ρι γυψιον; μυνασίας). См.: Wenrich. J. G. De Auctorum Graecorum Versionibus et Commentariis Syriacis, Arabicis, Armeniacis, Persicisque commentatio. Lips., 1842. P. 225; Volkmann. Leben... S. 105.

¹¹⁷⁹ - См.: Plutarchus. De Iside et Osiride [«Об Изиде и Осирисе»]. Cap. I (Plutarchi Scripta Moralia, Graece et Latine Ed. Ambrosio F. Didot. Parisiis, 1841. Vol. 1. P. 430).

¹¹⁸⁰ - Plutarchus. De Iside et Osiride.

¹¹⁸¹ - См.: Plutarchus. De tranquillitate animi [«О спокойствии духа»]. Cap. XIX (Didot. Vol. 1. P. 578). О религиозных воззрениях Плутарха см. главным образом прекрасное сочинение: Dr. Wilhelm Möller. Ueber die Religion Plutarchs. Rede beim Antritt des Rectorats. Kiel, 1881. Также: Zeller. Die Philosophie der Griechen. S. 148 ff.; Volkmann. Leben... S. 247–323.

¹¹⁸² - Ср., напр.: Plutarchus. De defectu oraculorum, 2 [«Об умолкших оракулах»] (Didot. Vol. 1. P. 500) и Garnier. T. 2. P. 174 (Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1056).

¹¹⁸³ - Plutarchus. De Iside et Osiride, 2 (Didot. Vol. 1. P. 430).

¹¹⁸⁴ - См.: Didot. Vol. 1. P. 74 (Quomodo adulator ab amico internoscatur, 20 [«Как отличить друга от льстеца»]); p. 46 (De audiendo, 1 [«Об умении слышать»]); p. 972 (De tranquillitate animi, 13 [«О спокойствии духа»]); Garnier. T. 2. P. 18 sq. (Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1064); p. 184 sq. (Он же. Беседа 3 // Там же. Т. 1. С. 884).

¹¹⁸⁵ - См.: Plutarchus. De E apud Delphos, 20 [«О Е в Дельфах»] (Didot. Vol. 1. P. 479); Garnier. T. 2. P. 130 sq. (Свт.

Василий Великий. Беседа 15 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1008).

¹¹⁸⁶ - См.: Plutarchus. De sera numinis vindicta, 4 [«Почему божество медлит с воздаянием»] (Didot. Vol. 1. P. 665).

¹¹⁸⁷ - Свт. Василий Великий. Беседа 15, 1 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1008.

¹¹⁸⁸ - См.: Plutarchus. Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, 20 [«О невозможности жить счастливо, следуя Эпикуру»] (Didot. Vol. 2. P. 1346).

¹¹⁸⁹ - Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседа 2 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 335.

¹¹⁹⁰ - Plutarchus. De audiendo (Didot. Vol. 1. P. 49).

¹¹⁹¹ - См.: Volkmann. Leben... S. 323.

¹¹⁹² - См.: Plutarchus. De poëtis audiendis, 1 [«Как юноше слушать поэтические произведения»]; Garnier. Т. 2. P. 184 (Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1057–1058).

¹¹⁹³ - См.: Plutarchus. De poëtis audiendis, 1; Garnier. Т. 2. P. 175 (Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1057).

¹¹⁹⁴ - См.: Plutarchus. De poëtis audiendis, 4 [«Как юноше слушать поэтические произведения»] (Didot. Vol. 1. P. 23), 8 (P. 34); Garnier. Т. 2. P. 175, 188 (Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1057, 1065).

¹¹⁹⁵ - Garnier. Т. 2. P. 176 (Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Там же. С. 1058). Plutarchus. De poëtis audiendis, 1; 12 [«Как юноше слушать поэтические произведения»].

¹¹⁹⁶ - См.: Plutarchus. De poëtis audiendis, 2; 7; Garnier. Т. 2. (Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1057).

¹¹⁹⁷ - Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Там же. С. 1057.

¹¹⁹⁸ - См.: Plutarchus. De poëtis audiendis, 8; Garnier. Т. 2. (Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1057).

¹¹⁹⁹ - См.: Plutarchus. De poëtis audiendis, 11; Garnier. Т. 2. Р. 179. (Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1061–1062).

¹²⁰⁰ - См.: Garnier. Т. 2. Р. 184 (Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1068).

¹²⁰¹ - См.: Plutarchus. De poëtis audiendis, 14; Garnier. Т. 2. Р. 174. (Свт. Василий Великий. Беседа 22 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 1056).

¹²⁰² - Fialon. E. Etude historique... Р. 196.

¹²⁰³ - Plutarchus. De vitando aere alieno I, 3 [«О том, что не следует делать долгов»] (Didot. Vol. 2. Р. 1009).

¹²⁰⁴ - Свт. Василий Великий. Беседа на окончание четырнадцатого псалма и на ростовщиков // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 494 (Garnier. Т. 1. Р. 112).

¹²⁰⁵ - См.: Plutarchus. De vitando aere alieno V, 3; Свт. Василий Великий. Беседа на окончание четырнадцатого псалма и на ростовщиков // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 491 (Garnier. Т. 1. Р. 109).

¹²⁰⁶ - Plutarchus. De vitando aere alieno VI, 1; VII, 7; Свт. Василий Великий. Беседа на окончание четырнадцатого псалма и на ростовщиков // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 491 (Garnier. Т. 1. Р. 109).

¹²⁰⁷ - См.: Свт. Василий Великий. Беседа на окончание четырнадцатого псалма и на ростовщиков // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 491. У Плутарха это место находим в следующей редакции: «Убегай на первом попавшемся осле или лошади от неприяженного и жестокого заимодавца, требующего не земли и воды, подобно Персу, но посягающему на самую свободу, а с нею и на честь. Если ты ему ничего не дашь, он к тебе пристаёт; если имеешь что-нибудь – не берет; если продаешь ему что-нибудь – сбавляет цену; не продаешь – вынуждает тебя к тому; позовешь его в суд – входит с тобою в сделку; станешь клясться – принимает повелительный тон; пойдешь к его дверям – он их перед тобою запирает; остаешься дома – он оттаптывает тебе пороги и ломится в двери»

(Plutarchus. De vitando aere alieno III, 5–6 [«О том, что не следует делать долгов»]. (Didot. Vol. 2. P. 1010)).

¹²⁰⁸ - Свт. Василий Великий. Беседа на окончание четырнадцатого псалма и на ростовщиков // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 496.

¹²⁰⁹ - См.: Plutarchus. De vitando aere alieno VI, 1 (Didot. Vol. 2. P. 1011).

¹²¹⁰ - Свт. Василий Великий. Беседа на окончание четырнадцатого псалма и на ростовщиков // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 496 (Garnier. Т. 1. P. 113).

¹²¹¹ - Plutarchus. De vitando aere alieno VI, 3 (Didot. Vol. 2. P. 1011).

¹²¹² - Свт. Василий Великий. Беседа на окончание четырнадцатого псалма и на ростовщиков // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 492–493 (Garnier. Т. 1. P. 110).

¹²¹³ - Plutarchus. De vitando aere alieno VIII, 4 (Didot. Vol. 2. P. 1013).

¹²¹⁴ - Свт. Василий Великий. Беседа на окончание четырнадцатого псалма и на ростовщиков // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 495 (Garnier. Т. 1. P. 112).

¹²¹⁵ - Plutarchus. De vitando aere alieno VII, 2 (Didot. Vol. 2. P. 1012).

¹²¹⁶ - Ср.: Свт. Василий Великий. Беседа на окончание четырнадцатого псалма и на ростовщиков // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 494 (Garnier. Т. 1. P. 111).

¹²¹⁷ - Ср.: Homiliae in Hexameron. VII, 3; VII, 5; IX, 3; VIII, IX, 3 и 4 с: Plutarchus. De sollertia animalium XXVII, 5–7; XIV, 10; XXVIII, 2; XXXV, 7–8; XX, 2; XX, 3; XI, 5; XIII, 5 (по изданию: Didot. Vol. 2. P. 1174); Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседа 7 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 399; Он же. Беседа 8 // Там же. С. 407; Он же. Беседа 9 // Там же. С. 418.

¹²¹⁸ - См.: Volkmann. Leben... S. 65.

¹²¹⁹ - См.: Fialon. Etude historique... P. 183.