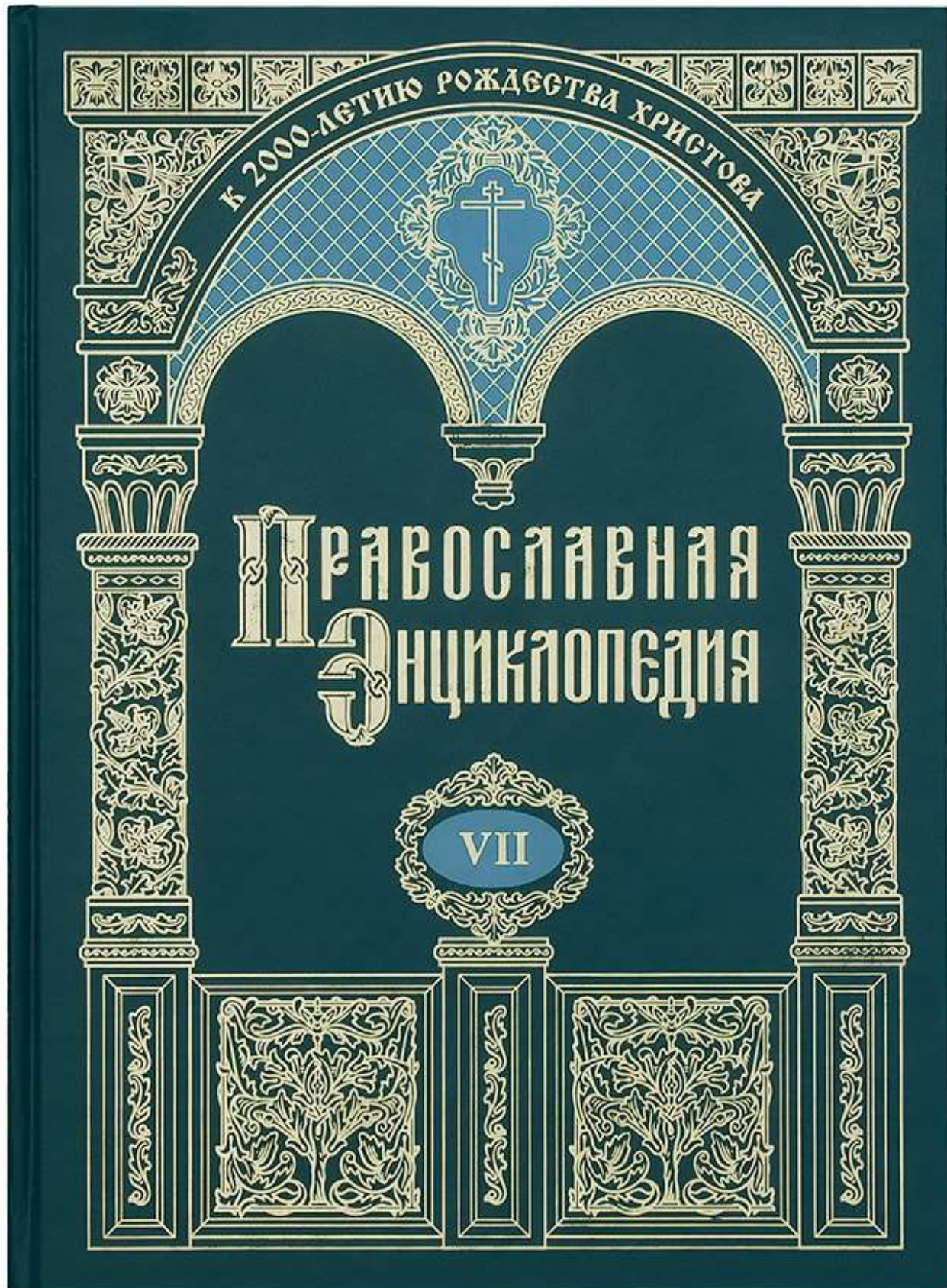


TEZĂUR LITURGIC
1 IANUARIE

SF. IERARH
VASILE CEL MARE,
ARHIEPISCOPUL
CEZAREEI
CAPADOCIEI



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-07
MOSCOVA, 2004



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

<u>0</u>	<u>1</u>	<u>2</u>	<u>3</u>	<u>4</u>	<u>5</u>	<u>6</u>	<u>7</u>	<u>8</u>	<u>9</u>	<u>10</u>	<u>11</u>	<u>12</u>	<u>13</u>	<u>14</u>	<u>15</u>	<u>16</u>	<u>17</u>	<u>18</u>	<u>19</u>
<u>20</u>	<u>21</u>	<u>22</u>	<u>23</u>	<u>24</u>	<u>25</u>	<u>26</u>	<u>27</u>	<u>28</u>	<u>29</u>	<u>30</u>	<u>31</u>	<u>32</u>	<u>33</u>	<u>34</u>	<u>35</u>				
<u>36</u>	<u>37</u>	<u>38</u>	<u>39</u>	<u>40</u>	<u>41</u>	<u>42</u>	<u>43</u>	<u>44</u>	<u>45</u>	<u>46</u>	<u>47</u>	<u>48</u>	<u>49</u>	<u>50</u>	<u>51</u>				
<u>52</u>	<u>53</u>	<u>54</u>	<u>55</u>	<u>56</u>	<u>57</u>	<u>58</u>	<u>59</u>	<u>60</u>	<u>61</u>	<u>62</u>									

Т. 7, С. 131-191

Жизнь

- ☐ Источники
- ☐ Семья, рождение и воспитание
- ☐ Образование
- ☐ Возвращение на родину, крещение
- ☐ Монашество
- ☐ Церковное служение
- ☐ Кончина
- ☐ Сочинения
 - ☐ Догматические
 - ☐ Экзегетические
 - ☐ Беседы
 - ☐ Письма

- ☐ Аскетические
- ☐ Славянские переводы до кон. XVIII в.
- Богослужбные тексты
- Влияния
 - ☐ Античная литература и философия
 - ☐ Риторическая традиция
 - ☐ Христианская богословская традиция
- Богословие
 - ☐ Источники вероучения
 - ☐ Учение о познании
 - ☐ Учение о Боге (Св. Троица)
 - ☐ Творение
 - ☐ Общество
 - ☐ Христология
 - ☐ Сотериология
 - ☐ Экклезиология
 - ☐ Эсхатология
 - ☐ Экзегетика
 - ☐ Аскетика
 - ☐ В. В. и аскетическая традиция
 - ☐ Аскетическое учение
- Сочинения В. В. в каноническом праве
- Почитание
 - ☐ Мощи
 - ☐ Агиография
 - ☐ Праздники
 - ☐ Почитание на Руси
- Гимнография

• Иконография

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ

[греч. Βασίλειος ὁ Μέγας] (329/30, г. Кесария Каппадокийская (совр. Кайсери, Турция) или г. Неокесария Понтийская (совр. Никсар, Турция) - 1.01.379, г. Кесария Каппадокийская), свт. (пам. 1 янв., 30 янв.- в Соборе 3 вселенских учителей и святителей; пам. зап. 2 янв., 14 июня), еп. Кесарии Каппадокийской, отец и учитель Церкви.

Жизнь

Источники

I. Свидетельством о событиях жизни В. В., как прямым, так и косвенным (об образовании, образе мыслей), является корпус сочинений самого святителя. Наиболее важные автобиографические фрагменты: Ер. 204, 210, 223, 224; De jud. // PG. 31. Col. 653A; De Spirit. Sanct. 29. 74.

II. Свидетельства современников. 1.

Свт. Григорий Богослов: а) «Надгробное слово Василию Великому» (Greg. Nazianz. Or. 43) является основным источником сведений о семье, детстве В. В., времени обучения его светским наукам, чему автор был

непосредственным свидетелем (ср. автобиографическую поэму «De vita sua»). Первоначальный вариант гомилии был устным (речь 1 янв. 382, в день памяти В. В., отмечавшейся в Кесарии) и потому, вероятно, значительно более коротким и существенно отличавшимся от последующего письменного варианта (*Bernardi*. 1992. Р. 27-28); б) др. гомилии: Or. 9. 4-6; Or. 10. 2-4; Or. 11. 1-3; Or. 13. 2; Or. 18, содержащие много свидетельств о характере В. В.; в) письма к В. В.: Ер. 1, 2, 4-6, 8, 19, 40, 45-50, 58-60, 231; а также письма, в к-рых упоминается В. В.: Ер. 16. 3-4; 25. 2; 41. 8; 42. 5; 43. 3; 44. 4; 53; 63. 5-6; 76; 80; 115. 3; г) надгробные эпитафии В. В. (Epigr. Basil.), а также его родным (Epigr. Naucr.; Epigr. Emmel.; Epigr. Macr.; Epigr. Theos.).

2. Сведения о жизни В. В. содержатся в сочинениях его младшего брата свт. *Григория, еп. Нисского*, однако исследователи относятся к этим свидетельствам с осторожностью, учитывая непростые отношения братьев (*Gribomont*. 1981. Р. 46; ср.: *Rousseau*. 1994. Р. 11): а) «Надгробное слово брату Василию» (*Greg. Nyss. Or. in Basil.*), произнесенное, вероятно, 1 янв. 381 г. (*Bernardi*. 1992. Р. 27), богато скорее риторическим содержанием, хотя и предоставляет нек-рые важные сведения о

жизни В. В.; б) «Жизнь Макрины» (De vita Macr.) - жизнеописание сестры В. В. прп. Макрины Младшей - является своего рода семейной хроникой, содержащей подробные сведения, в частности, о матери В. В. прп. Емилии (2, 11, 13), самом Григории, др. братьях: Навкратии (8-9) и свт. Петре, еп. Севастийском (12), об особенностях воспитания и начального образования в семье (3), о времени непосредственно по возвращении В. В. из Афин (6), о смерти В. В. (14) и проч.; в) письма: Ер. 13. 4-5 (к Ливанию), Ер. 29. 4 и Ер. 30 (оба к брату Петру).



Свт. Василий Великий. Миниатюра из Служебника Гостинопольского мон-ря. Ок. 1475 г. (РНБ. Соф. 531)

3. Свт. Афанасий I Великий в письме к пресв. Палладию поддерживает В. В., его епископский авторитет, порицая кесарийских монахов, выступивших против него. Он называет В. В.

«похвалой Церкви», свидетельствует об истинности его суждений (*Athanas. Alex. Ep. ad Pall.*).

III. Позднейшие свидетельства. 1. Церковные историки IV-V вв.: а) Сократ

Схоластик сообщает отрывочные сведения о В. В.: образовании, изучении трудов Оригена, о борьбе с арианством, в т. ч. эпизод с имп.

Валентом (*Socr. Schol. Hist. eccl. IV 11, 23, 26; V 8, 9*); б) Созомен описывает время обучения В.

В. в Афинах, приводит свидетельства о создании им монашеских общин в Понте, о встрече святителя с имп. Валентом и о его дальнейшем противостоянии арианам (*Sozom. Hist. eccl. VI 15-17, 21-22*); в) Феодорит

Кирский подробно описывает обстоятельства встречи В. В. с имп. Валентом (*Theodore. Hist. eccl. IV 19*); г) арианский

историк Филосторгий пишет о полемике арианского богослова Евномия с В. В.,

намеренно подчеркивая «догматические заблуждения» В. В. и Григория Нисского

(*Philostorgius. Hist. eccl. VIII 11-13*); д) краткое

упоминание о В. В. и перечень нек-рых его сочинений присутствуют у блж. Иеронима

Стридонского (*Hieron. De vir. illustr. 116*). К

этим источникам примыкает «Библиотека»

свт. Фотия (IX в.), предоставляющая

отрывочные сведения о жизни и сочинениях В. В. (*Phot. Bibl.*: 40 (8b), 43 (9a), 75 (52b), 137 (97b), 138 (97b), 141 (98b), 162 (106a), 177 (123a), 226 (243a), 229 (252a, 257a, 259b, 261b), 230 (274b, 280a, 279ab), 231 (286b), 232 (291a), 240 (322b, 232a)).

2. Жития и гомилии: а) «Житие св. Василия» (*Vita S. Basilii*), приписывавшееся современнику В. В.

свт. *Амфилохию* Иконийскому, как определил издатель XVII в. Ф. *Комбефис*, ему не принадлежит (BHG, N 246y - 260; *Barringer*. 1980). Многочисленные вост. версии этого жития указывают на то, что его возможным автором является преемник В. В. по епископской кафедре Елладий: предполагается, что, произнеся надгробную речь В. В., Елладий положил начало житийной традиции святителя, к-рая впосл. существенно пополнилась за счет различных вставок (*Муравьев*. 1997. С. 139-141, 144). Неподлинными или спорными являются также приписываемые Амфилохию сочинения: «Энкомий св. Василию Великому» (BHG, N 260z), «Слово на Обрезание и [память] св. Василия Великого» (BHG, N 261); б) прп. *Ефрема Сирина* (IV в.) «Похвальное слово Василию Великому» (*Θρανίζόλης Κ. 'Οσίου*

Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα. Θεσσαλονίκη, 1998. Τ. 7. Σ. 338-355).

3. Жизнеописания Нового времени: а) подлинные и сомнительные сведения о жизни В. В., его почитании, чудесах, мощах и проч. приводит Ф. Барт (ActaSS Antw., 1698. Iun. T. 2. P. 807-958; P., 18673. T. 23 (Iun. T. 3). P. 295-436; отчасти воспроизводится во вступительной статье к изданию сочинений В. В. в патрологии Муня - Introductio // PG. 29); этой работе предшествовало соч. «Жизнь святых Василия Великого и Григория» Ж. Эрмана (*Hermant G. Vie de S. Basile le Grand et celle de Grégoire. P., 1674. 2 vol.*); б) Л. С. Тиймон посвятил житиям святителей В. В., Григория Богослова, Григория Нисского и Амфилохия Иконийского большой том своего труда «Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles» (P., 1703. T. 9, житие В. В.- P. 1-304, примеч.- P. 628-691); в) монах-бенедиктинец конгрегации св. Мавра (см. ст. Мавристы) П. Маран, принявший от мавриста Ю. Гарнье († 1725) заботу о полном издании сочинений В. В. (вышло в Париже в 1721-1730), на основе работы Тиймона составил (1730) житие святителя (Vita Basilii // PG. 29. P. V-CLXXVII). В наст. время оно является наиболее полным

источником сведений о В. В., на нем основывается большое число последующих исследований. Однако, ограниченное материалами, находившимися на тот момент в парижских б-ках (*Gribomont*. 1981. Р. 23), это сочинение требует методологической коррекции: жизнь и учение В. В. следует рассматривать в контексте культурных традиций поздней античности и христ. влияний (в особенности Оригена), а также используя совр. данные вспомогательных исторических наук - археологии, палеографии, нумизматики и проч.

4. Совр. исследования (XIX-XX вв.): а) П. Аллар в 1899 г. составил описание жизни В.

В. (*Allard*), к-рое лежит в основе мн. общих работ, посвященных святителю (в т. ч. на рус. языке: *Лебедева*. 1902; на греч.

языке: *Папаδόπουλος*. 2002); б) исследования греч. ученых К. *Бониса* (*Μπόνης*. 1975. Σ. 13-71) и П. Христу (*Χρήστου*. 1978) являются плодом глубокого изучения исторических источников;

б) С. Жие (*Giet*. 1941), Б. Тройкер (*Treucker*. 1961), И. Куртонн (*Courtonne*. 1973), Б. Ген (*Gain*. 1985) и Ж. Р. Пуше (*Pouchet*. 1992)

раскрывают культурный и религ. горизонт жизни В. В. гл. обр. на основе его обширной переписки; в) Ф. Руссо (*Rousseau*. 1994), следуя

П. Федуику (*Fedwick*. 1979), написал исследовательскую работу о жизни и творчестве В. В., в к-рой учитываются новейшие данные исторической науки.

Семья, рождение и воспитание

Предки В. В. происходили из малоазийских областей Римской империи: Понта по линии отца и Каппадокии по линии матери. В обоих родах были военачальники, крупные чиновники, царедворцы, люди состоятельные, имевшие большой общественный вес или блиставшие красноречием (*Greg. Nazianz. Or.* 43. 3. 3). Широкому распространению христианства в Понте способствовал во 2-й пол. III в. ученик Оригена свт. Григорий Чудотворец, еп. Неокесарии (*Socr. Schol. Hist. eccl.* IV 27), к-рый был духовным наставником бабки В. В. со стороны отца Макрины Старшей В. В. называл его вторым Моисеем (*De Spirit. Sanct.* 29. 74). Макрина Старшая со своим мужем прославились исповеданием Христа (*Greg. Nyss. De vita Macr.* 2) в гонение имп. Максимиана Дайи, достигшее особенной силы на Востоке в 311-313 гг. В III-IV вв. позиции христианства уже были сильны и в Каппадокии. В сер. III в. предшественником В. В. на Кесарийской кафедре был еп. Фирмилиан (В. В. говорит о нем «наш

Фирмилиан» - De Spirit. Sanct. 29. 74), состоявший в переписке со сщмч. Киприаном, еп. Карфагенским (Cypr. Carth. Ep. 75). В правление имп. Юлиана Отступника (361-363) в Каппадокии прославился мученичеством Евпсихий (пам. 9 апр.) (Basil. Magn. Ep. 176, 252).

Родители В. В. принадлежали к богатой земельной аристократии и владели обширными угодьями в 3 малоазийских областях (Greg. Nyss. De vita Macr. 5): понтийских провинциях Еленопонте и Понте Полемониакском, а также в Каппадокии и М. Армении (Tillemont. 1703. P. 6; Daniélou. 1963. P. 148). Сам В. В. сообщает об имениях в разных провинциях, в т. ч. в Галатии (Ep. 313). Мать В. В. прп. Емилия росла сиротой: ее отец претерпел мученическую смерть, возможно при имп. Лицинии (308-324) (Tillemont. 1703. P. 6). В юности она отличалась редкой красотой и, хотя была склонна к девственному образу жизни, во избежание возможного оскорбления вышла замуж за человека уважаемого и безупречного - Василия (Василия Старшего) (Greg. Nyss. De vita Macr. 2). По словам свт. Григория Богослова, их супружество не помешало им преуспеть в добродетели (Or. 43. 9. 3), выражавшейся в заботе о нищих, странноприимстве и

милостыне, чистоте души и особенно в благочадии (εὐτεκνία), под к-рым свт. Григорий разумел многочисленность и разнообразие дарований детей (Ibid. 9. 1-2). Судя по тому, что свт. Григорий Богослов называет Емилию «супругой иерея» (Epigr. Emmel.), Василий Старший незадолго до смерти, последовавшей между 341 и 345 гг. (Maraval. 1971. P. 48. Not. 2), принял священнический сан. После смерти мужа Емилия под влиянием дочери Макрины избрала монашеский подвиг, обретя «любомудренный и невещественный образ жизни» (Greg. Nys. De vita Macr. 11; Maraval. 1971. P. 53).

У родителей В. В. было 4 сына и 5 дочерей (Greg. Nyss. De vita Macr. 5; Pfister), иногда говорят о 10 детях (Maraval. 1971. P. 159. Not. 3). Первым ребенком была дочь Макрина (Макрина Младшая), родившаяся в 326 или 328 г. (Ibid. P. 45. Not. 3), названная в честь бабки (Greg. Nys. De vita Macr. 2). С 12 лет избравшая безбрачную аскетическую жизнь (Ibid. 5), Макрина оказала значительное влияние на формирование своих братьев (Ibid. 6; у самого В. В. нет прямых упоминаний о ней).



Семья свт. Василия Великого. Икона. XX в.
(Храм Трех святителей при Греко-латинском
кабинете Ю.А. Шичалина)

Вторым ребенком в семье был В. В. Третьим - Навкратий, родившийся ок. 330 г. (*Maraval*. 1971. Р. 165. Not. 3). Отличавшийся природной одаренностью, телесной красотой, силой, ловкостью, он после блистательного начала светской карьеры неожиданно в возрасте 22 лет (*Greg. Nys. De vita Macr.* 8; *Maraval*. 1971. Р. 165. Not. 3) удалился на берег р. Ирис (Ирида, совр. Ешилъырмак) в Понте, где, «приняв образ жизни истинного мудреца», провел в уединении ок. 5 лет вплоть до своей внезапной смерти (357/8) на охоте (*Greg. Nys. De vita Macr.* 9) или на рыбной ловле (*Greg. Nazianz. Epigr. Naucr.*). После Навкратия родился Григорий, ставший в посл. еп. Нисским.

О младших сестрах В. В. достоверных сведений не сохранилось. Ни одна из них не упоминается

среди присутствовавших при погребении матери и старшей сестры Макрины.

Предполагается, что младшие сестры были выданы замуж (*Greg. Nys. De vita Macr.* 6; *Pfister. P.* 111) и что нек-рые их дети впосл. приняли монашество (*Maraval. 1980*).

Возможно, слушателями 22-й гомилии В. В. «К юношам...» были его племянники (*Hom. 22. 1; Boulenger // St. Basile. Aux jeunes. 1965. P.* 63; ср.: *Naldini. 1990. P.* 15), из чего заключают о семейном положении его сестер. На основании надгробной эпитафии Феосевии (св. Феозве, пам. 10 янв.; *Epigr. Theos.*) свт. Григория Богослова архиеп. Филарет (Гумилевский) делает вывод, что Феосевия - одна из дочерей прп. Емилии и сестра свт. Григория Нисского (Филарет (Гумилевский). Учение. 1996. Т. 2. С. 146.

Примеч. 9), хотя большинство ученых считают ее женой последнего. Исследователь раннего периода жизни свт. Григория Нисского П. Мараваль упоминает также о младшем сыне в семье Василия Старшего и Емилии Никифоре, умершем в раннем возрасте (*Maraval. 1971. P.* 159. Not. 3).

Последним ребенком в семье был Петр, родившийся незадолго до смерти отца. Не имея в отличие от старших братьев основательного

образования, он с помощью сестры Макрины, «приохотившей его к священным наукам», получил хорошее религ. воспитание (*Greg. Nys. De vita Macr. 12*). Между 371 и 375 гг. В. В. рукоположил Петра во пресвитера (*Ibid. 14*; ср.: *Basil. Magn. Ep. 203. 4*), впосл. он доверял ему ответственные поручения (*Ep. 119*). В 380 г. Петр стал еп. Севастийским (*Maraval. 1971. P. 182-183. Not. 1*). Как свидетельствует свт. Григорий Нисский, Петр преуспел в добродетели ничуть не меньше В. В. (*De vita Macr. 12*).

Полной ясности в отношении года рождения В. В. нет (*Courtonne. 1957. T. 1. P. VII*). Даты от 329 до 331 г. устанавливаются относительно года рождения свт. Григория Богослова (329), к-рый был неск. старше своего друга (*Χρήστου. 1978. Σ. 18; 1989. Σ. 22*) или его ровесником (ἥλικος - *Greg. Nazianz. Or. 43. 82. 1*), а также в соответствии с последовательностью рождения братьев и сестер В. В.

Местом рождения В. В. и старших детей семейства принято считать Кесарию Каппадокийскую (*Maran. P. XXXVIII-XXXIX; Maraval. 1971. P. 38-39. Not. 2*), родину матери, где прошла почти вся дальнейшая жизнь В. В. Каппадокийцем (Καππαδόκης ὢν) называет своего друга свт. Григорий Богослов

(*Greg. Nazianz.* Ep. 2). Тем не менее есть серьезные основания принимать за родной город В. В. Неокесарию в пров. Понт (*Jerphanion.* P. 335. Not. 2; *Χρήστου.* 1978. Σ. 19-21; 1989. Σ. 22): В. В. называет Неокесарию своей родиной (πατρίς) (Ep. 51. 2; ср.: Ep. 87; 223. 3); отмечает тесную связь с этим городом (αἱ σωματικαὶ οἰκειότητες - Ep. 204. 2); его детство прошло в окрестностях Неокесарии (Ep. 204. 6; 223. 3); в посл. здесь он часто и подолгу жил, считая это место наиболее подходящим для уединения (Ep. 210. 1); современник В. В. Неокесарийский еп. Атарвий и мн. клирики этого города приходились родственниками святителю (*Χρήστου.* 1978. Σ. 19); свт. Григорий Богослов, обращаясь к В. В., говорит: «твой Понт» (*Greg. Nazianz.* Ep. 4. 3).

Сразу после рождения В. В. был отдан кормилице в семью, получившую в качестве платы неск. рабов. Его молочный брат Дорофей, к к-рому В. В. сохранил теплые чувства, в посл. стал пресвитером (*Basil. Magn.* Ep. 36). С самого раннего возраста В. В. отличался чрезвычайно хрупким здоровьем, болезнь сопровождала его неотлучно всю жизнь (Ep. 203. 1). Еще в младенчестве он перенес смертельный недуг, от к-рого чудесным образом исцелился: его отец увидел Христа,

говорящего: «Пойди, сын твой здоров» (Ин 4. 50) (*Greg. Nyss. Or. in Basil. 19*). Детство его прошло при бабке Макрине в окрестностях Неокесарии (*Basil. Magn. Ер. 204. 6; 223. 3*). От Макрины Старшей буд. святитель получил первые духовные познания: она передала ему «речи блаженнейшего Григория [Чудотворца]» и «воспитала в благочестивых учениях» (Ер. 204. 6; *Pouchet. 1992. Р. 591-592*). С детства усвоенные понятия о Боге В. В. пронес через всю жизнь, лишь «доводя [их] до возможного совершенства» (*Basil. Magn. Ер. 223. 3*).

Образование

Согласно античной образовательной традиции (*Marpu. С. 200-210*), В. В. должен был с 7 лет посещать начальную школу. Василий Старший, будучи известным ритором в Неокесарии (возможно, главой школы - *Bernardi. 1992. Р. 140. Not. 2*), желал обеспечить своим детям получение хорошего светского образования наряду с духовным воспитанием. Под его руководством В. В. начал изучать первоначальный круг наук и упражняться в благочестии, преуспевая как в слове, так и в делах (*Greg. Nazianz. Or. 43. 12. 2-3*). Однако вслед. ранней смерти (1-я пол. 40-х гг.) отец не успел оказать существенное влияние на образование сына (*Bernardi. 1992. Р. 140. Not.*

2). Ок. 346 г. В. В. отправился для поступления в уч-ще в Кесарию Каппадокийскую, местную «митрополию наук» (*Greg. Nazianz. Or. 43. 13. 1*). Здесь, вероятно, он познакомился с Григорием Богословом (*Ibidem*), ставшим впосл. его близким другом. При всем богатстве внешних впечатлений главными устремлениями В. В. всегда оставались любомудрие (φιλοσοφία δὲ ἡ οὐδὴ), отрешение от мира (τὸ ῥαγῆναι κόσμου) и пребывание с Богом (μετὰ Θεοῦ γενέσθαι - *Ibid. 13. 5*).

Для получения высшего образования В. В. переехал в К-поль (*Ibid. 14. 1*), где провел 348-349 гг. Согласно свт. Григорию Нисскому, там он одно время учился у знаменитого ритора [Ливания](#) (*Greg. Nyss. Ep. 13. 4*; ср.: *Maraval. 1990. P. 198-199. Not. 2*). Об обучении В. В. и Григория Богослова у Ливания в Антиохии свидетельствуют Сократ (*Hist. eccl. IV 26*) и Созомен (*Hist. eccl. VI 17*). Сам В. В., обращаясь к Ливанию, писал: «Если мы у вас чему и научились, то это забылось со временем» (*Ep. 339*).

Ок. 350 г. В. В. перебрался в «обитель наук» - Афины (*Greg. Nazianz. Or. 43. 14. 1*), где его ожидали с нетерпением, поскольку имя его уже было на слуху у мн. образованных людей (*Ibid. 15. 1-2*). Это замечание свт. Григория позволяет

предположить, что еще в Кесарии вполне проявились способности В. В. выступать перед публикой и вести споры (*Bernardi. 1992. P. 150. Not. 2*), так что всякий афинский учитель был бы рад иметь столь способного ученика (*Ibid. Not. 3*). Свт. Григорий Богослов, к-рый в это время также учился в Афинах, отмечает у молодого В. В. твердость характера и точность речи (*Or. 43. 16. 6*), редкую проницательность ума (*Ibid. 17. 5*). Поначалу В. В. был разочарован, не найдя в Афинах того, ради чего приехал, называя этот город призрачным раем (*Ibid. 18. 2*). Однако сближение с Григорием обнаружило общий предмет желаний друзей - любомудрие (φιλοσοφία), под к-рым оба разумели целомудренную любовь по Богу (οἱ δὲ κατὰ Θεόν τε καὶ σώφρονες ἔρωτες - *Ibid. 19. 1-2*).



Рождество Василия Великого. Клеймо иконы «Свт. Василий Великий с житием» из

Покровской ц. Крестовоздвиженского мон-ря Сольвычегодска. Нач. XVII в. (СИХМ)

В каждой науке, составлявшей в то время высшее образование, В. В. добивался исключительного успеха - в риторике, грамматике, метрике и философии; кроме того, он освоил астрономию, геометрию и арифметику настолько, что был неуязвимым перед искушенными (Ibid. 23. 2-5). Помимо этого В. В. изучил не входившую в основные образовательные программы (*Bernardi*. 1992. P. 176. Not. 2) медицину, не в последнюю очередь в связи с собственным слабым здоровьем (*Greg. Nazianz*. Or. 43. 23. 6). Более всего свт. Григорий выделяет успехи В. В. в изучении этики (Ibidem), связанной с умением различать добро и зло, а также его умение ориентироваться в юридических делах, что было тогда необходимо епископу (*Bernardi*. 1992. P. 176-177. Not. 3). В. В. и Григорий были руководимы одним призванием - быть и именоваться христианами (*Greg. Nazianz*. Or. 43. 21. 2). Обилие же в Афинах идолов и др. языческих соблазнов только укрепило буд. святителей в вере (Ibid. 21. 5-6). По словам Григория, они знали «две дороги: одна, первая и превосходнейшая, вела к... священным

храмам и к тамошним учителям, другая...- к наставникам во внешних науках» (Ibid. 21. 1), к-рым В. В. питал известную привязанность (*Basil. Magn.* Ер. 64). Их учителями в мирских науках называют знаменитых риторов Афин того времени: Имерия, родом из Вифинии (*Phot. Bibl.* 165), и христианина Проэресия из Кесарии Каппадокийской (*Eunap. Vitae sophist.* P. 484-493; *Socr. Schol. Hist. eccl.* IV 26; *Sozom. Hist. eccl.* VI 17). В Афинах было принято обучаться у своих соотечественников, но В. В., будучи приписан к школе Проэресия, параллельно посещал занятия и у Имерия и др. учителей (*Χρήστου.* 1978. Σ. 29). С нек-рыми из соучеников по Афинам и К-полю В. В. в посл. состоял в переписке. Среди них были Софроний, буд. важный сановник (*Basil. Magn.* Ер. 32, 76, 96, 177, 180, 192, 272); софист Леонтий, к-рому В. В. отправил трактат «Против Евномия» (единственный сохранившийся список) (Ер. 20); философ Максим (Ер. 9) и стратиг Терентий (Ер. 99, 214). Возможно, В. В. застал в Афинах буд. имп. Юлиана Отступника, прибывшего туда в 355 г. для получения образования и знакомства с языческими жрецами (*Greg. Nazianz. Or.* 5. 23. 39).

Возвращение на родину, крещение

Ок. 356 г., неск. ранее Григория, В. В. покинул Афины ради того, чтобы «вступить в жизнь более совершенную» (*Greg. Nazianz. Or. 43. 24. 1; idem. De vita sua. 261-262*). Поводом для этого послужила весть об учении и подвижнической жизни Евстафия, еп. Севастии в М. Армении. С 40-х гг. IV в. Евстафий Севастийский был главным проводником монашеского идеала в М. Армении, Понте и Пафлагонии (*Sozom. Hist. eccl. III 14*); он оказал значительное влияние на семью В. В. Ок. 350 г., когда В. В. был в Афинах, его мать Емилия, сестра Макрина, а позже и младший брат Навкратий поселились в своем уединенном имении Анниса в Понте, на берегу р. Ирис, недалеко от ее слияния с р. Лик (совр. Келькит) в окрестностях маленького городка Ивора (совр. Эрбаа) (*Maraval. 1971. P. 38-44; Jerphanion*), с тем, чтобы жить согласно аскетическому учению Евстафия (*Maraval. 1971. P. 51-52; Gribomont. 1959. P. 124*). Несмотря на нек-рую настороженность к Евстафию со стороны православных, отношение к нему семьи В. В. оставалось дружеским вплоть до охлаждения в 372 г. и окончательного разрыва в 375 г. после разоблачения неправосл. характера его богословия о Св. Духе (*Gribomont. 1959. P. 115*).

Позже В. В. скажет, что Евстафий изначально был приверженцем арианства, но ловко скрывал это, а в посл. стал вождем ереси пневматомахов (см. ст. [Духоборчество](#)) (Ер. 263. 3), к-рых должно отлучать от церковного общения (Ер. 140. 2; Ф. Лоофс считает, что эти слова о Евстафии сказаны с полемической резкостью - *Loofs*. 1898).

По возвращении из Афин В. В. не нашел Евстафия на родине: в это время тот был в Сирии (*Basil. Magn.* Ер. 1). В. В. не смог сразу же отправиться за Евстафием, возможно, как это следует из его письма, из-за болезни (*Ibidem*). В др. письме В. В. говорит, что, пробыв нек-рое время в пров. Понт, он перебрался в Кесарию Каппадокийскую для преподавания риторики, а также для исполнения обязанностей адвоката в суде (Ер. 210. 2). Неокесария направляла к нему посольство с предложением возглавить в городе воспитание юношества (*Ibidem*), однако он остался в Кесарии, где преподавал длительное время (*Rufinus*. Hist. eccl. 2. 9). О послеафинском периоде свт. Григорий Богослов пишет, что, вернувшись домой, В. В. и он «несколько уступили миру и общественной жизни», «Василия... удерживал Кесарийский город» (Or. 43. 25. 1-2). Свт. Григорий Нисский

отмечает, что по приезде В. В. из Афин родственники столкнулись с его чрезвычайным самомнением о превосходстве в науках и что в преодолении этого его состояния и избрании аскетичного образа жизни на путях служения Церкви особенно значимым оказалось влияние сестры Макрины (*Greg. Nyss. De vita Macr. 6; ср.: Idem. Or. in Basil. 21*). Возможно, свт. Григорий сознательно преувеличивает здесь роль сестры и не говорит о влиянии, какое имел на В. В. в этот период Евстафий Севастийский (*Maraval. 1971. P. 52-53*). Ни Григорий Богослов, ни Григорий Нисский в жизнеописаниях В. В. вообще не упоминают Евстафия, что может объясняться позднейшим признанием учения Севастийского епископа еретическим и разрывом с ним В. В.



Свт. Василий Великий с житием. Икона. 1674 г. Мастер Семен Спиридонов Холмогорец (ЯХМ)

Мнение о длительном пребывании В. В. на родине по возвращении из Греции подвергает критике исследователь Ж. Грибомон. На основании письма святителя (Ер. 1) он заключает, что после Афин В. В. сразу отправился на поиски Евстафия, слова же свт. Григория Богослова о временной «уступке миру и общественной жизни» (Or. 43. 25. 1) означают, по его мнению, годы, проведенные в Афинах (*Gribomont*. 1959. P. 121-122). К послеафинскому периоду относится крещение В. В.: в детстве, очевидно, он не был крещен. Буд. святитель писал о себе, что почти всю юность потратил на суетное уразумение мудрости (Ер. 223. 2; его мнение об обычае откладывать принятие Крещения см. в Ном. 13 // PG. 31. Col. 425-436); обратившись же к свету евангельской истины, молился о даровании ему «руководства для изучения христианских догматов» (Ер. 223. 2). Принято считать, что В. В. был крещен в Кесарии в возрасте 27 лет, т. е. ок. 357 г. (*Maran*. P. XLVIII; *Rousseau*. P. 25), кесарийским еп. Дианием, к-рый знал его с детства (*Basil. Magn.* Ер. 51. 1).

Монашество

В. В. последовал за Евстафием Севастийским в Сирию, а затем в Египет, но не нашел его

(*Basil. Magn.* Ep. 1; ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 43. 25. 2). Проведя нек-рое время в Александрии, В. В. вернулся в Каппадокию. Это путешествие заняло целый год (ок. 357/8). Различные рукописные версии письма святителя (Ep. 1) предоставляют возможность предполагать, что В. В. посетил нек-рые монашеские центры на севере Египта.

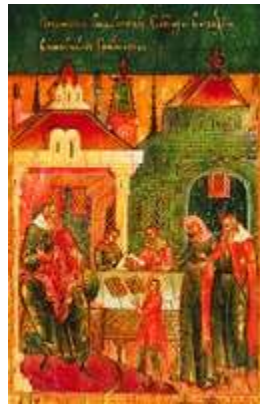
По возвращении из путешествия на родину В. В. отправился в родовое имение Анниса, где уже неск. лет подвизались Емилия и Макрина Младшая. Здесь В. В. перебрался на противоположный берег р. Ирис, на расстояние 3 дней пути, в место, где прежде нес монашеский подвиг его брат Навкратий (*Gribomont.* 1967. P. 251). В отличие от жилища матери и сестры, располагавшегося подле деревни, место уединения В. В. находилось в стороне от поселений и было труднодоступным. Он с большим поэтическим чувством описывает суровость своего убежища, спрятанного на краю долины у поросшей лесом горы, с одной стороны огражденной бурной горной рекой, с двух др.- глубокими оврагами. С горы открывался величественный вид на долину и бурную реку, богатую рыбой, в окрестностях обитали олени, горные козы, зайцы и проч. живность. Более всего В. В.

ценил здесь тишину (τὴν ἡσυχίαν) и уединение (*Basil. Magn.* Ep. 14. 2). К подвижническим трудам друга вскоре присоединился Григорий Богослов, давший полушутливое описание трудностей и лишений, к-рые испытывает человек в этих местах (*Greg. Nazianz.* Ep. 4. 3-13). Однако он отмечал, что отшельничество в значительной мере способствует обретению добродетели, достижению духовной высоты (Ep. 5. 5). Друзья, давно мечтавшие об аскетической практике, сочетали здесь чтение Свящ. Писания, богомыслие и изучение экзегетического наследия Оригена с физическим трудом. Вскоре к В. В. стали стекаться последователи, из к-рых устроились общежительные общины. Возможно, В. В. и его мать посещал в этих местах Евстафий Севастийский (*Basil. Magn.* Ep. 223 // PG. 32. Col. 828-829).

Плодом отшельничества В. В. стало составление сборника фрагментов из сочинений Оригена «Филокалия» и «Монашеских правил», эскизами к к-рым явились 2 его письма: Ep. 2 и Ep. 22 (*Amand de Mendieta.* 1949. P. 86-102). К этой работе святитель возвращался в продолжение всей жизни, отвечая на запросы насельников основанных им общин (*Humbertclaude.* P. 38).

Церковное служение

I. Чтец. В. В. постепенно прошел все ступени церковной иерархии, начиная с обязанностей чтеца (*Greg. Nazianz. Or. 43. 25. 5; 27. 1*), в которого он был посвящен, вероятно, вскоре после крещения, ок. 358-360 гг. Еп. Кесарии Дианий взял с собой чтеца на церковный Собор в К-поле (янв. 360 - *Giet. 1955*), где вместе с рядом др. авторитетных епископов (в т. ч. с еп. Назианза *Григорием*, отцом свт. Григория Богослова) подписал определение веры проарианского характера, получившее название ариминской формулы (см. в ст. *Валент и Урсакий*). Позже, став епископом, В. В. писал, что сильно скорбел о Диании за эту подпись, поскольку с детства воспитывался в любви к нему, а повзрослев, нашел в нем добродетельного мужа, - и отклонял от себя обвинения в том, что предавал Диания анафеме (Ер. 51. 1). По др. версии того же письма В. В., Дианий перед смертью (362) удостоверил его в своей постоянной верности *Никейскому Символу веры* (Ер. 51. 2 // PG. 32. Col. 389-392). В К-поле могла произойти первая и, возможно, единственная встреча В. В. с арианским богословом Евномием (*Giet. 1955*). По возвращении из К-поля В. В. вскоре вернулся на нек-рое время в Аннису.



Приведение в учение. Клеймо иконы «Свт. Василий Великий с житием». 1674 г. Мастер Семен Спиридонов Холмогорец (ЯХМ)

II. Пресвитер. Вступивший на Кесарийскую кафедру в 362 г. Евсевий, желая иметь своим помощником человека сведущего и уважаемого, рукоположил В. В. во пресвитера (в 362 - Tillemont, Rivière, Bardy, Giet, Fedwick, Rousseau; в 364 - Maran, Quasten, Simonetti, Bernardi). Это совершилось помимо воли самого В. В.; так же как и Григорий Богослов, он предпочитал монашеское уединение (*Greg. Nazianz. Ep. 8*). Незаурядные пастырские качества быстро проявились в В. В.: он обрел уважение и любовь не только жителей Кесарии, но и многих избравших подвиг монашества. Еп. Евсевий являл собой высокий тип благочестия, однако его не миновала человеческая слабость: видимо, Евсевия задевало, что успехи В. В. затмевали его

епископское положение. Свт. Григорий Богослов не пишет, какую именно обиду нанес Евсевий В. В. (*Greg. Nazianz.* Ep. 16. 4-8; ср.: Ep. 17), однако последний, не желая использовать свой авторитет, поскольку боялся нарушить церковное единство, предпочел удалиться в Аннису (кон. 363 - *Fedwick.* 1981. P. 8; *Greg. Nazianz.* Or. 43. 28-29).

Примирителем сторон выступил Григорий Богослов, призвавший Евсевия любовью уврачевать нанесенное оскорбление (*Greg. Nazianz.* Ep. 16. 4-8; ср.: Ep. 17) и принять В. В. (Ep. 18. 3).

Это примирение было особенно важно в тот момент (365 - *Fedwick.* 1981. P. 11), т. к. с приходом к власти императора-арианина Валента необычайно обострилась активность еретиков (*Greg. Nazianz.* Ep. 19. 5). Император Валент, руководствуясь, видимо, соображениями гос. целостности и необходимости устойчивых поступлений в казну, направился в июле 365 г. в окружении арианских епископов в Кесарию (*Greg. Nazianz.* Or. 43. 31. 2), чтобы принудить Кесарийскую Церковь подписать ариминскую вероисповедную формулу (*Bernardi.* 1992. P. 198-199. Not. 1). Кесария нашла достойного заступника в лице В. В. (*Greg. Nazianz.* Or. 43.

31. 4-5; *Sozom. Hist. eccl. VI 15*), сумевшего тем самым вернуть себе доверие правящего архиерея, В. В. стал для него советником и помощником. Он фактически занял второе место в епархии после Евсевия, приняв дела церковного управления в свои руки: Евсевий «управлял народом», а В. В. – «управляющим» (*Greg. Nazianz. Or. 43. 33. 4*). На это время приходится часть проповедей и толкований В. В. (*Fedwick. 1981. P. 9-10*).

Пастырские и организаторские способности В. В. ярко проявились во время разразившегося из-за неурожая сильного голода в кон. весны – нач. лета 369 г. (*Greg. Nazianz. Or. 43. 34. 3; Fedwick. 1981. P. 11*). Положение голодающих усугублялось тем, что имевшие у себя продовольственные запасы намеренно их придерживали, чтобы поднять цену (*Greg. Nazianz. Or. 43. 34. 4-5*). Были случаи, когда потерявшие надежду люди продавали своих детей, чтобы как-то прокормить остальных членов семьи (*Basil. Magn. Hom. 6 // PG. 31. Col. 269*). Именно в это время В. В. произнес ряд проповедей: *Hom. 8; 9*; возможно, также *Hom. 6 и 7* (*Fedwick. 1981. P. 9-10. Not. 35, 36, 38*), объединенных одной темой – социального преобразования в соответствии с евангельскими заповедями. Пастырь утешает

скорбящих, указывая на причины бед -
 оскудение в людях братской любви (Hom. 8 // PG. 31. Col. 309) и забвение истинного
 предназначения человека из-за предпочтения
 земного благополучия (Ibid. Col. 325). В. В.
 приобретает продовольствие на средства,
 вырученные от продажи своего состояния
 (Greg. Nyss. Or. in Basil. 17), собирает
 пострадавших от голода в одно место,
 устанавливает котлы, полные овощей, и сам
 кормит бедных горожан (Greg. Nazianz. Or. 43.
 35. 4-5), в т. ч. иудеев (Greg. Nyss. Or. in Basil.
 17), преследуя одну цель - проявлением
 человеколюбия стяжать человеколюбие (τὸ
 φιλανθρωπὸν τὸ φιλάνθρωπον κτήσασθαι - Greg.
 Nazianz. Or. 43. 36. 1). Он увещевает богатых и
 скупых осознать «общность человеческой
 природы» (Basil. Magn. Hom. 6 // PG. 31. Col.
 264) и помочь голодающим, призывает людей в
 соответствии со стоическим идеалом
 «необходимого» ограничиваться насущным,
 полагая, что так можно избежать обнищания
 одних и чрезмерного обогащения других (Ibid.
 Col. 267-277; Gribomont. 1977. P. 185). \tab
 III. Епископ. 1. Избрание. В июне 370 г. «на
 руках Василия» умер Кесарийский еп. Евсевий
 (Greg. Nazianz. Or. 43. 37. 1). В. В., будучи его
 преемником, при избрании на кафедру

столкнулся с противлением, завистью и открытым противостоянием как со стороны нек-рых горожан, так и со стороны ряда епископов провинции (Ibidem; ср.: *Idem*. Or. 18. 35). Одним из противников избрания В. В. был его дядя еп. Григорий (кафедра не известна) (*Basil. Magn.* Ep. 60). Свт. Григорий Богослов не упоминает о клевете и низости, сопровождавших выборы. Брат В. В. Григорий (впосл. еп. Нисский), руководствуясь благими соображениями, прибег к распространению в пользу В. В. подложных писем, что быстро раскрылось. В. В. крайне резко отнесся к поступку брата (*Basil. Magn.* Ep. 58). Но вместе с тем он сам призывал в Кесарию своих сторонников, пренебрегая возможными неприятностями (*Greg. Nazianz.* Ep. 40, 45). К этому времени В. В. уже с достаточной ясностью заявил о себе как о приверженце социальных преобразований на основе христ. мировоззрения; известны были также его резко отрицательное отношение к новейшим разновидностям арианства и верность решениям *Вселенского I Собора*. Поддержку В. В. получил со стороны авторитетных епископов М. Азии. Сщмч. *Евсевий, еп. Самосатский*, был одним из главных инициаторов избрания В. В. на Кесарийскую кафедру (*Gribomont.* 1967. P.

30-31). В. В. поддержал также отец свт. Григория Богослова, еп. Назианза Григорий, несмотря на плохое состояние здоровья предпринявший путешествие в Кесарию для участия в избрании В. В., успеху к-рого не доставало одного голоса (*Greg. Nazianz. Or.* 43. 37. 2-3; *Or.* 18. 36). С избранием В. В. кесарийцев поздравил свт. Афанасий Великий (*Athanas. Alex. Ep. ad Pall.*).



Места, связанные с жизнью и церковными служением свт. Василия Великого

2. Управление Церковью. В. В. принял кафедру митрополии Кесарии Каппадокийской в тяжелое для Православия на Востоке время. Церковь мучительно изживала кризис, связанный с арианством и др. ересями (*Basil. Magn. Ep.* 226. 1; *idem. De jud.* // *PG.* 31. Col. 653). В течение всей оставшейся жизни святителю приходилось выдерживать нападения не только еретиков, гл. обр. новых

савеллиан (см. *Савеллий*) и новых ариан (*Basil. Magn. Hom. 24 // PG. 31. Col. 600*), но и некоторых влиятельных граждан города (*Basil. Magn. Ep. 57*). Поводом для разногласий служили богословские споры, личная зависть к его славе и канонические нестроения, вызванные изменением границ епархий по разделении Каппадокии (*Greg. Nazianz. Or. 43. 58. 2-7*). Церковь переживала тяжелые гонения со стороны гос. власти, поддержавшей арианство во 2-й пол. 60-х - 70-х гг. IV в. Христиане терпели изгнания, конфискацию имущества, разного рода принуждения, поставления на кафедры сторонников лжеучения, казни священнослужителей (в гавани г. Никомидия в 370 был сожжен корабль с 80 пресвитерами - *Bernardi. 1992. P. 222-223. Not. 1*), осквернение алтарей (*Greg. Nazianz. Or. 43. 46. 1-2*). Кесария находилась на пересечении главных дорог М. Азии, поэтому ее подчинение религ. политике императора было делом чрезвычайной важности для гос-ва. Свт. Григорий Богослов приводит краткую апологию веры В. В. перед имперским чиновником высшего ранга Домицием Модестом, префектом претория Востока (370-377), к-рому святитель внушил уважение своей твердостью и к к-рому позже он неоднократно обращался с различными

ходатайствами (*Basil. Magn.* Ер. 104, 110, 111, 279-281). На требование Модеста покориться императору В. В. отвечал: «...не могу поклониться твари, поскольку сам есть Божия тварь и имею повеление быть богом... ибо христианство определяется не достоинством лиц, а верой» (*Greg. Nazianz.* Or. 43. 48. 3-5; ср.: *Basil. Magn.* Ер. 79). Привычные средства принуждения - конфискация имущества, изгнание, пытки и смерть - оказывались в отношении святителя бездейственными, поскольку своим имуществом он считал волосяное рубище, служившее ему одеждой, и неск. книг (состав б-ки В. В. см.: *Gain.* Р. 348-353); не был связан никаким местом на земле; в случае пыток скончался бы при первом ударе, потому что «не имел и тела» (*Greg. Nazianz.* Or. 43. 49. 2-4). В. В. так характеризует христ. епископа: во всем остальном, будучи верен заповеди, он смиренен, но, когда речь идет о Боге, тогда, презирая все, он имеет в виду одного Бога (*Ibid.* 50. 2-3).

Определенное В. В. изгнание было отменено благодаря тому, что святитель облегчил болезнь сыну имп. Валента (*Greg. Nazianz.* Or. 43. 54; ср.: *Greg. Nyss.* Or. in Basil. 14; *Sozom.* Hist. eccl. VI 16; *Theodoret.* Hist. eccl. IV 19. 11-16). Император, удивленный твердостью В. В. в

исповедании веры, пораженный благолепием его богослужения на Рождество Христово 371 г., на к-ром присутствовал лично, проникся уважением к святителю (*Greg. Nazianz. Or. 43. 52*). В. В. многократно заступался перед властями за друзей (*Basil. Magn. Ep. 96, 281*), родственников (*Ep. 280*), странствующих (*Ep. 306*), рабов (*Ep. 72, 73*), за большие и малые города (*Ep. 76, 77*), Церкви (*Ep. 94*), клириков и монахов (*Ep. 86, 104, 284*) (об общественной деятельности В. В. см.: *Treucker*).



Крещение Василия Великого и Еввула. Клеймо иконы «Свт. Василий Великий с житием».

1674 г. Мастер Семен Спиридонов Холмогорец (ЯХМ)

В своем служении В. В. преследовал единственную цель - все обращать на пользу Церкви. С большой мудростью он сумел подчинить своей власти непокорных благодаря тому, что «все уступали его разуму, признавали

его добродетель недоступной и единственным своим спасением полагали пребывание с ним и в подчинении у него» (*Greg. Nazianz. Or. 43. 40. 3*). Влияние святителя распространилось на всю христ. ойкумену (*Ibid. 41. 2*), так что в конце жизни он с полным основанием мог сказать, что, кто избегает общения с ним, тот отторгает себя от всей Церкви (*Basil. Magn. Ep. 204. 7*). Однако планы святителя созвать представительный церковный Собор для окончательной победы над арианством и савеллианством (*Ep. 70, 92*) не были осуществлены при его жизни.

3. Разделение Каппадокии. Зимой 371/2 г. (*Gain. P. 306. Not. 78*) имп. Валент предпринял разделение пров. Каппадокия на 2 части - Каппадокию I (со столицей в Кесарии) и Каппадокию II (со столицей в г. Тиана). Это решение привело к утрате экономического и политического влияния Кесарии на значительной территории провинции, вслед. чего прекратились общественные собрания на главной городской площади, закрылись уч-ща. Знатные горожане, имевшие отношение к управлению городом, либо подверглись преследованиям, либо сами покинули Кесарию (*Basil. Magn. Ep. 74. 3*); город лишился управления (*Ep. 76*). Обращения В. В. к

высоким чиновникам с просьбой отговорить императора от принятого решения были тщетными (Ер. 74. 2; 75, 76). Вслед за адм. разделением произошло деление церковной юрисдикции - в Тиане возникла новая кафедра во главе с еп. Анфимом, к-рый начал претендовать на главенствующую роль в своей области и создавать препятствия для церковной деятельности В. В., последний придерживался старого порядка и не признавал деления епархии. Из-за этого между епископами произошел конфликт. Сторонники Анфима, подозревая В. В. в еретических взглядах, даже дерзнули напасть на святителя в предгорьях Тавра, когда он ехал к часовне св. Ореста, и отобрали у него мулов (*Greg. Nazianz. Or. 43. 58. 3-7; Basil. Magn. Ер. 97*). В. В. совершил неск. епископских хиротоний на новые кафедры для увеличения числа епископов, подчиненных возглавляемой им первенствующей кафедре (*Greg. Nazianz. Or. 43. 59. 1*). Незадолго до Пасхи 372 г. Григорий Богослов был поставлен на кафедру захоластного мест. Сасима, а брат В. В. Григорий - в городок Нисса, чем святитель подверг свои с ними отношения серьезному испытанию. Григорий Богослов очень остро переживал лишение его возможности

предаваться уединенной жизни (*Greg. Nazianz.* Or. 18. 37; *Giet.* 1941. Sasimes). Подобным же образом во епископа г. Икония был рукоположен (374) верный ученик В. В., двоюродный брат свт. Григория Богослова Амфилохий (*Basil. Magn.* Ep. 161; *Попов.* С. 29), способствовавший проведению церковной политики В. В. во вверенной ему обл. Ликаонии (*Basil. Magn.* Ep. 190, 200). Позднее, при имп. *Феодосии I Великом*, в 382 г., Каппадокия была объединена, но ненадолго (*Gain.* P. 309).

4. Поездка в М. Армению. Имп. Валент поручил В. В. уладить церковные дела в М. Армении и поставить там епископов (*Basil. Magn.* Ep. 99. 1, 4). Ситуация в этой провинции осложнялась плохими отношениями с гос. властью и неудобным географическим положением на окраине империи, в непосредственной близости от Персии. Святитель предпринял путешествие в М. Армению летом 373 г. (*Gain.* P. 394; *Rousseau.* P. 284). Причиной собственной заботы В. В. был Евстафий Севастийский, неоднозначность богословских взглядов к-рого требовала прояснения. В г. Никополе в результате двухдневных переговоров В. В. с Евстафием и другими было достигнуто устное согласие. Однако необходимо было добиться от Евстафия письменного исповедания, поскольку

в разговорах с др. лицами он утверждал, что никакого согласия между ним и В. В. достигнуто не было (*Basil. Magn.* Ер. 99. 2-3). В авг. 373 г., после 2-й встречи с Евстафием, В. В. удалось добиться от него подписи под заранее составленным исповеданием, представлявшим собой Никейский Символ веры с кратким изложением учения о Св. Духе (Ер. 125. 2-3; 244. 2). Окончательный разрыв с Евстафием произошел в 375 г. (Ер. 223), став поводом для обнародования трактата В. В. «О Св. Духе» (*Dörries.* 1956; *Gribomont.* 1967; 1975; ср.: *Pruche* // SC. N 17bis). В. В. отчасти удалось достичь успеха в своей миссии в М. Армении: он сумел примирить епископов, дал им свод канонических правил (τύποις) и водворил в Сатале оклеветанного еп. Кирилла (Ер. 99. 4; ср.: Ер. 102). Однако позже, в обход В. В., при участии Анфима, еп. Тианского, было совершено рукоположение еп. Фавста, в результате чего «Армения наводнилась расколами» (Ер. 120). В дальнейшем святитель влиял на ход событий посредством писем (Ер. 227-230).

5. Антиохийский раскол, отношения с Западом. В начале своего архиерейского служения В. В. полагал, что единственная возможность к упрочению Православия на Востоке -

единомыслие с Западом (τὴν παρὰ τῶν διυτικῶν ἐπισκόπων σύμπνοiαν), средство к достижению которого он видел в преодолении вероучительных разногласий в Антиохии (см. в статьях [Антиохийская Православная Церковь](#), [Антиохийские Соборы](#)) (*Basil. Magn.* Ep. 66. 1-2; ср.: Ep. 258. 3; *Cavallera*. 1905). Поставленный на Антиохийскую кафедру в 360 г. св. еп. [Мелетий](#) был представителем новой формации правосл. богословов («новоникейцев» - см.: *Болотов*. Т. 4. С. 91; *Спасский*. 1914. С. 488), вскоре вобравшей в себя большинство правосл. епископов Востока. Его поддерживал В. В. (*Basil. Magn.* Ep. 67), тогда как еп. [Павлин](#) (неканонично рукоположенный в 362), сторонник «старших никейцев», пользовался поддержкой Рима и свт. Афанасия Великого, еп. Александрийского. В. В. взялся за дело объединения «старо-» и «новоникейцев» (*Болотов*. Т. 4. С. 100-104; *Спасский*. 1914. С. 533-561). Тщетно попытавшись заручиться поддержкой свт. Афанасия (*Basil. Magn.* Ep. 66, 67, 69), он сам обратился (371) к папе [Дамасу I](#) (Ep. 70; *Amand de Mendieta*. 1963). Стремлением В. В. было установление общения Запада со сторонниками Мелетия в целях проведения представительного церковного Собора и создания платформы для

окончательной победы Православия над арианством. Реакция Рима была достаточно сдержанной (*Basil. Magn.* Ер. 90), тем не менее святитель продолжил борьбу, составив послание, подписанное мн. вост. епископами и направленное к епископам Запада (Ер. 92). Зап. епископы неучтиво вернули письмо, приложив к нему свой текст, к-рый требовалось подписать (Ер. 138. 2). Все-таки дело сдвинулось, и в 376 г. В. В. свидетельствует о любви и расположении Запада (Ер. 253); он просит зап. епископов осудить основные еретические движения и главных ересиархов - Евстафия Севастийского, Аполлинария Лаодикийского и Павлина Антиохийского (Ер. 263). Позже Рим снял обвинения с Мелетия (377), а через 9 месяцев после смерти В. В. в Антиохии состоялся Собор (*Greg. Nyss. De vita Mascr.* 15), закрепивший успех политики святителя и ставший подготовительным этапом для Вселенского II Собора (381).



Постановление василия Великого во пресвитера. Постановление Василия Великого во архиерея. Роспись диаконника Благовещенского собора Московского Кремля. Сер. XVI в.

6. Общественное служение. По примеру своих родителей В. В. уделял большое внимание заботе о больных, путешествующих, а также нищих, обеспечивая их работой (*Basil. Magn. Ep. 94*). На собственные средства и на пожертвования (напр., обширное землевладение, пожалованное В. В. имп. Валентом, - *Theodoret. Hist. eccl. IV 16; Fox. P. 151-152. Not. 87*; пожертвование Кесария, брата свт. Григория Богослова, - *Basil. Magn. Ep. 32. 1*) он основал и поддерживал богоугодное заведение, получившее название «Василиада» и действовавшее по крайней мере до VI в. Оно включало больницу, возможно, также лепрозорий (*Greg. Nazianz. Or. 43. 63; Gain. P. 279-280. Not. 36*) и странноприимный дом (*Sozom. Hist. eccl. VI 34*; ср.: *Basil. Magn. Ep. 176; 150. 3*, где речь идет о богадельне, находившейся при въезде в Кесарию). В благотворительности В. В. имел предшественником Евстафия Севастийского

(*Eriph.* Adv. Naer. 75. 1), приславшего ему для обустройства богадельни 2 помощников (*Basil. Magn.* Ер. 119), но в организации и масштабе своего предприятия В. В. превзошел Евстафия. Подобные заведения получили широкое распространение в окрестных и отдаленных местностях (Ер. 142, 143).

7. Облик святителя. В. В. напоминал великих святых древности (*Greg. Nazianz.* Or. 43. 70-76). Свт. Григорий Богослов говорит о бледности его лица, о бороде, к-рую носили либо философы, либо монахи (*Bernardi.* 1992. Р. 294-295. Not. 2), о необычной походке, о замедленной манере речи. Одежда, устройство кровати, пища - все носило у В. В. случайный характер. Эти особенности давали недоброжелателям повод для кривотолков об угрюмости его нрава (*Greg. Nazianz.* Or. 43. 77. 1), гордости и надменности. В ответ на обвинения свт. Григорий Богослов отмечает в В. В. твердость характера, постоянство, мужество и в то же время осмотрительность, силу ума, дар учительства, указывает на его умение быть приятным собеседником, выговаривать, не задевая самолюбия (*Ibid.* 64-65. 1). В. В. не был связан браком, был нестяжателен, «бесплотен и почти бескровен» (*Greg. Nazianz.* Or. 18. 35). Болезнь, сопровождавшая его всю жизнь, росла вместе с

ним и воспитывала его (*Basil. Magn.* Ep. 203. 1), часто служа к духовной пользе (*Basil. Magn.* Нех. 2. 5). О своем здоровом состоянии он говорил как о более тяжелом, чем у самых безнадежных больных, так что болезнь стала для него чем-то естественным (Ep. 136. 1). Анализ писем В. В. показывает, что он страдал хронической болезнью кишечника (возможно, болезнью Крона - *Drecoll.* 1997; ср.: *Courtonne* // *St. Basile. Lettres.* Vol. 3. P. 76. Not. 1 - болезнью печени). В возрасте 40 лет В. В. называет себя стариком, цепенеющим от времени, телесной немощи и перенесенных страданий (Ep. 260. 2; ср.: Ep. 9. 3; 176; 278; свидетельства о состоянии здоровья святителя содержат его письма к сщмч. Евсевию Самосатскому). В кон. 373 г. святитель, казалось, находился «у врат смерти» (Ep. 141. 1; ср.: Ep. 161).

Кончина

Перед самой смертью В. В. нашел в себе достаточно сил, чтобы произнести прощальное слово и рукоположить самых близких учеников (*Greg. Nazianz.* Or. 43. 78. 2; ср.: *Ibid.* 79. 2). Последними словами святителя были: «В руце Твои предаю дух мой» (Пс 30. 6). Согласно свт. Григорию Нисскому, В. В. умер на 9-м году епископского служения (*Greg. Nyss.* De vita

Macr. 14). Общепринятая дата смерти В. В.- 1 янв. 379 г. (*Tillemont. T. 9. P. 278*). Датировка напрямую зависит от точного времени возвращения из ссылки на свои кафедры епископов, изгнанных имп. Валентом, и времени проведения Собора в Антиохии (*Greg. Nyss. De vita Macr. 15*). Пуше предлагает считать датой кончины святителя 378 г. (*Pouchet. 1992*). Мараваль полагает, что В. В. умер ок. авг. 377 г. (*Maraval. 1988; 1990. P. 18-20*),- такая датировка существенно сдвигает др. даты жизни святителя: принятие епископства вместо 370 на 369 г., время написания ряда последних писем, произнесение проповедей на Шестоднев с 378 на 374 г. (*Rousseau. P. 360-363*). Свт. Григорий Богослов свидетельствует, что при погребении была давка, в к-рой погибло неск. человек (*Greg. Nazianz. Or. 43. 80. 4*).

Сочинения

Догматические

Из всего корпуса сочинений В. В. можно выделить 2 трактата, преимущественно посвященные изложению его догматических взглядов,- «Против Евномия» (Ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου, *Adversus Eunomium*) и «О Святом Духе» (Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, *De Spiritu Sancto*).

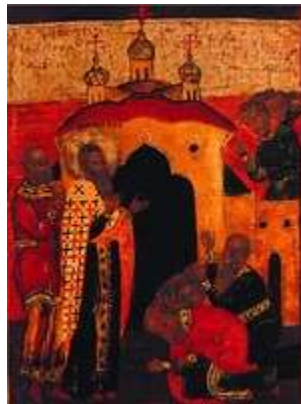
Трактат «Против Евномия» был написан ок. 364 г. в Евсиное (местечке на Черноморском побережье Еленопонта - *Fedwick*. 1981. Р. 10) в большой спешке как подготовительный материал для Собора в Лампсаке (Геллеспонт, осень 364) и, возможно, дописывался после (между 360 и 366 - *Sesboüé*. 1982. Р. 43-45). Поводом к его написанию послужило сочинение Евномия, известное как «Апология» (Εὐνομίου ἀπολογητικός // SC. 1983. № 305. Р. 234-299; *Vaggione*. Р. 34-75), написанное ок. 359-360 гг. (*Ibid*. Р. 5-9). Вероятно, «Апология» является письменным вариантом защитительной речи, к-рую Евномий успешно держал на К-польском Соборе в янв. 360 г., защищая своего учителя *Аэтия* от обвинений в исповедании крайне арианского учения *аномеев* (*Sesboüé* // SC. N 299. Р. 23). Подлинность первых 2 книг «Против Евномия» никогда не ставилась под сомнение. Пометки на нек-рых визант. рукописях вызывают вопросы об авторстве 3-й кн. (*Hayes*. Р. 27). Однако связь с первыми двумя не оставляет почвы для сомнений, но близость к содержанию и аргументации трактата «О Святом Духе» дает основания предполагать более позднее время написания этой книги (*Sesboüé* // SC. N 299. Р. 59-61).

Автором приписываемых В. В. 4-й и 5-й книг «Против Евномия» (*Phot. Bibl.* 230) в наст. время считается Дидим Слепец. На их лексические отличия от первых 3 книг трактата указал еще в нач. XVIII в. издатель всего сочинения Гарнье (*PG.* 29. Р. ССХХХIII). В кон. XIX в. И. Дрезеке приписывал эти книги Аполлинарию Лаодикийскому (*Dräseke.* 1892. S. 122-138), о к-ром известно, что он также писал против Евномия (*Philostorgius.* Hist. eccl. VIII 12). А. Спасский, указав на принципиальные отличия этих книг от первых 3 по задачам, стилю и отдельным мнениям, предположил, что они первоначально носили название «Опровержение Евномия» (Ἀντιρρητικὸς κατὰ Εὐνομίου) и были составлены Дидимом Слепцом. Поводом для дополнения первых 3 книг мог послужить их незаконченный характер, к-рый отмечал еще сам В. В. (Спасский. 1895. С. 339-373; 1914. С. 519-526). Эта атрибуция ныне разделяется большинством ученых (*Hayes; Sesboüé* // SC. N 299. Р. 61-64). Однако предпринимаются попытки приписать эти книги В. В. на основании свидетельств таких древних авторов и знатоков его наследия, как Тимофей II Элур (V в.) и Севир Антиохийский (VI в.) (*Smets, Van Esbroeck* // SC. N 160. Р. 119-120). Авторство

примыкающего к 5-й кн. «Против Евномия» трактата «О духе» (Inc.: 'Ενθυμείσθω μὲν πᾶσα ψυχὴ, De spiritu) спорно, тогда как нек-рые исследователи приписывают его В. В. (*Henry*. P. 185-196; *Dehnhard*). Существует предположение, что этот трактат принадлежит автору 4-й и 5-й книг «Против Евномия» (*Garnier*. PG. T. 29. P. LXXIV, LXXV, CCXL-CCXLI; *Спасский*. 1895. С. 343; 1914. С. 519-525) или кому-то из окружения В. В., может быть прп. Макрине (*Gribomont*. 1981. P. 39-40). По содержанию фрагмент представляет собой компиляцию из сочинений Плотина, сделанную христ. автором.

В трактате «Против Евномия» В. В. опровергает тезис своего оппонента о том, что нерожденность является сущностью Бога (в изложении В. В., ὅπερ ἐστὶν ὁ Θεὸς ἀγεννησία ἐστὶ, Бог есть нерожденность - Adv. Eunom. I 5), как незаконную субстантивацию признака, поскольку следствие не тождественно своей причине (τὸ ἀκολουθοῦν ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν οὗ ἐστὶν ἐπακολουθήμα - Ibid. I 6). Логика опровержения арианской системы приводит В. В. к неизбежности обоснования феномена богословствования, в основе к-рого лежит способность человека к формированию рациональных представлений о сущем (ἐπίνοια -

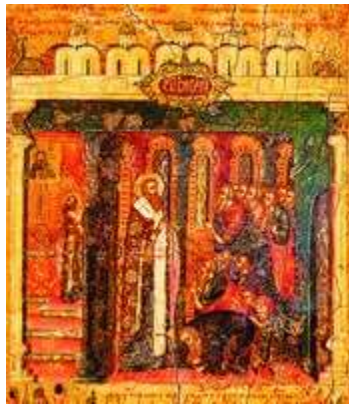
Ibid. I 6). При этом познание не только Божественной сущности, но и сущности сотворенного мира носит ограниченный характер (Ibid. I 12-14), человеку доступно знание лишь о существовании Бога, но не определение Его природы или существа (τὸ εἶναι τὸν Θεὸν, οὐ τὸ τί εἶναι - Ibid. I 12; ср.: I 14), однако Евномий, отождествляя свойство нерожденности с сущностью Бога, постулирует познаваемость ее человеком. В. В. также показывает, что различие собственных признаков Отца и Сына не является основанием к заключению об Их субстанциальном различии.



Народ просит у свт. Василия защиты от царя Валента, отдавшего правосл. храм арианам.
 Клеймо иконы «Свт. Василий Великий с житием» из Покровской ц.
 Крестовоздвиженского мон-ря
 Сольвычегодска. Нач. XVII в. (СИХМ)

1-е печатное издание трактата «Против Евномия» было осуществлено в Венеции в 1535 г. О его рукописных источниках ничего не известно (*Durand*. 1982. Р. 133). Издания 1551 (Базель) и 1570 (Женева) гг. по своим научным принципам воспроизводят 1-е. Большое количество рукописей учитывает издание 1618 г. (Париж). Подготовленный Гарнье текст трактата для 1-го тома сочинений В. В. (1721) учитывает рукописи всех основных редакций. Лучшее совр. издание трактата осуществлено в сер. «Христианские источники» (SC. N 299, 305). Трактат «О Святом Духе» известен также под др. названием - «О троическом богословии» (Περὶ θεολογίας τῆς ἁγίας τριάδος). Эразм Роттердамский сомневался в подлинности 2-й части этого сочинения, поскольку ее стиль не соответствует легкости и риторической отточенности произведений В. В. Кроме того, автор проявляет интерес к сочинениям языческих философов, тогда как В. В., как правило, отзывается о них весьма критично. Однако древнейшие (V-VI вв.) рукописи, а также прямые и косвенные свидетельства древних авторов (напр.: *Ioan. Damasc. De imag.* // PG. 94. Col. 1361) говорят в пользу авторства В. В.

Формальным поводом для написания трактата «О Святом Духе» послужило недоумение участников празднования памяти мч. Евпсихия (совр. пам. мученика II в.- 7 сент., IV в., пострадавшего при имп. Юлиане,- 9 апр.; В. В. в письмах указывает 5 и 7 сент. как даты памяти мученика IV в.- Ер. 100, 142, 176, 252, 282; *Rousseau*. Р. 182-183) в Кесарии в 374 г. (*Pruche* // SC. N 17bis. Р. 41-52) по поводу употребленных В. В. в молитве формул «с Сыном и Святым Духом» (νῦν μὲν μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ) и «через Сына во Святом Духе» (νῦν δὲ διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι - De Spirit. Sanct. 1. 3). Ответом на просьбу ученика В. В. Амфилохия, буд. свт. Иконийского, разъяснить эти выражения и послужил трактат «О Святом Духе». Однако прикровенным мотивом указывается разрыв В. В. с Евстафием Севастийским. 18 из 30 глав трактата (10-27) содержат внутреннюю полемику против Евстафия и его последователей. Трактат был написан в течение года (кон. 374 - кон. 375 - Ер. 231. 32), но стал доступен адресату только в кон. 376 или в нач. 377 г. (*Pruche* // SC. N 17bis. Р. 52-57). Неровность стиля объясняется перерывами в написании, связанными с частыми болезнями В. В. и его поездками.

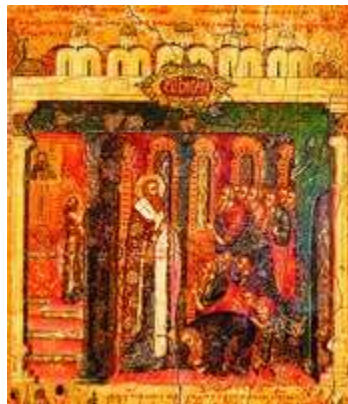


Свт. Василий Великий перед народом в церкви. клеймо иконы «Свт. Василий Великий с житием». 1674 г. Мастер Семен Спиридонов Холмогорец (ЯХМ)

Композиционно трактат «О Святом Духе» делится на 3 неравные части. 9-я гл. целиком посвящена Св. Духу и стоит особняком в общей последовательности изложения. Возможно, она была написана прежде основного текста (*Gribomont*. 1984. Т. 2. Р. 498). 1-я часть (гл. 1-8) носит заостренно полемический характер. Основной оппонент автора здесь - арианин крайнего толка, в образе к-рого легко угадывается Евномий. 2-я часть трактата (гл. 10-27) представляет собой живой спор с воображаемым противником, под к-рым подразумевается Евстафий Севастийский (*Dörries*. 1956; *Gribomont*. 1984. Т. 2. Р. 481-501). 3-я часть (гл. 28-30) построена в виде

наставительной беседы автора с любимым учеником.

Из соображений икономии В. В. избегает применения по отношению к Св. Духу понятия «единосущный» (ὁμοούσιον), предпочитая «равночестный» (ὁμότιμον), и открыто не называет Св. Духа Богом, чтобы не отпугнуть колеблющихся. Трактат во мн. отношениях развивает мысли свт. Афанасия Великого, выраженные в его Посланиях к Серапиону (*Pruche* // SC. N 17bis. P. 212-219). В особенности это касается идеи единоначалия в Св. Троице. Здесь также специально рассматривается вопрос об источниках христ. вероучения.



Свт. Василий Великий перед народом в церкви. клеймо иконы «Свт. Василий Великий с житием». 1674 г. Мастер Семен Спиридонов Холмогорец (ЯХМ)

Лучшим для своего времени было бенедиктинское издание трактата, подготовленное Гарнье и осуществленное Мараном в 3-м томе собрания сочинений В. В. (Париж, 1730). Издание Ч. Джонстона (Оксфорд, 1892) учитывает ряд неизвестных прежде рукописей. Б. Прюш подготовил сначала франц. перевод (1947), а затем греческо-франц. издание в SC. N 17bis (*Pruche*).

Экзегетические

Принадлежность сб. «Филокалия» (Ὁριγένοῦς φιλοκαλία, Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis) В. В. и свт. Григорию Богослову, на которой настаивают древние историки (*Socr. Schol. Hist. eccl. IV 26; Sozom. Hist. eccl. VI 17*), вызывает сомнения. Одни исследователи склоняются к авторству каппадокийцев (*Gribomont. 1963. P. 282-285*); др. признают авторство только за В. В. (*Junod. 1972*); третьи предпочитают воздержаться от определенного решения, называя составителей сборника «филокалистами» (*Harl. P. 43-157*). Кроме того, высказываются гипотезы о палестинском происхождении сборника, возможно имевшего отношение к кругу Евсевия Кесарийского, Памфила (*Junod. 1988*). Единственным прямым свидетельством в пользу авторства В. В. и свт. Григория Богослова является 115-е письмо

последнего, к к-рому он прилагает список антологии в качестве памятного дара от него и В. В. (ἵνα δέ τι καὶ ὑπόμνημα παρ' ἡμῶν ἔχῃς, τὸ δ' αὐτὸ καὶ τοῦ ἁγίου Βασιλείου - Ер. 115. 3). Время составления антологии также вызывает разногласия. Предполагается, что она могла появиться ок. 360 г. (*Gribomont*. 1963) или между 364 и 378 гг. (*Junod*. 1972).

По содержанию «Филокалия» является собранием выдержек из сочинений Оригена, состоящим из 27 глав, к-рые образуют 3 законченные части, посвященные: методам интерпретации Свящ. Писания (гл. 1-14); понятиям о христ. знании, основанном на вере (гл. 15-19); проблеме свободы воли (гл. 20-27). Фрагменты заимствованы гл. обр. из сочинений Оригена «О началах», «Против Цельса», новозаветных толкований и др.



Исцеление царевича. Клеймо иконы «Свт.

Василий Великий с житием». 1674 г. Мастер Семен спиридонов Холмогорец (ЯХМ)

Из 18 бесед В. В., посвященных толкованию псалмов, подлинными признаются 15. Это беседы на псалмы 1, 7, 14 (2 беседы), 28 (на 1-ю часть псалма), 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114, 115 (*Gribomont*. 1981. Р. 28). Авторство бесед на псалмы 37 и 132, а также на 2-ю часть 28-го псалма ставится под сомнение (*Ibidem*). Беседы на псалмы не связаны в единое целое, но каждая из них представляет собой самостоятельное произведение. Для них характерны аллегорический способ толкования и особый наставительный тон обращения автора к слушателям. В целом их отличает влияние толкований на псалмы Евсевия Кесарийского (*Quasten*. Р. 218). Датировка бесед на псалмы связана со значительными трудностями, к-рые усугубляются тем, что рукописная традиция располагает их в порядке следования соответствующих псалмов в библейском каноне, не учитывая хронологической последовательности их создания. Попытки связать отдельные беседы с известными событиями жизни В. В. и тем самым дать предположительную датировку

малоубедительны (*Gribomont*. 1981. Р. 28-30). В целом принято считать, что беседа на псалом 7 и две беседы на псалом 14 были написаны В. В. до принятия епископского сана (370), а остальные - до 372 г. (*Bernardi*. 1968). Однако тематическая близость беседы на 1-ю часть 28-го псалма и бесед на псалмы 32 и 33 к трактату «О Святом Духе» позволяет отнести их к периоду 373-375 гг. Важным основанием для датировки этих произведений было бы решение вопроса о датировке «Шестоднева», в к-ром В. В. критически отзывается о применении исключительно аллегорического способа толкования Свящ. Писания (Нех. 3. 9; 9. 1), тогда как в беседах на псалмы широко его использует (*Gribomont*. 1963. Р. 286-287, 292). Набор основных тем бесед на псалмы выглядит следующим образом: о богопознании, о человеке, об ангелах (Ном. in Ps. 32, 33); об отношении веры и знания (Ном. in Ps. 115); эсхатология (Ном. in Ps. 7, 45, 48 и 114); антропология (Ном. in Ps. 14a); учение о добродетелях (Ном. in Ps. 29); вопросы христ. нравственности (Ном. in Ps. 44); о терпении (Ном. in Ps. 61); вопросы социальной справедливости (Ном. in Ps. 6, 14b); гомилия на псалом 59 носит автобиографический характер.

Лат. перевод бесед В. В. на псалмы 1 и 59 был выполнен Руфином Аквилейским (IV-V вв.) (PG. 31. Col. 1723-1733, 1790-1794).

«Беседы на Шестоднев» (Ὁμιλίαι θ' εἰς τὴν ἑξαήμερον, *Homiliae in hexaemeron*), по мнению Ж. Бернарди, были произнесены в последнюю неделю Великого поста в последний год жизни В. В. (12-16 марта 378 - *Bernardi*. 1968. Р. 47). Более приблизительной датировки (после 376) придерживается Грибомон (*Gribomont*. 1981. Р. 30-31). Жие относит время произнесения гомилий к позднему периоду творчества В. В. (*Giet*. 1968. Р. 6-7).

Поскольку аудитория В. В. состояла в основном из простых, не имеющих образования людей (*Greg. Nyss. Apol. In Hex. // PG. 44. Col. 65*), его основной задачей было не естественно-научное объяснение библейской истории, но сообщение слушателям представления о Творце на основании наблюдения видимого мира как результата Его творческой деятельности.

План «Шестоднева» соответствует плану 1-й гл. кн. Бытие: 1-я гомилия повествует о сотворении неба и земли, 2-я - о сотворении света (первый день творения), 3-я - о тверди, 4-я - о собрании вод (второй день), 5-я - о сотворении растений (третий день), 6-я - о небесных светилах (четвертый день), 7-я - о

сотворении пресмыкающихся (пятый день), 8-я - о птицах, 9-я - о наземных животных, а также вкратце о сотворении человека (шестой день). Евстафий Африканец между 401 и 415 гг. осуществил вольный перевод «Шестоднева» на лат. язык (*Amand de Mendieta, Rudberg. 1958*), к-рым, в частности, пользовался блж. [Августин](#) при написании работы «О книге Бытие». Гомилии были широко известны в ср. века как в зап. христианстве, так и в вост. Рукописная традиция подробно изучена (*Amand de Mendieta, Rudberg*). «Шестоднев» составляет один из 4 рукописных корпусов сочинений В. В. (*Rudberg. 1981. P. 50-52*). Основным изданием греч. текста принято считать 1-й том бенедиктинского издания (1721). Результатом многолетних исследований стало новое критическое издание греч. текста, основанное на всех известных источниках (В., 1997). По вопросу об авторстве бесед «О сотворении человека» (Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς α', β'; *Homiliae de creatione hominis*), к-рые в одних рукописях атрибутируются В. В., в др.- свт. Григорию Нисскому, существуют разные мнения. В пользу авторства В. В. высказывались А. Сметс и М. ван [Эсбрук](#) (*Smets, Van Esbroeck // SC. N 160. P. 17*), по их мнению, гомилии составлены В. В.

и являются поздним дополнением к «Шестодневу». Хёрнер (*Hörner*. 1972), издавший эти гомилии в корпусе творений свт. Григория Нисского, полагает, что это сочинение основано на материалах, оставшихся по смерти В. В. Несмотря на попытки обосновать подлинность толкований на Книгу пророка Исаии (*Enarratio in prophetam Isaiam*), исходя из предположения о том, что они представляют собой черновой материал для проповедей на Книгу пророка Исаии (*Humbertclaude*. P. 4-27), по мнению большинства исследователей, они не принадлежат В. В., поскольку их стиль и идеи ему не свойственны (*Garnier*. 1721 - PG. T. 29. P. CCXVI-CCXX; *Rudberg*. 1981. P. 51).

Последнее греческо-итал. издание «Толкований на пророка Исаию» (Part. 1-2. Torino, 1939) воспроизводит греч. текст бенедиктинского издания (1721-1730).

Беседы

Кроме уже упомянутых в наст. время известно еще 28 подлинных бесед В. В. Это 2 беседы «О посте» (Περὶ νηστείας α', β'; De jejuniis 1, 2), беседа 3, «На слова «внемли себе» (Втор 15. 9)» (Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ λόγος; In illud: attende tibi ipsi), беседа 4, «О благодарении» (Περὶ εὐχαριστίας; De gratiarum actione), беседа 5, «На память св. мц. Иулитты» (Εἰς τὴν μάρτυρα

Ἰουλίτταν; In martyrem Iulittam), беседа 6, «На слова «сломаю житницы мои и построю большие» (Лк 12. 18)» (Εἰς τὸ «καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας οἰκοδομήσω» καὶ περὶ πλεονεξίας; In illud: «Destruam horrea mea» itemque de avaritia), беседа 7, «К обогатящимся» (Πρὸς τοὺς πλουτοῦντας; In divites), беседа 8, «Во время голода и засухи» (Ὁμίλια ῥηθεῖσα ἐν λιμῷ καὶ αὐχμῷ; Homilia dicta tempore famis et siccitatis), беседа 9, «О том, что Бог не виновник зла» (Ἀδελφoυς Oтi οὐκ ἔστιν αἴτιος κακῶν ὁ Θεός; Quod deus non est auctor malorum), беседа 10, «На гневливых» (Κατὰ ὀργιζομένων; Adversus eos qui irascuntur), беседа 11, «О зависти» (Περὶ φθόνου; De invidia), беседа 12, «На начало книги Притчей (1. 1-5)» (Εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν Παροιμιῶν; In principium Proverbiorum), беседа 13, «Побудительная к принятию св. Крещения» (Προτρεπτικὴ εἰς τὸ ἅγιον Βάπτισμα; Exhortatoria ad sanctum baptismum), беседа 14, «На упивающихся» (Κατὰ μεθυόντων; In ebriosos), беседа 15, «О вере» (Περὶ πίστεως; De fide), беседа 16, «На слова «В начале было Слово» (Ин 1. 1)» (Εἰς τὸ «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος»; In illud: «In principium erat Verbum»), беседа 18, «В день св. мч. Гордия» (Εἰς Γόρδιον τὸν μάρτυρα; In Gordium martyrem), беседа 19, «На святых 40 мучеников» (Εἰς τοὺς ἁγίους τεσσαράκοντα

μάρτυρας; In sanctos quadraginta martyres),
 беседа 20, «О смиренномудрии» (Περὶ
 ταπεινοφροσύνης; De humilitate), беседа 21, «О
 том, что не должно прилепляться к
 житейскому» (Περὶ τοῦ μὴ προσηλῶσθαι τοῖς
 βιωτικοῖς καὶ περὶ τοῦ γενομένου ἐμπρησμοῦ ἔξωθεν
 τῆς ἐκκλησίας; Quod rebus mundanis
 adhaerendum non sit, et de incendio extra
 Ecclesiam facto), беседа 22, «К юношам, о том
 как пользоваться языческими сочинениями»
 (Πρὸς τοὺς νεοὺς ὅπως ἂν ἐξ Ἀληνικῶν ὠφέλοιτο
 λόγων; Ad adolescentes, quomodo possint ex
 gentilium libris fructum capere), беседа 23, «На
 св. мч. Маманта» (Εἰς τὸν ἅγιον μάρτυρα Μάμαντα;
 In sanctum martyrem Mamantam), беседа 24,
 «Против савеллиан, Ария и аномеев» (Κατὰ
 Σαβελλιανῶν καὶ Ἀρείου καὶ τῶν Ἀνομοίων; Contra
 Sabellianos, et Arium, et Anomoeos), беседа 26,
 «Произнесенная в Лакизах» (Ὁμιλία ῥηθεῖσα ἐν
 Λακίζοις; Homilia dicta in Lacisis), беседа 27, «На
 святое Рождество Христово» (Ὁμιλία εἰς τὴν ἁγίαν
 τοῦ Χριστοῦ γέννησιν; In sanctam Christi
 Generationem), беседа 29, «Против обвиняющих
 нас, будто бы мы говорим, что богов три» (Πρὸς
 τοὺς συκοφαντοῦντας ἡμᾶς ὅτι τρεῖς θεοὺς λέγομεν;
 Homilia adversus eos qui per calumniam dicunt
 dici a nobis deos tres) и 2 беседы «О Крещении»
 (Περὶ βαπτίσματος α', β', De baptismo 1, 2).

Неподлинными признаются 13 бесед, приписываемые В. В.: 17, «На память св. мч. Варлаама» (Εἰς Варλαὰμ τὸν μάρτυρα; In Barlaam martyrem - приписывается свт. Иоанну Златоусту); беседа 25, «О Святом Духе» (Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος; De Spiritu Sancto); беседа 28, «О покаянии» (Περὶ μετανοίας; De paenitentia - принадлежит Евсевию, еп. Эмесскому); беседа 30, «О свободе волеизъявления» (De libero arbitrio, также входит в корпус сочинений прп. Макария Великого: Масар. Aeg. Hom. 25); беседа 31, «На слова «не давай сна глазам твоим» (Притч 6. 4)» (Εἰς τὸ «μὴ δῶς ὕπνον σοῖς ὀφθαλμοῖς»; In illud: «Ne dederis somnum oculis tuis»); беседа 34, «О милости и суде» (Περὶ ἐλέους καὶ κρίσεως; De misericordia et iudicio); беседа 35, «Утешение больному» (Παραμυθικὴ ἀσθενοῦντι; Consolatoria ad aegrotum); беседа «О водах и о святом крещении» (Εἰς τὰ ὕδατα καὶ εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα; In aquas et in sanctum baptismum); беседа «О рае» (Περὶ παραδείσου; De paradiso); беседа «О воплощении Господа» (Περὶ ἐνανθρωπήσεως Κυρίου; De incarnatione Domini); 3-я беседа, «О посте» (Περὶ νηστείας γ'; De jejuniis); беседа «О девственности» (Περὶ παρθενίας; De virginitate) и сохранившаяся только в копт. переводе беседа «О последнем суде и о храме Соломона» (De iudicio extremo et de templo

Salomonis). На сегодняшний день эта часть творений В. В. является наименее изученной. Большую исследовательскую работу провел бенедиктинский мон. Э. Руийар, не успевший, однако, довести ее до публикации в сер.

«Христианские источники» в 4 томах, а также С. Рудберг, подробно изучивший рукописную традицию (*Rudberg*. 1953).

Датировка бесед представляет неразрешимые трудности, тем не менее нек-рые временные рамки были заданы Бернардн (*Bernardi*. 1968).

В частности, установлено, что беседы 6-9 возникли в связи с голодом 369 г. и потому могут относиться к 368-369 гг. Беседы 15 и 16, вероятно, были произнесены 5 или 7 сент., возможно, именно они дали повод для обвинений их автора в неправом почитании Св. Духа (Ер. 71; De Spirit. Sanct. 1).



Свт. Василий Великий. Мозаика из Палатинской капеллы. 1146-1151 гг. Сицилия

По содержанию беседы разделяются на неск. групп: 1) догматические (Hom. 9, 12, 15, 26, 29); 2) экзегетические (Hom. 3, 4, 6); 3) нравственные (De creat. 1, 2; Hom. 1, 2, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 20, 21); 4) воспитательные (Hom. 22); 5) на праздники (Hom. 5, 18, 19, 23, 27); 6) на церковные таинства (De bap. I, II); 7) неисследованные (CPG. 2935-2937, 2939-2954; *Rudberg*. 1953. P. 115-120). Существует компиляция X в., составленная из бесед В. В. прп. Симеоном Метафрастом (PG. 32. Col. 1116-1381; *Rudberg*. 1964).

Догматические. Беседа 9, «О том, что Бог не виновник зла», произнесена в связи с голодом 369 г. и представляет собой яркий пример христ. теодицеи. Ее основные идеи: причина мирового зла заключена в свободе человека (τὸ αὐτεξούσιον - PG. 31. Col. 332); зло не имеет самостоятельного существования (μήτε ἰδίαν ὑπόστασιν τοῦ κακοῦ εἶναι φαντάζου - Ibid. Col. 341). Беседа 12, «На начало книги Притчей» - одна из первых проповедей, произнесенных В. В. Она относится к тому времени, когда Евсевий, еп. Кесарии Каппадокийской, только что рукоположил В. В. во пресвитера (362). Здесь заметно влияние Оригена (*Gribomont*. 1981. P. 27). Основная идея этой беседы - Премудрость (Притч 8. 22) как начало

Божественного Откровения (PG. 31. Col. 392), в связи с чем также упоминается о логосах мироздания (Ibidem). Тема беседы 15 (Hom. 15; об источниках см.: *Dörries*. 1956. S. 97-100), - условия и природа богопознания. Беседа 24, «Против савеллиан, Ария и аномеев», позднее сочинение В. В., созданное, возможно, в 377 г. (*Dörries*. 1956. S. 94-97), - содержит характеристику главных типов христологических ересей: савеллиан и аномеев, а также учения о Св. Духе (PG. 31. Col. 609, 617). Беседа 26, произнесенная в Лакизах, посвящена рассуждениям о единстве человеческой природы (PG. 31. Col. 1441), положении человека в мире и истории грехопадения (Ibid. Col. 1453-1456). Беседа 29, «Против обвиняющих нас, будто бы мы говорим, что богов три» (в сир. рукописях обозначается как «Второе слово о вере»), представляет собой ответ В. В. на выдвигаемые против него обвинения в тритеизме.



Свт. Василий Великий. Икона. XVI в. Греция

Экзегетические. В беседе 3, «На слова «внемли себе» (Втор 15. 9)», В. В., основываясь на этом библейском изречении, развивает темы совершенствования, познания Бога и спасения. Эта гомилия по смыслу непосредственно примыкает к «Шестодневу». Бернардни относит ее к раннему периоду творчества В. В. (*Bernardi*. 1968. Р. 67), тогда как Грибомон считает, что она была написана В. В. в конце жизни (*Gribomont*. 1981. Р. 31). Беседа 4, «О благодарении», представляет собой толкование на слова 1 Фес 5. 16, 18 о христ. радости. Главная тема беседы 6, «На слова «сломаю житницы мои и построю большие» (Лк 12. 18)», - христ. понимание социальной справедливости. Нравственные. 2 беседы «О посте» были произнесены перед началом поста. Их тема - пост как равноангельское состояние, свойственное людям еще в раю. Беседа 7, «К обогащающимся», посвящена проблеме земного богатства, к-рое должно служить целям спасения. Беседа 8, «Во время голода и засухи», произнесена в связи с голодом 369 г. Она посвящена взаимоотношениям в христ. обществе. В беседе 10, «На гневливых», В. В.

рассуждает о том, что все способности человеческой души (в соответствии с античным различением разумной и страстной части души) хороши или плохи в зависимости от того, как ими пользуется их обладатель. В беседе 11, «О зависти», В. В. рассматривает этот порок как корень всех человеческих страстей. Беседа 13, «Побудительная к принятию св. Крещения», содержит призыв к скорейшему принятию Крещения, поскольку без Крещения познание Бога невозможно. Беседа 14, «На упивающихся», осуждает обычай разгульного празднования Пасхи. Беседа 20, «О смиренномудрии», определяет эту добродетель как сознание ничтожности своих заслуг и величия Божией благодати. В беседе 21, «О том, что не должно прилепляться к житейскому», В. В. раскрывает преходящий характер земных удовольствий, подчеркивая, что единственное достояние человека - душа, единственное приобретение - добродетель. Эта беседа упоминается в послании В. В. к жителям Саталы (Ер. 102. 33), для к-рых она, возможно, и была произнесена (*Fedwick*. 1981. P. 10. Not. 49) .



Успение свт. Василия Великого. Миниатюра. XI в. (Dionys. Cod. 61. Fol. 35r)

Воспитательные. Беседа 22, «К юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями», - одно из самых известных произведений В. В. Исключительной популярностью эта беседа пользовалась в эпоху Возрождения на Западе (до появления editio princeps сочинений В. В. (Базель, 1532) она выдержала ок. 40 публикаций на лат. языке - Schucan. 1973), поскольку воспринималась как авторитетная христ. апология языческой античности, однако визант. рукописи никак специально не выделяют ее среди др. творений В. В.

Основным источником этой беседы является письмо Оригена к свт. Григорию Чудотворцу, еп. Неокесарийскому (Naldini. 1990. P. 37, 46-48), в ней заметно также влияние Платона (в антропологии и этике) и Плутарха (Ibid. P. 26-27). Хотя обычно эта беседа датируется временем сразу по возвращении В. В. из Афин (356), исследователи считают, что достаточных

оснований для этого нет (*Gribomont*. 1981. P. 43-44; *Fedwick*. 1981. P. 18-19. Not. 100).

На праздники. Неск. бесед В. В. посвящены церковным праздникам. К ним относятся:

беседа 5, «На память св. мц. Иулитты» (пам. 31 июля), к-рая была произнесена ок. 372 г.

(*Bernardi*. 1968. P. 80), беседа 18, «В день св.

мч. Гордия» (пам. 3 янв.), произнесенная весной

373 г. (*Ibid*. P. 80), беседа 23, «На память св. мч.

Маманта» (пам. 2 сент.), датируемая 376 г. (*Ibid*.

P. 85), беседа 27, «На святое Рождество

Христово», к-рая была произнесена 6 янв.,

поскольку Рождество и Богоявление

праздновались в то время в один день (*Fedwick*.

1981. P. 9. Not. 34), и беседа 19, «На святых

четыредесять мучеников» (пам. 9 марта).

На церковные таинства. Из бесед, известных

под именем В. В., 2 посвящены таинству

Крещения (*De bapt*. I, II). Подлинность этих

бесед утверждают ряд исследователей

(*Humbertclaude*. P. 56-57; *Neri*. 1976. P. 23-

51; *Ducatillon*. 1989). Однако их

принадлежность В. В. оспаривается (*Gribomont*.

1953. P. 307. Not. 20; *Fedwick*. BBU. 1997. T.

2; *Amand de Mendieta*. 1949. P. XXVI).

Неисследованные. 19 бесед В. В. остаются

неисследованными. В частности, к ним

относится т. н. «Исповедание веры» (Πίστις

ἐκτεθεῖσα. Confessio Fidei; см.: *Lipatov*. 2001), представляющее собой написанное В. В. ок. 360 г. изложение веры для своих последователей в связи с его разрывом с еп. Дианием. Эта беседа состоит из 4 частей: 1) формального изложения веры в 4 членах; 2) 2 анафем против говорящих, что Сын есть тварь, и против савеллианского модализма; 3) рассуждений о природе Бога, об Отце, Сыне и Св. Духе; 4) заключения. В содержании «Исповедания» явно влияние определений Антиохийского Собора 341 г.

Письма

Эпистолярное наследие В. В. стало предметом изучения достаточно рано. К собиранию писем, оставшихся после смерти святителя, приступил еще свт. Григорий Богослов. Мавристы (Гарнье и Маран) разделили письма на 3 группы: 1) написанные до принятия епископского сана (1-46); 2) написанные во время епископского служения (47-291); 3) неопределенной даты написания (292-366). В XX в. было многое сделано в изучении рукописной традиции писем, разъяснении вопросов хронологии их написания и авторства (*Bessières; Cavallin; Rudberg*. 1953; *Gribomont* // PG. T. 31. P. 7-11). Так, нек-рые письма (Ер. 5, 6, 22, 23, 28-30, 32, 33), к-рые мавристы относили к периоду до

принятия епископского сана, теперь датируются временем епископского служения (*Bernardi*. 1968. Р. 109). Из 368 писем, претендующих на авторство В. В., ок. 40 (Ер. 8, 10, 16, 38, 39-45, 65, 66, 166, 167, 169-171, 189, 246-248, 342, 348, 350, 351, 353, 356, 359) были признаны неподлинными (*Rudberg*. 1981. Р. 53-56).

В зависимости от содержания и цели написания письма В. В. могут быть условно разделены на неск. групп: догматические (Ер. 7, 9, 52, 105, 114, 125, 126, 128, 129, 140, 159, 175, 210, 214, 223, 226, 233-236, 258, 260-263, 265, 361-364), канонические (Ер. 160, 188, 199, 217, 287, 288), аскетические (Ер. 2, 22, 23, 150, 173, 207), пастырские (Ер. 46, 106, 139, 155, 174, 190), посвященные вопросам церковной политики (Ер. 53, 54, 61, 65-70, 82, 89-92, 97, 99, 102, 113, 120, 129, 138, 218, 222, 230, 242, 253, 289, 290), ходатайства (Ер. 3, 15, 32, 33, 37, 72, 76-78, 83, 86, 87, 104, 107, 108, 110, 112, 142-144, 225, 284, 299, 313), утешения (Ер. 5, 6, 28, 29, 62, 101, 240, 269, 283, 300-302), биографического характера (Ер. 1, 14, 25, 27, 30, 31, 36, 51, 58-60, 64, 71, 98, 100, 119, 129, 131, 135-138, 141, 162, 163, 193, 197, 203, 204, 207, 210, 212, 215, 223, 224, 226, 231, 244, 251, 258).

Аскетические

I. Корпус аскетических сочинений В. В. включает «Нравственные правила» (Ἀδελφωτικὰ Ὁροὶ ἠθικοί, *Regulae morales*); сборник монашеских правил, состоящий из «Правил, пространно изложенных» (Κεφαλαία τῶν κατὰ πλάτος ὁρῶν; *Regulae fusius tractatae*) и «Правил, кратко изложенных» (Κεφαλαία τῶν ὁρῶν τῶν κατὰ ἐπιτομήν; *Regulae brevis tractatae*); прологи «О суде Божиим» (Περὶ κρίματος Θεοῦ; *De iudicio Dei*; Prologus 7), «О вере» (Περὶ πίστεως; *De fide*; Prologus 8 - следует отличать от беседы 15, «О вере»), к «Пространным» (Prologus 4 in *asceticum magnum*) и «Кратким» (Prologus 3 in *regulas brevius tractatas*) правилам; 2 книги «О Крещении» (Περὶ βαπτίσματος, βιβλία δύο; *De baptismo*, libri 1-2) и ряд аскетических посланий (Ер. 2, 22, 23, 150, 173, 207). Сочинения «Епитимии» (Ἐπιτίμια; *Epitimia*), «Подвижнические наставления» (Ἀσκητικαὶ διατάξεις; *Constitutiones asceticae*) и «Слово подвижническое» (Λόγος ἀσκητικός; *Sermo asceticus*; Prologus 5), к-рые рукописная традиция относит к корпусу аскетических творений В. В., ему не принадлежат (*Quasten*. Р. 213). Подлинность двух последних поддерживается нек-рыми исследователями

(Зубков. 1844. Л. 6 об.; *Βλάχος*. 2002. Σ. 367), но их значительное несоответствие стилю В. В. ни с формальной, ни с содержательной стороны не позволяет принять данную т. зр.

Масштабные исследования аскетических произведений В. В. начались только в сер. XX в. Впервые концепцию истории формирования рукописного корпуса аскетических сочинений В. В. предложил Грибомон (*Gribomont*. 1953), одним из важнейших его достижений стала реконструкция первоначальной редакции монашеских правил В. В., не сохранившейся на греч. языке. Продолжателем его исследований стал П. Федуик, внесший в предложенную Грибомоном схему ряд существенных уточнений, а именно: ввел в научный оборот и проанализировал неучтенные прежде рукописи (в т. ч. большинство старослав.) и предложил более совершенную их классификацию (все известные рукописи как оригинальных греч., так и переводных памятников указаны в: *Fedwick*. 1997).



Погребение свт. Василия Великого. Клеймо иконы «Свт. Василий Великий с житием». 1674 г. Мастер Семен Спиридонов Холмогорец (ЯХМ)

Согласно предложенной этими учеными концепции, аскетический корпус начал слагаться еще до рукоположения В. В. во епископа (*Gribomont*. 1953. Р. 152). Вернувшись из путешествия по важнейшим аскетическим центрам христ. Востока (ок. 357/8), В. В. составил 80 «Нравственных правил» (Ἀδελφότητος Ὁροὶ ἠθικοί, *Regulae morales*) во время пребывания в Аннисе. Свт. Григорий Богослов, описывая совместные подвиги, писал: «Кто даст соревнование и поощрение к добродетели, которую мы ограждали письменными уставами и правилами?» (Ер. 6. 4). Грибомон считает, что речь идет о «Нравственных правилах» (*Gribomont*. 1952. Р. 197).

Точное время написания «Нравственных правил» в исследовательской лит-ре устанавливается по-разному: ок. 360 г. (*Gribomont*. 1953. Р. 257-258), 361 г. (*Giet*. 1941. Р. 13 sqq.), 364 г. (*Humbertclaude*. Р. 34, 35). Л. Леб пытался обосновать значительно более поздний срок составления «Нравственных правил», по его предположению, они были написаны в самом конце жизни В. В. и являются не «программой», а «итогами» его пастырской деятельности (*Lébe*. 1965. Р. 194). Сочинения В. В. «О суде Божиим» (Περὶ κρίματος Θεοῦ; *De iudicio Dei*) и послание «О вере» (Περὶ πίστεως - следует отличать от беседы 15, «О вере») стали в посл. служить вступлениями-прологами к «Нравственным правилам» (о прологах более подробно см.: *Pouchet*. 1998. Р. 141-144).

Рукоположенный во священника Евсевием, митр. Кесарии Каппадокийской, В. В. получил от него поручение духовно окормлять аскетов-евстафиан, трудно уживавшихся в Церкви. Получившиеся в результате собеседований с евстафианами и с учениками 203 правила В. В. изложил в форме вопросоответов (11 пространных - *Asc. fus.*; 192 кратких - *Asc. br.*; *Fedwick*. 1997. Р. 46). Этот сборник в схолии V в. назван «Малым аскетиконом»

(Μικρὸν Ἀσκητικόν; Parva Regula): «Некогда до епископства будучи спрошен окружающими его подвижниками, он составил для них письменные ответы и вручил им Малый Аскетикон...» (*Gribomont. 1953. P. 152*). В нем была запечатлена ранняя стадия существования монашеской общины: о выборе настоятеля, дисциплине и иерархии еще не упоминалось (*Gribomont. 1952. P. 205*). Греч. текст этого сборника не сохранился. Наиболее близкий к нему вариант содержится в греч. Халкинской рукописи i225, содержащей 357 вопросов-ответов.

После 370 г., став епископом митрополии Кесарии Каппадокийской, В. В. продолжал поддерживать подвижническую жизнь, стремясь к тому, чтобы она стала солью и закваской всей Церкви. В то же время общины «братьев» приобретали собственную динамику и собственное устройство, в к-ром их руководители постепенно занимали все более и более выдающиеся места. В этой ситуации возникла 2-я версия правил, на этот раз числом 373: 55 пространных и 318 кратких. Эта версия в посл. получила наименование «Большой Аскетикон», или «Монашеские правила святого Василия».

Входящие сюда «Пространные правила» выстроены в определенной смысловой последовательности, так что их можно рассматривать как своего рода цельный систематический трактат, в к-ром нашла свое отражение складывающаяся дисциплина монашеской жизни, проникнутая евангельским духом. Правила формировались поэтапно: первые 23 правила развивают первые 11 «Малого Аскетикона», 24-36 не связаны с «Малым Аскетиконом». Правила 37, 38-42, 43-45, 46-53, 54 и 55 были добавлены в посл. (*Gribomont*. 1953. Р. 286, 287). В них рассматривались уже ранее ставившиеся вопросы, но с новой т. зр. Более всего изменилась роль руководителя монашеского братства, предстоятеля, призванного обладать особым духовным дарованием, и по своим собственным заслугам ходатайствовать перед Христом за своих учеников: «Те, кому вверено руководство многими, должны приближать к уподоблению Христу тех, кто еще слаб...» (*Asc. fus.* 43). «Малые правила» повторяют первоначальную версию 364 г., к к-рой присоединено 181 правило, гл. обр. экзегетического содержания. В «Малых правилах» «Большого Аскетикона» тоже ощущается более сильный, чем в «Малом

Аскетиконе», дисциплинарный элемент: так, в 235-м правиле ученикам дозволяется пользоваться Свящ. Писанием лишь в ограниченной степени: только в том, что относится лично к ним.



Медальон с изображением свт. Василия Великого. Эмаль. XI в. (Музей искусств Грузии. Тбилиси)

Опираясь на не дошедшие до наст. времени греч. рукописи «Большого Аскетикона», прп. *Феодор Студит* (VIII в.) составил свою редакцию Аскетикона, названную «Студита». В нее помимо вопросов были включены «Епитимии», представляющие собой перечень наказаний для нарушителей монашеских правил.

Сам В. В. дважды издавал «Большой Аскетикон». 2-е издание было адресовано ученикам, проживавшим в Понте. В нем перед вопросоответами были помещены прологи «О

суде Божиим» и «О вере», а также «Нравственные правила». Эта редакция получила наименование «Предначертание подвижничества» (Ὑποτύπωσις ἀσκήσεως).

«Предначертание» легло в основу составленной в VI в. неизвестным компилятором редакции, получившей наибольшее распространение и названной в связи с этим «Вульгатой» (общедоступной). Помимо «Предначертания» в нее вошли 3 пролога: два (Prologus 5 = Sermo asceticus; Prologus 4) перед «Пространными правилами» и один (Prologus 3) перед «Краткими правилами». В конце сборника помещены 2 аскетических послания (Ер. 173, 22) и «Епитимии», составленные скорее всего так же как и «Слово подвижническое», одним из учеников В. В. Разделение на 55 пространных и 313 кратких правил, впервые появившееся в «Вульгате», отмечалось греч. и сир. схолиастами начиная с VI в. Все вышеуказанные сочинения описаны свт. Фотием (*Phot. Bibl.* 191).

В ср. века к «Большому Аскетикону» были присоединены не принадлежащее В. В. соч. «Подвижнические наставления» и трактат «О Крещении», подлинность к-рого была доказана Грибомоном (*Quasten.* P. 213). Печатные

издания «Большого Аскетикона» содержат только 313 кратких правил, однако Ф. М. Гёте нашел в рукописях еще 5 дополнительных правил, подлинность к-рых была доказана Грибомоном (*Gribomont*. 1984. Т. 1. Р. 243-246). Помимо основных редакций ученые указывали на второстепенные, возникшие позднее и являющиеся их модификациями, а именно: «Восточная» (*Orientalis*), включающая 20 пространных и 314 кратких правил; «Нилус» (*Nilus*), созданная в Калабрии (Юж. Италия) в IX-X вв., состоящая из 20 пространных и 317 кратких правил; «Мисогина» (*Misogyna*) из 20 пространных и 306 кратких правил, созданная на Афоне и наименее распространенная по сравнению с др. Ее название в дословном переводе с греч. означает «женоненавистная» в знак того, что все обращения и упоминания в жен. роде в ней исключены или изменены на муж. род; Грибомон выделил также отдельную редакцию «*Barberianus gr. 476*», к-рая содержит 8 пространных и 312 кратких правил.

II. Древние переводы «Аскетикона». Первый лат. перевод выполнил Руфин Аквилейский в 430 г. Этот перевод, известный под заголовком «Монашеские установления» (*Instituta monachorum*, или *Regulae sancti Basilii episcopi*

Cappadociae ad monachos), сохранился более чем в 100 рукописях (изд.: PL. 103. Col. 488-554; Zelzer. 1986). В переводе Руфина мысль о власти, принадлежащей Богу Слову («поскольку Слово нам дало власть спрашивать», 'Επειδὴ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ λόγος ἐξουσίαν τοῦ ἐπερωτᾶν - PG. 31. Col. 905B), заменяется мыслью о власти настоятеля, в данном случае самого В. В. (вместо «Слово» - «слово твое», sermo tuus - PL. 103. Col. 488A), и тем самым устанавливается дополнительная иерархическая вертикаль, не свойственная учению В. В. на первоначальном этапе (Fedwick. 1997. P. 4). Средневеков. лат. перевод аскетического корпуса В. В. был сделан францисканцем Анджело Кларено между 1300 и 1305 гг. Как установил Грибомон, этот перевод основывается на рукописях редакций «Мисогина» и «Нилус».

Первоначальная версия «Аскетикона» оказалась в Сирии еще при жизни В. В. Ее сир. перевод мог быть выполнен в V или VI в. К этому же времени относится сохранившаяся рукопись перевода (Fedwick. Translations. 1981. P. 445-446). В период с V по VIII в., известный как «золотой век армянской письменности», среди творений проч. христ. отцов на арм. язык были переведены также творения В. В.: «Аскетикон», «Беседы на Шестоднев» и «Нравственные

правила». Перевод «Аскетикона» был выполнен по редакции «Студита». К этим переводам имели непосредственное отношение такие знаменитые арм. переводчики, как Хосров Переводчик (V в.), Давид Переводчик (VII в.) и Стефан (VIII в.) (*Fedwick. Translations. 1981. P. 474*). 1-й груз. перевод «Аскетикона», сделанный в 1-й пол. X в. Прокопием, иером. мон-ря прп. Савы Освященного близ Иерусалима, сохранился в единственной рукописи мон-ря вмц. Екатерины на Синае (i547 georg. 35). Он состоит из 300 кратких вопросов и ответов и восходит к древнейшим редакциям «Аскетикона»: «Малому Аскетикону» и тексту Халкинской рукописи. 2-й груз. перевод был предпринят прп. Ефремом Мцире, игум. мон-ря Кастана на Чёрной горе рядом с Антиохией. Слав. перевод восходит к периоду второго южнослав. влияния (XIII, XIV вв. Болгария, Сербия). Место его создания неизвестно. По предположению Федуика, он мог быть создан в Вост. Болгарии, а также в мон-рях Хиландар или Дечаны. Общее число рукописей 33, из них ок. половины рус. происхождения (напр., i580, i665) (*Fedwick. 1997. P. 271-273*).

III. Аскетические письма. Из писем В. В., посвященных аскетической тематике, самое

раннее и самое известное - письмо 2-е к свт. Григорию Богослову, написанное в 358/9 г. В нем описываются их совместные занятия в Аннисе, где В. В. жил с 358 по 362 г. и куда, по крайней мере дважды, приезжал свт. Григорий. Это письмо традиционно рассматривалось как своеобразное «первое правило», но в то же время оно носит исключительно личный характер, как видно из его сравнения с письмом 14, а также из переписки со свт. Григорием (*Rousseau*. Р. 193). В нем говорится об отречении от мира, подвижнических трудах, богообщении в молитве. «Здесь Василий предлагает своему другу Григорию Назианзину - и не только ему - монашескую жизнь, которая настоятельно рекомендуется всем христианам» (*Franzenburg*. Р. 62). Письмо 22, «О совершенстве монашеской жизни» (Περὶ τελειότητος βίου μοναχῶν, *De perfectione vitae monasticae*), было написано между 363 и 370 гг. Оно адресовано основанным В. В. монашеским общинам и подвижнически настроенным христианам, стремящимся не нарушать крещальных обетов, и содержит указания о нравственной жизни и религ. обязанностях (*Rousseau*. Р. 193; *Gribomont*. 1979). В письме 173, адресованном мон. Феодоре, В. В. призывает ее хранить верность выбранному

однажды образу жизни в согласии с евангельскими заповедями. К аскетической тематике В. В. обращается также в письмах 23, 150 и 207.

Иером. Дионисий (Шлёнов)

Славянские переводы до кон. XVIII в.

До XIV в. сочинения В. В. переводились на слав. язык преимущественно во фрагментах, включенных в макротексты в виде отдельных канонических, аскетических и епитимийных правил в составе Кормчих, начиная с Номоканона, переведенного слав.

первоучителем св. Мефодием между 870 и 885 гг., и Пандектов св. Никона

Черногорца (древнерус. перевод XII в. и болгарские XIV в.), а также в виде извлечений и изречений в составе сборников, компиляций и флорилегиев (Изборник 2073 г., «Пчела» и др.). В нач. X в. (до 913) болг. книжником Иоанном Экзархом была переведена значительная часть «Шестоднева» В. В., положенная им в основу его одноименного сочинения. Примерно в то же время сделан и перевод беседы 19, «На святых 40 мучеников», содержащийся в старослав. Супрасльской рукописи (Минее-Четьей на март) XI в. (Супрасълски, или Ретков сборник. София, 1982. Т. 1. С. 81-97); та же редакция перевода вошла в состав Великих

Миней-Четых. Возможно, современен ей и перевод беседы 27, «На святое Рождество Христово» (нач.: «Христово рождество еже убо свое и пръвое и особное...»), представленный целым рядом серб. и рус. списков XIV-XVI вв. (см.: *Hannick Ch. Maximos Holobolos in der kirchenslavischen Literatur. W., 1981. S. 163*), в т. ч. очень древним по составу серб.

Торжественником посл. четв. XIV в. (Загреб. Архив ХАЗУ. III С. 22) и тоже помещенный в Великих Минеях (во 2-й пол. XIV в. обе беседы были переведены заново). Не позднее сер. X в. был осуществлен также перевод Пространных монашеских правил В. В., сохранившийся в старослав. кириллическом отрывке XI в. (Афон. Зограф. № 281) - «Зографские листки» (см.: *Минчева А. Старобългарски кирилски откъслци. София, 1978. С. 40-42*).



Свт. Василий Великий. Икона. Ок. 1486 г.
(ЦМиАР)

Большинство переводов полных текстов сочинений В. В. сделано южнослав. книжниками в XIV в. Не позднее середины того столетия в Болгарии (либо болгарам на Афоне) был выполнен слав. перевод «Аскетикона», вошедший в рукописную традицию под названием «Книга о постничестве». Этот перевод сохранился в неск. десятках списков XIV-XVII вв. и был положен в кон. XVI в. в основу печатного издания. Древнейшие списки памятника: среднеболг. извода (Лондон. Британская б-ка. MS Add. 27, 442, 2-я четв. или сер. XIV в.; Афон. Зограф. № 3 (I. б. 3), 1368 г.; РГБ. собр. ТСА. № 129, посл. четв. XIV в.), рус. списки с посл. четв. XIV в. (ГИМ. Чудовское собр. № 10, 1388 г.; ГИМ. Собр. А. С. Уварова, № 506-1°, 1397 (?) г.; ЦМиАР. КП 952, не позднее 1406 г.), серб. с рубежа XIV-XV вв. (РНБ. собр. М. П. Погодина. № 979; Афон. Зограф. № 126; Хиландар. № 396 - все того же времени). Не позднее конца века серб. книжниками (возможно, на Афоне) были переведены 9 бесед «Шестоднева» В. В. (списки: Хиландар. № 405, ок. 1400 г.; Черногория. Мон-рь Николяц. № 48. Л. 1-99 об., 2-я четв. XV в.; Болгария. Нац. музей «Рильский мон-рь». № 4/14. Л. 1-90 об., 1456 г.; Хорватия. Загреб. Архив ХАЗУ. III а 47. Л. 166-208, 1469 г.; и др.-

см.: *Trost K.* Untersuchungen zur Übersetzungstheorie und -praxis der späteren Kirchenslavischen: Die Abstrakta des Hexameronübersetzung des Zagreber Zbornik von 1469. Münch., 1978; *Радосевић*. 1985. С. 157-164; 1999. Књ. 10). Во 2-й пол. XIV в. болг. книжники перевели (вероятнее всего, в К-поле) в составе т. н. Студийской коллекции (см.: *Юфу* 3. За десеттомната колекция Студион (из архива на румънския изследвач Й. Юфу) // Проучвания по случай II Конгрес по балканистика. София, 1970 (= *Studia balcanica*; 2). С. 299-344) минейные беседы В. В. на Рождество Христово (беседа 27, «На святое Рождество Христово», нач.: «Христово рождество свойствоуное - убо и пръвое и особное его божьства млчанием да почитается...»), на Богоявление (беседа 13, «Побудительная к принятию св. Крещения», нач.: «Премудрыи убо Соломон, иже в житии вещем времена разделяе...») и на 40 мучеников (беседа 19, «На святых 40 мучеников»; нач.: «О мученичские памяти которая убо будет сытость...»), а также надписанную именем В. В., но не принадлежащую ему триодную беседу на Пятидесятницу, при этом 1-я и 3-я из них были переведены заново.

Заметное место сочинения В. В. занимают в 1-й трети XVI в. среди переводов прп. Максима Грека - 16 слов с толкованиями на псалмы Давидовы, а также целый ряд поучений и правил (Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 40, 55-59, 66; Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты. Л., 1984. С. 148-149, 182-184). Неисследованным остается происхождение и время перевода небольшого сборника, к-рый представлен рус. списком XVI в.- ГИМ. собр. А. С. Уварова. 357-4°/Царск. 27 (см.: Строев П. М. Рукописи славянские и российские, принадлежащие... И. Н. Царскому. М., 1848. С. 11-12). Сборник надписан именем В. В. и содержит следующие сочинения: минейные гомилии на предпразднства Рождества и Богоявления, мч. Гордию, мч. Иулитте (беседы В. В. 27, 13, 18 и 5 соответственно) и мч. Варлааму (приписываемая В. В. беседа 17); триодные гомилии на Пасху (2 слова - беседы В. В. 16 и 29), в понедельник и среду сырной седмицы (авторство этих бесед не установлено). В 1594 г. «Книга о постничестве» В. В. в среднеболг. переводе XIV в. была издана в типографии кн. К. К. Острожского. В 1647 г. на Московском Печатном дворе был напечатан (в

составе Сборника из 71 слова) ряд поучений с именем В. В. о посте (*Čertorickaja T. Vorläufiger Katalog kirchenslavischen Homilien des beweglichen Jahreszyklus*. Opladen, 1994. 04.1.02, 04.2.03, 04.3.05, 04.8.03). «Шестоднев» В. В. был издан в 1665 г. там же вместе с др. переводами *Епифания Славинецкого*. В 1787 (СПб. Т. 3, 4) и 1790 (М. Т. 1, 2) гг. вышли «Богоугодные труды» В. В. в новом церковнослав. переводе Д. Ульянинского (Т. 1-2) и Е. Пономарёва (Т. 3-4). Т. 1 включал 9 бесед на «Шестоднев», 13 бесед на псалмы и 5 книг «Против Евномия», в т. 2 вошли 24 беседы «на разные материи» и «О подвигах иноческих», в т. 3 - поучения и послания, в т. 4 - нравственные слова, избранные Симеоном Метафрастом из всех богоугодных трудов В. В. Псевдоэпиграфов с именем В. В. («святого Василия») в средневек. слав. книжности значительно меньше, чем с именем свт. Иоанна Златоуста и свт. Григория Богослова («святого Григория»). О нек-рых из них см.: *Čertorickaja T. Vorläufiger Katalog... S. 755; Творогов О. В.* Древнерусские четьи сборники XII-XIV вв. (Статья четвертая: Дидактические гомилии) // ТОДРА. СПб., 1999. Т. 51. С. 29-30; *Корогодина*. 2001. С. 152-180).

Лит.: Thomson Fr. J. Slavonic Translation of Saint Basil's Works // Полата књигописњая. Nijmegen, 1982. N 6. P. 61-63; *idem*. Slavonic Translation of Basil of Caesarea's «De ascetica disciplina» and a Slav Adaptation of the First of Them // Втори Международен конгрес по българистика. София, 1987. Кн. 11. С. 50-84.

А. А. Турилов

Богослужебные тексты

Одна из важнейших для церковной жизни сторон творчества В. В.- написанные или отредактированные им богослужебные тексты. Об их существовании говорится уже в Надгробном слове В. В. свт. Григория Богослова, среди проч. творений В. В. свт. Григорий упоминает εὐχῶν διατάξεις (Уставы молитв - Or. 43. 34). Важнейшим из них является литургия, носящая имя В. В. (см. [Литургия свт. Василия Великого](#)). В то время как сам чин литургии складывался в Церкви в течение веков и литургия свт. Василия Великого в том виде, в каком она ныне совершается, сформировалась только к XIV в., молитвы этой литургии, и в первую очередь [анафора](#), древнего происхождения и восходят ко времени жизни В. В. Анафора свт. Василия известна в 2 основных версиях -

краткой (т. н. егип.; см.: *Hänggi, Pahl. Prex Eucharistica*. P. 347-357) и полной, к-рая сохранилась в 3 различных редакциях - визант. (см.: *Орлов М. И. Литургия св. Василия Великого*. СПб., 1909), сир. и арм. Благодаря исследованиям совр. ученых Б. Капелля, А. Раэса, прот. Б. *Бобринского* можно считать доказанным, что полная версия анафоры написана самим В. В. Как показали И. Энгбердинг и позднее Дж. Фенуик, краткая версия анафоры лежит в основе полной; возможно, краткая версия анафоры - это обработанная В. В. древняя традиц. анафора Каппадокии или Египта (см.: *Fenwick J. R. K. The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin*. R., 1992. P. 19-30, 297-301. (OCA; 240)). Написанная (или отредактированная и дополненная) В. В. анафора была принята в К-поле в качестве основной (напр., *Леонтий Византийский* в сер. VI в. писал, что так было уже в нач. V в. (Adv. Incorrupt. et Nestor // PG. 86. Col. 1368), и вплоть до наст. времени она совершается в правосл. Церкви (принятый ныне Иерусалимский устав предписывает служить эту литургию 10 раз в году: 1 янв. (пам. В. В.) и в важнейших случаях: на вечернях под Рождество Христово, Богоявление и Пасху, в 5

воскресений Великого поста, в Великий четверг). Кроме правосл. Церкви анафора свт. Василия в наст. время является основной в копт. Церкви, она также известна в сир. и эфиоп. традициях; ее текст лежит в основе мн. арм. анафор, восточносир. анафоры, носящей имя Нестория. В католич. Церкви после Ватиканского II Собора она была выбрана в качестве одной из 4 анафор реформированного Миссала и (хотя и в сильно переработанном виде) присутствует в нем под названием Евхаристической молитвы 4. Анафора В. В. является, т. о., самой распространенной из анафор и так или иначе используется во всех вост. обрядах, а в последнее время - и в католич. Церкви.



Шестоднев. Икона. Нач. XVI в. (ГТГ)

Помимо литургии, церковная традиция усваивает В. В. авторство чина великого водоосвящения, главная молитва к-

рого напоминает анафору В. В., и нек-рые др. молитвы (в т. ч., напр., чин литургии Преждеосвященных Даров, к-рый в рукописях старше XV в. нередко надписан именем В. В.).

Э. Н. Л.

Влияния

Античная литература и философия

Время жизни В. В. совпало с периодом становления христ. догматики, активно использовавшей понятийный аппарат античной философии. В наиболее сжатом виде отношение В. В. к греч. языческой «внешней мудрости» показывает гомилия «К юношам...» (Hom. 22; ср.: *Boulenger // St. Basile. Aux jeunes. P. 13*). По словам святителя, христиан вводит в жизнь вечную Свящ. Писание, приготовлением же для его изучения могут служить сочинения древних поэтов, риториков и философов (Hom. 22. 2). Хорошо, когда душа, преуспевшая в истине, украшена еще и внешней (т. е. языческой) мудростью (θύραθεν σοφία - Hom. 22. 3; μαθήματα τὰ ἔξωθεν - Hom. 22. 4; ἐκ τῶν ἔξωθεν παιδευμάτων - Hom. 22. 10; ср.: Ер. 2. 5). Однако в обращении к языческим писаниям должно соблюдать осторожность: заимствовать только полезное (χρήσιμον), то, что обладает нек-рым сродством (οἰκειότης) с христ. учением, а вредное - уметь отвергать (Hom. 22.

1, 3). Святитель советует отбросить те места, где писатели говорят о мн. богах, злословят, пишут для развлечения или учат лгать, и обратиться к тем, в к-рых они хвалят добродетель и отвергают порок (Ном. 22. 4). По мнению В. В., в последнем более всего преуспели такие философы, поэты, гос. деятели, как Гесиод, Гомер, Солон, Перикл, Продик Кеосский, Сократ, Феогнид, Евклид и др. (Ном. 22. 5, 7). Философия, побуждающая заботиться о душе и только в случае крайней необходимости о теле, служит помощницей аскетике (Ном. 22. 9). По мнению М. Нальдини, В. В. воспроизводит в главных чертах программу «пайдейи» Оригена (*Naldini*. 1990. Р. 57-58): обращение к внешним наукам (ἐγκύκλια μαθήματα; προπαιδεύματα) как к полезному введению в изучение Свящ. Писания; известная осторожность в занятиях языческой мудростью (τὰ τοῦ κόσμου μαθήματα), могущих увлечь в ересь (*Orig. Ep. Greg. Thaum.*). В. В.- один из первых христ. авторов, сумевших осуществить соединение 2 типов мудрости: античного и христ., «явив собой пример грека, ставшего христианином» (*Courtonne*. 1934. Р. 234). Платона большинство предшествующих христ. авторов (сщмч. Иустин

Философ, Афинагор, Климент Александрийский, Ориген, Евсевий Кесарийский) ставили над остальными мыслителями древности (*Favrelle*. 1982. P. 244-245). В. В. отмечает лит. изысканность Платона, но в использовании философского понятийного аппарата отдает предпочтение Аристотелю и Теофрасту (*Basil. Magn.* Ep. 135. 1). Святитель был знаком, возможно, с большим числом диалогов Платона (*Sesboïé* // SC. N 299. P. 90). Налицо если не прямое цитирование, то определенная общность проблематики нек-рых сочинений В. В. и диалогов Платона: «Против Евномия» («Кратил»), «Шестоднев» («Тимей») (*Giet*. 1968. P. 56-61), «Внемли себе» («Алкивиад I»). Понимание «сущности» В. В. нек-рое время приписывалось платоническому влиянию (*Lebon; Grandsire; Arnou; Gronau*. 1908. P. 17-18), однако доля стоической и аристотелевской философии в этом не менее значительна (*Sesboïé* // SC. N 299. P. 91).

Хотя В. В. пренебрежительно отзывается о силлогизмах Аристотеля и Хрисиппа (*Adv. Eunom.* I 5), он умело пользуется методологией автора «Категорий» (*Sesboïé* // SC. N 299. P. 83). К трудам Аристотеля святитель прибегает в своей космологии (*Giet*. 1968. P. 61-62).

О стоической философии в целом В. В. высказывается достаточно резко (*De Spirit. Sanct.* 17. 42; *Hex.* 3. 8); однако его привлекает этика стоиков (*Ер.* 4; *Amand de Mendieta.* 1949. Р. 367); в области гносеологии (*Sesboüé // SC.* N 299. Р. 76-83), космологии и антропологии (*Giet.* 1968. Р. 62-63) он широко пользуется стоической терминологией. Исследователями отмечается также влияние стоической концепции души на учение В. В. о Св. Духе (*Pruche // SC.* N 17bis. Р. 172-175, 178). Значительное терминологическое заимствование может объясняться тем, что философия стоиков ко времени В. В. перестала существовать как замкнутая школьная доктрина и стала общим достоянием образованного грека (*Ibid.* Р. 175-178). С сочинениями Филона Александрийского В. В. был знаком и, по мнению одних исследователей, относился к их автору отрицательно (*Daniélou.* 1967. Р. 337), по мнению др.- нейтрально (*Rupia.* 1999. Р. 255). Прямое упоминание об александрийском экзегете встречается у В. В. только один раз - при толковании слова «манна» (*Ер.* 190. 3; *Kamesar.* 1995). Вероятно, трактат Филона «О сотворении мира» (*De opificio mundi*) был одним из основных источников для написания

«Шестоднева» (*Levie*. 1912; *Amand de Mendieta*. 1985. Р. 364-365), в к-ром В. В., как и Филон, склоняется к буквальному пониманию священного текста, широко используя научные и философские представления для его объяснения (*Runia*. 1999. Р. 252). У В. В. и Филона встречается целый ряд содержательных параллелей (*Ibid*. 253): воспитание и обучение Моисея (*Basil. Magn.* Нех. 1. 1; *Philo*. De opif. 8; *idem*. De vita Mos. 1. 18); представление о небе (Нех. 3. 3; De opif. 36); понимание слов «день един» как образа вечности (Нех. 2. 8; De opif. 15, 35); сотворение птиц и рыб (Нех. 7. 1, 8. 2; De opif. 66); творение растений прежде солнца (Нех. 5. 1; De opif. 45; ср.: *Giet*. 1968. Р. 50-51). Существует гипотеза, что при обращении в «Шестодневе» к иудею (Нех. 9. 6) святитель имеет в виду Филона (*Giet*. 1968. Р. 50, 514; *Daniélou*. 1967. Р. 336; *Naldini*. 1990. Р. 401), однако Д. Руния считает, что это собирательный образ иудейского толкователя (*Runia*. 1992).

Из писателей поздней античности наибольшее влияние на святителя оказал Плутарх с его практическим психологизмом и нравоучительными установками (*Аверинцев*. 1968. С. 46; *Pruche* // SC. N 17bis. Р. 62; *Деревицкий*. 1885; *Soury*; *Orphanos*. 1976).

Среди сочинений В. В. находятся 2 фрагмента, имеющие прямые параллели с «Эннеадами» Плотина (*Plot. Enn. V 1*): 9-я гл. трактата «О Святом Духе» и приписывающийся В. В. отрывок «О духе», прибавленный к 4-й и 5-й книгам «Против Евномия», представляющий собой цитаты из сочинений Плотина. На основании анализа лексики и содержания 9-й гл. Спасский демонстрирует подробное знание В. В. сочинений Плотина (*Спасский. 1914. С. 526-533*). Однако, как показывает исследование Дж. Риста, следует говорить только о знакомстве святителя с фрагментами: *Enn. V 1*, вероятно, *VI 9*, а также *I 7* и *II 9* (*Rist. 1981. P. 211; ср.: Henry. P. 159-166*). Это знакомство было не прямым, но, возможно, через «Евангельское приуготовление» Евсевия Кесарийского (*Euseb. Praep. Evang. XI*), к-рому были известны *Enn. V 1* и *IV 7* (*Rist. 1981. P. 159-165*), и через свт. Григория Нисского, у к-рого заметны идеи Плотина, напр. в *De virg. 10-12* (*Ibid. P. 216-218*). Поскольку 9-я гл. «О Святом Духе» содержит аскетические и сотериологические интуиции, Рист констатирует, что вопрос о влиянии неоплатонизма на В. В. переносится из области богословия в область этики и аскетики (*Ibid. P. 179, 220*).

Риторическая традиция

На В. В. как писателя и проповедника значительное влияние оказало культурное движение II в., получившее наименование «вторая софистика», а также совр. ему риторическая традиция, прежде всего в лице Ливания. Нек-рые письма святителя представляют собой образцы риторического искусства (напр.: Ер. 134; *Courtonne*. Т. 2. Р. 48). В беседах святитель активно пользуется различными риторическими приемами как на уровне отдельных лексических единиц, напр. тропами: метафорой, метонимией, синекдой и т. д., так и на уровне выражений (*Hensberg*. 1957). Цитируя древних авторов (Еврипида - Ер. 63, Гомера - Ер. 147), он учитывает различные виды речи: обличительную (λόγος ἐλεγκτικός), увещательную (λόγος παρακλητικός) (*De fide* // PG. 31. Col. 680), похвальную (ἐγκώμιον) (*Hom.* 18 // PG. 31. Col. 492-493).

Христианская богословская традиция

Существование христ. богословской традиции для В. В. несомненно, о чем он сам неоднократно свидетельствует (см., напр.: *De Spirit. Sanct.* 29). Среди авторов, непосредственно повлиявших на святителя, представители александрийской (Ориген, свт. Афанасий Великий, Евсевий Кесарийский) и

антиохийской (*Диодор, еп. Тарсийский*, возможно, свт. *Феофил Антиохийский*) богословских школ (см. *Богословские школы древней Церкви*), старшие современники В. В.-Евстафий Севастийский, сщмч. Евсевий, еп. Самосатский, и Аполлинарий Лаодикийский. Оригена В. В. упоминает в *De Spirit. Sanct.* 29. 73. Грибомон называет В. В. наиболее разборчивым и критическим наследником великого александрийца в IV в., сохранившего его мысль для дальнейшей правосл. богословской традиции (*Gribomont.* 1963. P. 294). Ориген повлиял на В. В. гл. обр. в качестве экзегета. В учении о Св. Троице святитель заимствует нек-рые схемы Оригена (*Špidlík.* 1961), но принципиально их перерабатывает (*Hol.* S. 117-119, 146). В первую очередь это проявляется в признании абсолютной дистанции между Творцом и творением (*Gribomont.* 1963. P. 281). В. В. не имел списка *«Гекзагл»* Оригена, но, вероятно, мог быть знаком с ними в передаче Евсевия Кесарийского (*Basil. Magn. Adv. Eunom.* II 20; *Simonetti.* 1965. P. 52, 68).



Свт. Василий Великий. Икона. 1600-1642 гг.
(?) (СИХМ)

Имя свт. Афанасия Великого для В. В. означало неразрывную связь с Никейским Символом веры (*Basil. Magn.* Ер. 204. 6). В догматических сочинениях святителей обнаруживается значительная близость как аргументации, так и содержания (ср.: *Basil. Magn. Adv. Eunom. I-III* и *Athanas. Alex. Or. contr. arian. I-II; Drecoll.* 1996. S. 118-129). Александрийского святителя относят обыкновенно к «староникейцам», тогда как В. В.- к «новоникейцам» (*Спасский.* 1914. С. 271-273, 410-413; 488). Отличие их «не в догмате, а в догматике» (*Болотов.* Т. 4. С. 91), не в смысле, а в букве (Там же. С. 88), т. е. в способе обоснования одной и той же истины веры (*Holl.* S. 123; *Pruche* // SC. N 17bis. P. 212-219): свт. Афанасий употребляет понятие «сущность» гл. обр. по отношению к Богу Отцу, тогда как В. В. и его последователи используют

понятия «сущность» и «ипостась», первым обозначая единое Божество, вторым - отличительные свойства трех Лиц (*Спасский*. 1914. С. 512). В 371-372 гг. В. В. имел переписку со свт. Афанасием (Ер. 61, 66, 67, 69, 82), в к-рой побуждал его, используя свой авторитет, содействовать устранению разобщения христиан в Антиохии. Свт. Афанасий покровительствовал В. В. и защищал его от нападков недоброжелателей (*Athanas. Alex. Ep. ad Pall.*). Его В. В. удостоил именованья папы (*Basil. Magn. Ep. 258. 3*), называл своим духовным отцом (Ер. 82). Евстафий Севастийский оказал влияние на В. В. только в отношении аскетики (*Basil. Magn. Ep. 1; 223. 2*). По вопросам триадологического богословия между Евстафием и В. В. вспыхнул конфликт (*Basil. Magn. Ep. 99. 3; 125*), закончившийся полным разрывом (*Basil. Magn. Ep. 250; Gribomont. 1967. P. 33-40*). Хотя учения о Св. Троице В. В. и Евстафия развивались с позиций омиусианства и в диалоге друг с другом (в Ер. 223. 5 святитель перечисляет те случаи, когда ими обсуждались вероучительные вопросы), их пути кардинально разошлись (*Drecoll. 1996*).

Духовное влияние на В. В. оказал сщмч. Евсевий Самосатский (*Pouchet. 1984*).

Сохранилась обширная переписка В. В. с Евсевием 368-378 гг. (*Basil. Magn.* Ер. 18, 27, 30, 34, 48, 95, 98, 100, 127, 136, 138, 141, 145, 162, 198, 237, 239, 241, 268). Куртонн полагает, что святитель любил Евсевия более всех своих современников (*Courtonne // St. Basile. Lettres. Vol. 2. P. 117*). В. В. называет его великим подвижником благочестия (Ер. 168). После ссылки Евсевия по приказу имп. Валента во Фракию (374) общение святителей стало менее интенсивным.



Свт. Василий Великий. Мозаика Софийского собора в Киеве. 1037-1045 гг.

Еще будучи начинающим богословом, В. В. переписывался со своим старшим современником Аполлинарием, еп. Лаодикийским (*Basil. Magn.* Ер. 361-364; *Prestige; Riedmatten; Weijenborg; Drecoll. 1996. S. 332-333; Vogt. 1995*), к-рый в то время находился на «православной ступени развития

своего богословия» (Спасский. 1895. С. 458-460). А. Гарнак высказывает мысль, что Аполлинарий был учителем каппадокийцев (Harnack. 1887. Bd. 2. S. 285; см. также: Dräseke. 1892), но это мнение доказательно опровергает Спасский (Спасский. 1895. С. VIII-IX, 43). В. В. писал к Аполлинарию не о содержании веры (Ер. 226. 4), но испрашивал совет по вопросу троической терминологии: можно ли употреблять формулы «подобный без какого-либо различия» (ἀπαραλλάκτως ὅμοιος) или «точно подобный по сущности» (ὅμοιος κατ' οὐσίαν ἀκρίβως καὶ ἀπαραλλάκτως) как равнозначные никейскому понятию «единосущный» (ὁμοούσιος) (Ер. 361; ср.: Ер. 9. 3; Болотов. Т. 4. С. 139-141; Simonetti. 1983. Р. 175-176). В. В. долгое время сохранял уважительное отношение к Аполлинарию (Basil. Magn. Ер. 244. 3), но когда тот сформулировал еретические взгляды о двух природах во Христе, святитель определенно высказал свое неприятие этих взглядов и потребовал решительного пресечения их распространения (Ер. 263. 4; 265. 2). Приблизительно в то же время сторонники Евстафия Севастийского распространили подложные письма В. В. к Аполлинарию, порочащие святителя, подлинность к-рых ему

приходилось многократно опровергать (Ер. 129. 1; 131; 224. 2; 226. 1; 244. 2).



Свт. Василий Великий. Икона. Сер. XVI в.
(ЦМиАР)

О влиянии антиохийской традиции можно говорить прежде всего в связи с тем, что одним из важных источников «Шестоднева» В. В. явились книги свт. Феофила Антиохийского «К Автолику», но при этом нет оснований предполагать глубокое воздействие свт. Феофила на В. В. (*Giet.* 1968. Р. 52-56). Др. антиохиец, Диодор, еп. Тарса, как считает Гарнак, сам испытал влияние каппадокийцев (*Harnack.* 1901. S. 39); свящ. Н. Фетисов, напротив, утверждает, что справедливо было бы назвать Диодора «каппадокийцем, или новоникеицем, до каппадокийцев», т. к. терявшийся в понимании терминов «οὐσία», «ὁπόστασις», «ὁμοούσιος» В. В. после встречи с ним решительно стал употреблять новую

терминологию (Фетисов. С. 88; ср.: *Basil. Magn.* Ер. 210, 214, 226, 236). В. В. одобрительно отзывается о 2 сочинениях Диодора (Ер. 135). Вероятно, Диодор повлиял на В. В. и в области экзегетики в его поздний период (*Naldini*. 1990. Р. XXVIII).

Богословие

Источники вероучения

I. Свящ. Писание. Согласно В. В., Свящ. Писание полезно всякому (Hom. 26 // PG. 31. Col. 1444; Ер. 188. 16): им можно пользоваться для обучения грамоте (Asc. fus. 15 // PG. 31. Col. 953), оно служит утешением человеку в смерти близких (Ер. 269. 1) и т. п., - но «не всякому позволительно приступать к исследованию» Писания, а лишь обладающему здравым рассуждением (διάκρισις) (Ер. 204. 5). На основании Писания (ἐκ τῶν γεγραμμένων ὁδηγούμενος) (De bapt. II // PG. 31. Col. 1617) нужно подтверждать каждое слово и дело (Moral. reg. 26. 1), поскольку в нем нет ничего незначительного: слово Свящ. Писания кратко, но по исследовании в нем открывается премудрость Создателя (Нех. 6. 11; 8. 8). Слово Господне должно принимать с несомненностью (Moral. reg. 12. 1). Не нужно искать в Писании буквальной точности (Ер. 188. 15). Писание

есть мерило богословской корректности (Adv. Eunom. II 1; De Spirit. Sanct. 10. 24; Ep. 189. 3).

Обычный способ выражения в Свящ. Писании - иносказание (τροπολογία) (Hom. in Ps. 44 // PG. 29. Col. 393). ВЗ передает содержание НЗ в прообразованиях (μίμησις) (De Spirit. Sanct. 14. 31). НЗ являет в свою очередь прообраз жизни по воскресении (Ibid. 15. 35). Писание всякий раз исходит из конкретной задачи, поэтому возможна нек-рая свобода в выборе средств выражения (Ibid. 4. 6): так, ап. Павел использовал греч. выражения, не встречающиеся в Евангелиях, но не чуждые им по смыслу (De fide // PG. 31. Col. 677). В. В. говорит, что главный путь человеческой жизни таков: чтение Свящ. Писания, вслед за чтением - молитва, уясняющая мысль о Боге, к-рая благодаря постоянному напоминанию становится вселением (ἐνοίκησις) в человека Самого Бога - так человек становится храмом Божиим (ναὸς Θεοῦ) (Ep. 2. 3, 4). На основе Евангелия должен быть установлен новый образ жизни (εὐαγγελικὴ πολιτεία), имеющий целью стяжание жителства небесного (τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς) (Hom. 13 // PG. 31. Col. 440); христ. вероучение, т. о., должно стать всеобщим гражданским законом для христ. гос-

ва (*Giet. 1941. Les idées*). Однако одного изучения Писания недостаточно для исправления нравов, ведь и Сам Господь не ограничился лишь словесным научением (*Basil. Magn. Asc. fus. 7. 31*).

Говоря о богодухновенности Свящ. Писания (θεόπνευστος Γραφή, θεόπνευστος διδασκαλία), В. В. традиционно основывается на 2 Тим 3. 16. Писание богодухновенно, ибо написано (συγγραφείσα) по вдохновению Св. Духа (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 21. 52; Hom. in Ps. 1 // PG. 29. Col. 209; De bapt. I // PG. 31. Col. 1536*), Который есть книжник (γραμματεὺς) и скорописец (ὁ συγγράφος) (*Hom. in Ps. 44 // PG. 29. Col. 396*). Богодухновенность - основа высшего авторитета священного текста и его непрерывного единства. В тех случаях, когда при толковании Писания возникают затруднения, святитель советует стараться увидеть целостную картину (ὁλόκληρος περικοπή): то, что неясно в одном месте, может быть объяснено посредством др. (*De bapt. II // PG. 31. Col. 1589*).



Свт. Василий Великий, пишущий текст литургии. Миниатюра из служебника. Кон. XV в. (ГИМ. Син. 268)

В цитировании священных книг святителем доля ВЗ составляет ок. 30%, НЗ - ок. 70%, из которых ок. половины приходится на Послания ап. Павла (*Gribomont*. 1984. Т. 1. Р. 202). Из книг ВЗ святитель более всего прибегает к псалмам: в них собрано все, как в великой сокровищнице, они наиболее доступны и распространены («Псалмы поют и дома, и на торжищах» - *Hom. in Ps. 1 // PG. 29. Col. 212*). Книга Притчей, по выражению В. В., «есть образование нравов, исправление страстей и вообще учение жизни», и «обучившийся притчам будет уже в состоянии заняться точным изучением богословия» (*Hom. 12 // PG. 31. Col. 404*). Кроме того, объяснение святителем Притч 8. 22 (*Adv. Eunom. II 20*) имело существенное значение в полемике против ариан (*Van Parys*. 1970. Р. 364-366). Екклесиаст, по словам святителя, касается естествознания (φυσιολογία), Песнь песней совершенствует духовную жизнь (*Hom. 12 // PG. 31. Col. 388*).



Свт. Василий Великий с житием. Икона из Покровской ц. Крестовоздвиженского мон-ря Сольвычегодска. Нач. XVII в. (СИХМ)

Евангельское изречение, согласно В. В., возвышеннее др. наставлений Св. Духа, поскольку в последних Божественное слово доходит через пророков, а в Евангелии говорил Сам Господь (Hom. 16 // PG. 31. Col. 472). Из евангелистов В. В. выделяет ап. Иоанна (Adv. Eunom. II 15; Hom. 16 // PG. 31. Col. 472), хотя ап. Матфея цитирует чаще; из апостольских посланий более всего он обращается к Посланию к Римлянам. Редко цитирует Апокалипсис и 2 Ин. Весь канон Свящ. Писания находит, т. о., свое место у святителя. Из порядка цитирования представляется возможным проследить последовательность новозаветных книг в списке, используемом святителем: Евангелия от Матфея, Иоанна,

Луки, Марка, Послания по Вульгате
(*Humbertclaude*. P. 117).

II. Свящ. Предание. Наряду с авторитетом
Свящ. Писания В. В. утверждает равный
авторитет неписаного Свящ. Предания
(*Gribomont*. 1967. P. 22). Такое понимание
отчасти есть уже у сщмч. *Ириней, еп.*

Лионского (*Iren*. Adv. haer. I 21; III 2-3), и у
Оригена, но в сформулированном виде впервые
проявляется у В. В.: «Из догматов (δόγματα) и
проповедей (κηρύγματα), соблюденных в
Церкви, иные имеем в учении, изложенном в
Писании (ἐγγράφος διδασκαλία), а другие,
дошедшие до нас от апостольского предания
(ἀποστόλων παράδοσις), прияли мы в тайне. Но те
и другие имеют одинаковую силу для
благочестия» (De Spirit. Sanct. 27. 66; ср.: Asc.
br. 1). Верность Церкви измеряется согласием с
Писанием и принятием Предания святых отцов
(Hom. 24 // PG. 31. Col. 609; De Spirit. Sanct.
29. 71). Одна из характеристик Предания - его
давность (*Ibidem*), др.- разнообразие: Предание
обнимает учения нравственные (ἠθικοί),
естественные (φυσικοί) и таинственные (или
умозрительные) (ἐποπτικοί) (Hom. in Ps. 44 //
PG. 29. Col. 408). Кроме того, оно выражается в
преемстве веры и авторитете святых отцов и
учителей Церкви: священномучеников Ириней

Лионского и *Климента I*, еп. Римского, исп. *Дионисия Великого*, еп. Александрийского, *Дионисия, еп. Римского*, и др. (De Spirit. Sanct. 29. 73). Свящ. Предание выражается в преемстве священнической хиротонии (Ibid. 29. 71), таинстве Крещения (Ibid. 10. 26). Предание повсеместно принимаемо, во всех Церквах (Ibid. 29. 74). Оно не подлежит изменению, всегда оставаясь тождественным. Прибавить или убавить что-либо - значит отпасть от вечной жизни (Ibid. 12. 28; ср.: Ibid. 30). И если бы вздумалось, говорит В. В., кому-либо отвергать не изложенные в Писании обычаи, «как не имеющие большой силы», то «исказили бы самое главное в Евангелии», «обратили бы проповедь в пустое имя». Крестное знамение, обращение во время молитвы к востоку, слова призывания и благодарения в Евхаристии, благословение воды Крещения и крещаемого, помазание елеем и мн. др.- по каким изложенным в Писании правилам совершается все это, вопрошает В. В., «не по соблюдаемому ли в молчании и таинственному Преданию» (Ibid. 27. 66)? Уничтожение апостольского предания, пренебрежение учениями отцов Церкви, изобретение нововведений, хитрословие вместо богословия приводят к бедствиям (Ер. 90. 2).

Преданию «научил Господь, апостолы проповедали, отцы соблюли, мученики утвердили» (Hom. 24 // PG. 31. Col. 612).



Свт. Василий Великий. Икона. 1620 г. Мастер Федор Сенькович (НМ(Λ))

Это первое теоретическое выражение идеи Свящ. Предания оказало значительное влияние на христ. богословие. Оно было воспроизведено у свт. *Епифания Кипрского* (Eriph. Adv. Haer. 61. 6 // PG. 41. Col. 1048), затем у прп. Иоанна Дамаскина (Ioan. Damasc. De imag. 1. 23).

Учение о познании

Цель христ. жизни В. В. видит в уподоблении Богу, к-рое невозможно без знания (γνώσις) (De Spirit. Sanct. 1. 2). В ревности к познанию проявляется любовь к Богу (Ер. 9. 1). Понятие «знание» имеет различное содержание: постижение (σύνεσις) Творца, разумение (κατανόησις) Его чудес, соблюдение заповедей и близость (οἰκείωσις) к Нему (Ер. 235. 3). Высшая

ступень знания - мудрость (σοφία) есть знание (ἐπιστήμη) вещей Божественных и человеческих, а также их причин (Hom. 12 // PG. 31. Col. 389). Начало и конец христ. учения - познание Бога: ум должен познать Бога в той мере, насколько беспредельное величие (ἄπειρομεγέθους) может быть познано существом ограниченным (μικροτάτου) (Ер. 233. 2). Познание человека может быть направлено на 2 реальности: на сотворенный мир (естественное познание) и на мир Божественный (богопознание).

I. Естественное познание. Познание человека ограничено не только в отношении Бога, но и в отношении сотворенного мира: многое остается за пределами его постижения и не только из того, что находится на небе, но и в самом теле человека (Adv. Eunom. III 6). О природе звезд, их качествах, сущности тверди и проч. мы имеем лишь ограниченное представление (Ер. 233. 2). На вопрос: какова сущность (οὐσία) земли? - В. В. отвечает, что познание сущности земли и сущности проч. тварного мира не подтверждается ни свидетельством чувств, ни церковным вероучением (Adv. Eunom. I 13) и более того оно совершенно не служит к назиданию Церкви (Нех. 1. 8). Эта

ограниченность может быть восполнена способностью в малом познавать великое (Ibid. 5. 9), благодаря тому что сродное (οἰκεῖον) познается сродным (Adv. Eunom. I 17).

Используя стоическую терминологию (*Sesboüé* // SC. N 299. P. 77), В. В. строит следующую гносеологическую модель: а) всякому познанию предшествует чувственное восприятие (αἰσθησις) цвета, объема, тяжести, легкости, связности, сыпучести и проч. физических свойств; б) за ним следует неясное представление (νόημα) или мысленный образ (τύπος τῆ νοήσεϊ), характеризующийся цельной простотой; в) затем то, что представляется простым, благодаря применению к нему точного и подробного анализа (ἐπίνοια) подвергается разложению на составляющие части: цвет, форму, величину и проч., - в результате чего предмету приписываются различные свойства (οἰκεῖα), сообразные каждому значения (σημασίαι) и соответствующие именованию (προσηγορίαι); интеллектуальная операция, выражаемая термином ἐπίνοια, оказывается ключевой для познания; благодаря ей возможно исследование свойств не только существующих предметов (Adv. Eunom. I 6), но и тех, что существуют

лишь в представлении (ἐπινοία θεωρητά) (Ibidem); г) на основании накопленного знания формируется понятие (ἐννοία) о предмете (Ibidem; Нех. 3. 2).

Подобно стоикам, святитель считает, что общие представления (κοινὰ ἐννοιαί) являются выработанным знанием, поскольку никакого доопытного знания не существует. В мысли В. В. сохраняется стоическое различие между «предвосхищением» (κοινὰ προλήψεις) (Adv. Eunom. I 5; II 25) и «устойчивым понятием» (κατάληψις), последнее образуется на основании сочетания общего (κοινή) и частного (ιδιώματα) (Ibid. II 28). В соотношении чувственного (αἴσθησις) и рассудочного познания (λόγος), т. е. последовательности умозаключений (λογισμοί), выведенных из данных чувств, святитель отдает предпочтение последнему, как более точному в исследовании истины (Нех. 6. 11). Вероятно, сказалась многозначность слова λόγος, к-рое обозначает и совокупность умственных способностей человека, и слово Божественного откровения (Adv. Eunom. I 12).

1. Теория языка. Язык - средство сообщения мысли для тех, кто в этом нуждается (для человека, по причине его душевно-телесного устройства - Nom. 3 // PG. 31. Col. 197-200;

Нех. 3. 2); Бог внимлет не языку, но мысли говорящего (Ном. 18 // PG. 31. Col. 504). Кроме того, язык важен для образования понятия, поскольку имя завершает формирование представления о предмете (Adv. Eunom. II 4). В отношении происхождения языка В. В. следует стоическому представлению об изобретении языка человеком (θέσει - по человеческому установлению) в противоположность представлению о природной связи слов с предметами (φύσει - по природе). В. В. становится на сторону «научного» понимания природы и происхождения языка и противостоит «мистическому» (*Daniélou*. 1956. P. 414-416), утверждая, что не природа вещей (ἡ τῶν πραγμάτων φύσις) следует за именами, но вслед за вещами появляются имена (Adv. Eunom. II 4). В данном отношении святитель близок к пониманию Аристотеля (*Arist. De interpr.* 2. 1. 16a).



Святители Григорий Богослов, Иоанн Златоуст и Василий Великий. Икона. XVI-XVII вв.
Велико-Тырново

Взаимосвязь мысли и языка представляется В. В. следующим образом: после того как в мысли зародился образ предмета и он получил представление в уме, ему приписывается соответствующее значение (σημασία), затем достояние мысли передается речевым органам, к-рые посредством колебания воздуха делают сокровенную мысль (ἐν τῷ κρυπτῷ νόημα) явной (σαφηνίζει) (Нех. 3. 2; Hom. 3 // PG. 31. Col. 197-200). В. В., т. о., различает 2 вида или состояния слова: внутреннее и внешнее (ἐνδιάθετος и προφερόμενος; ср.: De Spirit. Sanct. 26. 61) - «слово мысленное (ἐννοηματικὸς) заключено в сердце; слово внешнее после произнесения растворяется в воздухе» (Hom. 16 // PG. 31. Col. 477); «оно не есть живое существо (ζῶν) и не обладает самостоятельным существованием; едва будучи сказано, оно тотчас исчезает» (Hom. 24 // PG. 31. Col. 601).

Произнесенное слово отображает понятие в полноте. Что было помыслено в сердце, то произнесено, поскольку сказанное есть отображение (ἀπεικόνισμα) содержания мысли.

В. В. отстаивает принцип релевантности речи: «...каково сокровенное, таково и явленное» (οἷον τὸ κέκρυμμένον, τοσοῦτον καὶ τὸ φαίνόμενον); сердце - источник, а произнесенное слово - ручей (Hom. 16 // PG. 31. Col. 477). При непостоянстве и иллюзорности существования произнесенного слова возникает необходимость в письменной фиксации речи, для чего используются различные знаки (Ер. 333. 1). При этом системы знаков не могут изменить природу означаемых предметов (De Spirit. Sanct. 17. 43).

Границы языка совпадают с границами познания. Как нельзя постичь сущность вещей, так и имена (προσηγορίαι) не могут быть обозначениями (σημαντικάί) сущностей, но только свойств или качеств предметов (τῶν ἰδιότητων) (Adv. Eunom. II 4). Кроме того, они соотносятся с различными действиями и проявлениями вещей (Ibid. I 7). Под сущностью в общем смысле В. В. понимает иногда «вещественное подлежащее» (ὕλικόν ὑποκείμενον), к-рое имя вовсе не обозначает (Ibid. II 4; Нех. 2. 3; ср.: Arist. Met. VIII 4). Ограниченность языка компенсируется возможностью посредством малого выражать многое (Hom. 3 // PG. 31. Col. 200). Язык

должен удовлетворять требованиям ясности, дабы не затемнять собой означаемого (Ibidem), и внятности, как в случае молитвы, от к-рой получают пользу только те, кто сознательно воспринимает ее слова (Asc. br. 278; 279).

В общей классификации имен В. В. одни имена употребляются сами по себе (безотносительно) (τὰ ἀπολελυμένα) и обозначают именуемые предметы (Adv. Eunom. II 9), др. употребляются по отношению к чему-либо и обозначают отношение (σχέσις) между предметами (Ibidem; ср.: Arist. Categ. 2. 1a. 16-17). Святитель учитывает существующую иерархию понятий - от самых общих до обозначающих конкретное лицо или вещь: напр., «сущее» - имя общее (κοινά), а через последовательность все более частных имен (ιδιώτερα) - «животное», «человек», «муж», «Петр» - осуществляется переход к понятию конкретного лица (De Spirit. Sanct. 17. 41); понятие «сущность» - общее, «животное» - частное, «человек» - видовое (Ibidem). Общее понятие (κοινότης) представляется только в уме и, не имея самостоятельного бытия, сказывается о мн. подлежащих (ὑποκείμενα) (Ibidem).



Святители Василий Великий и Иоанн Златоуст.
XV в. Царские врата (ГРМ)

2. Категории. В. В. пользуется и аристотелевской, и стоической системой формальной логики (*Sesboüé* // SC. N 299. P. 78). Из стоической он берет гл. обр. 4 категории: сущность ($\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$), существенные свойства ($\pi\omicron\iota\acute{o}\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$), случайное свойство ($\pi\omega\varsigma \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$) и отношение ($\pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\acute{\iota} \pi\omega\varsigma \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$). Кроме понимания сущности как «вещественного подлежащего» В. В. употребляет понятие сущности в значении общего родовидового понятия (что соответствует второй сущности аристотелевских «Категорий» - Adv. Eunom. II 4; Ep. 214. 4; 236. 6; Hom. 24 // PG. 31. Col. 608). Индивидуальное у В. В. обозначается такими выражениями, как $\acute{o} \kappa\alpha\theta' \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ (De Spirit. Sanct. 17. 41; Ep. 236. 6), $\tau\acute{o}\nu \kappa\alpha\theta' \acute{\epsilon}\nu\alpha$ (Adv. Eunom. II 4), $\acute{o} \delta\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha$ (Ep. 214. 4), $\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, и характеризуется своими особенными

свойствами (τῶν ἰδιότητων, ιδιώματα, περὶ ἑκάστον χαρακτήρας - Adv. Eunom. II 4; Ер. 214. 4; 236.

б) или сочетанием особых свойств (ιδιωμάτων συνδρομὴν - Adv. Eunom. II 4). Поэтому индивидуальное (ιδίως) понимается В. В. как общее (κοινῶς) с особенностями (ἴδια) (Ibidem; ср.: II 9).

3. Вера и знание. По мысли В. В., вера (πίστις) и знание (γνῶσις) существуют во взаимном дополнении. В какой мере человек верует, в той он и познает, и наоборот: насколько знает, настолько и верует (Ер. 234. 3). В. В. продолжает церковную традицию, понимая веру как принятие без рассуждения (συγκατάθεσις ἀδιάκριτος) услышанного и проповеданного в полноте истины (De fide // PG. 31. Col. 677-680; ср.: Евр 11. 1). В твердой уверенности в истинности слов Божиих состоит подвиг веры (Moral. reg. 8. 1). По мысли В. В., христианина отличает вера, осуществляемая в любви, а веру характеризует нерассуждающая убежденность (ἀδιάκριτος πληροφορία) в истинности богодухновенных слов (Moral. reg. 80. 22).

Вера занимает промежуточное положение между естественным и откровенным знанием. Человеческое знание, более всего связанное с

рассудком, вторично по отношению к вере, поскольку именно вера, минуя логические операции, ведет душу к постижению Бога (Hom. in Ps. 115 // PG. 30. Col. 104). Вера, прочно утвержденная в сердце говорящего, - начало здравого рассуждения (Ibid. Col. 105). Кто пренебрегает верой и полагается на собственные силы для постижения истины, тот - лжец (Ibid. Col. 108). Поэтому утверждаться нужно не на собственных умозаключениях, но на достоверности слов Господа (Moral. reg. 8. 1), ибо истинное благо постигается верой (Hom. in Ps. 1 // PG. 29. Col. 224).



Свт. Василий Великий. Фрагмент иконы
«Богоматерь с младенцем». 2-я пол. XIII в.
Мон-рь вмц. Екатерины на Синае

Если в мирских науках (геометрия, арифметика, медицина) вера как принятие без доказательств основных принципов предшествует знанию, то в христ. учении

знание, почерпнутое из Божественного Откровения, предваряет веру, поскольку для веры прежде всего нужно усвоить понятие о существовании Бога (Ер. 235. 1). В таком случае вере необходимо довериться рассудку (τῇ διανοίᾳ), чтобы иметь умственное представление о Боге (Ном. 3 // PG. 31. Col. 216). «За подобным знанием следует вера, а за верой - поклонение (προσκύνησις)» (Ер. 235. 1; ср.: *Clem. Alex. Strom.* I 6).

II. Условия и пределы богопознания.
Изначально человек обладал знанием Бога. Душа его, сотворенная по образу Божию, постигала благо, пребывая в созерцании прекрасного и наслаждении умопостигаемым (Ном. 9 // PG. 31. Col. 344). Из-за происшедшего от диавола смятения (συχύσεως) изменившие Богу, лишившись ведения истинного Бога, стали обращаться к идолам. Утрата подлинного ведения сказалась также на нарушении точности в суждении (διάκρισις) о др. предметах (Ном. in Ps. 45 // PG. 29. Col. 417). Хотя в человеке сохранилось убеждение в том, что его прибежище - в Боге, многие, заблуждаясь, не следуют за Спасителем (*Ibid.* Col. 416). Однако душа человеческая не может жить, не зная своего Творца. В. В. утверждает, что неведение (ἄγνοια) Бога - смерть для души

(Hom. 13 // PG. 31. Col. 424); познания Бога желает всякая разумная природа (Hom. 5 // PG. 31. Col. 256), хотя мир и не может познать Его (Reg. fus. 5. 49).

В Боге различаются «сущность» и «свойства», которые В. В. чаще называет действиями или проявлениями (ἐνέργεια) (Ер. 189. 6-8; 234. 1; ср.: *Василий (Кривошеин)*. 1967. С. 230). Сущность Божия остается для человека совершенно непостижимой. Бог не явил ее даже святым Своим - Аврааму, Исааку и Иакову (Adv. Eunom. I 13; ср.: Исх 6. 3). Она превосходит всякий ум и знание не только человеческое, но и ангельское (Adv. Eunom. I 14). Она ведома лишь Самому Богу, поэтому то, что говорится богословами о сущности Божией, выражается иносказательно (Ibidem). Возможно указать на свойство сущности - бытие как таковое (αὐτὸ τὸ εἶναι) (Ibid. I 10). Знание (εἶδησις) Божественной сущности есть ощущение (αἴσθησις) ее непостижимости (Ер. 234. 2). «Знать» (γινώσκειν) Бога не означает уразуметь сущность или измерить Его величие: знание Бога есть соблюдение Его заповедей (Hom. 23 // PG. 31. Col. 596-597). «Довольно тебе знать,- говорит святитель,- что Пастырь добр, что положил душу за овцы. Вот предел

богопознания! А как велик Бог? Какая мера Его? Каков Он в сущности? Подобные вопросы опасны для вопрошающего и затруднительны для вопрошаемого» (Ibidem). Спасительно для христиан не исследование того, каков Бог (ἡ τοῦ τί ἐστίν), но исповедание того, что Он существует (ἡ τοῦ ὅτι ἐστίν) (Adv. Eunom. I 14; Hom. in Ps. 115 // PG. 30. Col. 105; Ep. 234. 2).



Свт. Василий Великий. XI в. Эмаль (Музей искусств Грузии. Тбилиси)

Хотя для человека невозможно знание сущности Божией, однако возможно постижение Его энергий (действий), нисходящих к нему (Ep. 234. 1). При разнообразии действий сущность пребывает простой и неизменной. Понятие о Боге, т. о., складывается из знания мн. Его свойств (Ibidem). Однако невозможно представить Божию славу в понятии, и «в ком проявилось ведение (γνώσις) Бога, в том более всего

обнаружилась Его непостижимость» (De fide // PG. 31. Col. 684).

III. Источники богопознания. В. В. различает 2 главных источника знания человека о Боге (Adv. Eunom. I 14; *Sesboüé*. 1998. P. 86):
 естественное откровение (διὰ τῶν ποιημάτων) - данное человеку в созерцании сотворенной природы представление о Творце и знание Бога благодаря знанию самого себя; Божественное Откровение (ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ) - учение Церкви, выраженное в Свящ. Писании и Свящ. Предании, и водительство Св. Духа.

1. Естественное откровение. Человек обладает способностью обращать испытующий взор в 2 направлениях - вовне, в область видимого (чувственное познание), и внутрь, в созерцание бесплотного (интеллектуальное познание) (Hom. 3 // PG. 31. Col. 201; ср. стоическое различение чувственного и интеллектуального познания).

1) Изучение природы. Внимание, к-рое В. В. уделяет сотворенному миру, служит одной цели - познанию Бога. Совершенство и красота мира являются школой богопознания (θεογνωσίας παιδευτήριον) (Hex. 1. 6). В. В. обращается к образу Моисея, к-рый в умозрении о сущем (τῇ θεωρίᾳ τῶν ὄντων) в продолжение 40 лет готовился к своему подвигу (Hex. 1. 1), и

Соломона, к-рый обратился к природе и через нее обнаружил неведомое (τὰ ἀγνοούμενα) (Hom. 12 // PG. 31. Col. 404; Hom. in Ps. 33 // PG. 29. Col. 357). «Мир,- говорит В. В.,- есть училище (διδασκαλεῖον) разумных душ, где им преподается ведение Бога и где через рассмотрение видимого и чувственного ум направляется к созерцанию невидимого» (Нех. 1. 6, 7; Hom. 12 // PG. 31. Col. 389-392); человек может извлечь понятие о Боге как из величия мира (Нех. 3. 10), так и из рассмотрения самых ничтожных существ (Нех. 6. 11; Hom. in Ps. 32 // PG. 29. Col. 329), поскольку все носит на себе следы премудрости Создателя (Нех. 9. 4), все видимое суть знаки невидимого (Ер. 24; Hom. 4 // PG. 31. Col. 221-224), а невидимый Бог познается не телесными очами, но благодаря способности ума через видимое постигать невидимое (Hom. in Ps. 32 // PG. 29. Col. 329). Мироздание отличается разумным характером устройства (Hom. 6 // PG. 31. Col. 269), что свидетельствует о существовании Премудрого Творца (ср.: *Plat. Tim.* 28с - 29а). По мысли В. В., в мире есть некие логосы (λόγοι τινες), связанные с первоначальной Премудростью (σοφίας τῆς ἀρχεϋόνου), к-рая была заложена в основание мироздания (Hom. 12 // PG. 31. Col. 392).

Человеческое ведение может развиваться и в обратном направлении: вслед. знания Бога праведник может постигать скрытые до времени логосы мира (Hom. 9 // PG. 31. Col. 345). Т. о. небо и порядок мироустройства становятся путеводителями (ὁδηγός) в вере (Hom. in Ps. 32 // PG. 29. Col. 329). При этом в сотворенном мире многое недоступно для нашего восприятия (Asc. br. 80 // PG. 31. Col. 1137), как, напр., природа сущего (Hex. 1. 11). Кроме того, получаемые представления страдают неполнотой и неясностью (Hex. 6. 11).



Свт. Василий Великий. Икона из деисусного чина Благовещенского собора Московского Кремля. Кон. XIV в. (ГММК)

Чрезмерное внимание к внешнему миру может стать губительным (Hom. 9 // PG. 31. Col. 344-345). В познании Бога на основании созерцания мира должно восходить от чувственных представлений к духовному

умозрению (Adv. Eunom. II 14), поскольку нельзя составить о Боге чувственного представления (Hom. in Ps. 114 // PG. 29. Col. 485). Приписывая Ему таковое, нужно, отталкиваясь от него, восходить к более высокому понятию (De Spirit. Sanct. 8. 18; Hom. 15 // PG. 31. Col. 465).

2) Самопознание. Более достоверным естественным источником знания о Боге является самопознание, поскольку, по мысли В. В., познанию Бога скорее способствует не созерцание неба и земли, а постижение нашего собственного устройства (κατασκευή) (Hex. 9. 6).

Войдя в «великий град мироздания» (стоический образ, ср.: *Cicero. De natura deorum. II 6. 1*), человек познает себя самого творением рук Божиих, а после - Создателя (Hex. 6. 1, Ер. 2. 2). Совершенное устройство тела - повод для прославления Создателя. Внутреннее строение человека В. В. уподобляет малому миру (μικρὸς δῖακοσμος) (Hom. 3 // PG. 31. Col. 216). Для его познания необходима высшая мудрость, свойственная только тем, кто очистил свой ум (Hom. 22. 9) и использует способность к интеллектуальному созерцанию без к.-л. примеси чувственного восприятия.

Однако основная особенность, благодаря к-рой человек познает Бога, заключается в его богообразности (Hom. 3 // PG. 31. Col. 216; Hom. 4 // PG. 31. Col. 221). В. В., отталкиваясь от мысли, что сродное (τὸ οἰκεῖον) познается сродным (Adv. Eunom. I 17; Hom. in Ps. 48 // PG. 29. Col. 449), и исходя из свидетельства Свящ. Писания о сотворении человека по образу и подобию Божию (Быт 1. 26), говорит, что именно душа, а точнее, владычественное души (τὸ ἡγεμονικόν) - ум (νοῦς, λόγος) сотворен по образу Божию (Hom. 3 // PG. 31. Col. 204; Ер. 233. 1). Душа обладает нек-рыми сходными чертами с Богом: она бестелесна, не ограничена местом, невидима, не имеет цвета, вида, очертания, но постигается по своим действиям, так и о Боге возможно иметь лишь умственное понятие (νοητὴ κατὰληψις) (Hom. 3 // PG. 31. Col. 216). Способность суждения (τὸ τοῦ νοῦ κριτήριον) дана человеку для уразумения Истины, т. е. Бога (Ер. 233. 2). В уме есть 2 противоположные склонности (δυνάμεις): бесовская и Божественная, возводящая нас к богоподобию, а также средняя, имеющая отношение к различным наукам и ремеслам (Ibid. 1). Если ум склоняется к бесам, то он обращается к идолопоклонству, а если к Св. Духу, то понимает истину и познает Бога (Ibid.

2). Благодаря тому, что разум (λόγος) создан по образу Божию, человек обладает способностью к размышлению (φιλοσοφεῖν) о наивысших предметах (Hom. 8 // PG. 31. Col. 317).



Свт. Василий Великий. Фрагмент иконы из деисусного чина Благовещенского собора

2. Божественное Откровение (Божественные имена). Из Свящ. Писания известны нек-рые именованя Бога, принятие к-рых достаточно для правильного исповедания (ὁμολογία) Бога (Ер. 175). Господь по Своему человеколюбию для сообщения учения истины употребляет слова (ῥήματα) и именованя (ὀνόματα) предметов, нам известных (Asc. br. 240 // PG. 31. Col. 1244). Свящ. Писание дает Господу не одно имя и не только те имена, к-рые обозначают Божество (θεότης), но также те, к-рые указывают на отличительные признаки естества (τῆς φύσεως χαρακτηριστικοί) (De Spirit. Sanct. 8. 17). Одного имени для Бога

недостаточно. Так, если кто скажет «Бог», тот не выразит понятия об Отце, а словом «Отец» - понятия о Творце (De fide // PG. 31. Col. 684). Свящ. Писание дает Ему множество др. имен, к-рые обозначают не естество (φύσις), а разнообразие действий (τὸ τῆς ἐνεργείας παντοδαπόν) (De Spirit. Sanct. 8. 17). Тем не менее средства языка оказываются беспомощными для выражения Божественных истин, поскольку слово (λόγος) неясно передает предмет мысли, а мысль (διάνοια) иногда оказывается ниже величия предмета, почему неизбежно молчание (σιωπή) (Hom. 15 // PG. 31. Col. 464). Даже ангельские языки не могут выразить и малой части Божественных тайн (Ibid. Col. 465). И все-таки о Боге должно говорить по мере сил (Ibidem). Устойчивый метод Свящ. Писания - брать имена, имеющие чувственные значения, и переносить их на духовные реальности (De Spirit. Sanct. 26. 62). В. В. утверждает, что в богословии речь идет не о слогах или словах, но о предметах (Ibid. 25. 59). Поэтому Свящ. Писание употребляет мн. выражения (De fide // PG. 31. Col. 684), к-рые обозначают отдельное свойство (ἰδιότης) именуемого (Ibid. Col. 685). У В. В. есть различие имен Божиих на утвердительные и отрицательные, что позже как развитая

система катафатического и анофатического богословия будет развито в учении «Ареопагитик» (Areop. DN. I 5; XIII 3; MT. II). Первые указывают на наличие в Боге тех или иных свойств (τὰ προόντα), вторые - на отсутствующие (Adv. Eunom. I 10). Они создают некое отображение (χαρακτήρ) Бога (Ibidem). Вопреки мнению Оригена о том, что Божии имена в самих слогах заключают таинственную силу (Orig. Contra Cels. I 25), В. В. говорит, что не в них содержится сила освящения, но они называются святыми, поскольку свято и чисто всякое свойство (ἰδιότης) Божие и всякое понятие (ἐννοία) о Нем (Hom. in Ps. 32 // PG. 29. Col. 349).



Свт. Василий Великий. Камя. X в. (Эрмитаж)

IV. Путь богопознания. 1. Просвещение Св. Духом. Чем больше человек преуспевает в ведении Бога, тем более ощущает свою немощь (Hom. 15 // PG. 31. Col. 464). В буд. веке, по

Свящ. Писанию, человеку обещано беспредельное познание Бога (De fide // PG. 31. Col. 681-684; Adv. Eunom. III 7; De Spirit. Sanct. 8. 18). Путь боговедения (ὁδὸς τῆς θεογνώσεως), утверждает В. В., пролегает от Св. Духа через Сына к Отцу (De Spirit. Sanct. 18. 47).

Благодаря содействию просвещающей силы (δύναμις φωτιστική) человеческий взор устремляется к красоте образа Бога невидимого, через нее человек возносится до превосходящего всякую красоту созерцания Первообраза. При этом неотлучен Дух ведения (τὸ τῆς γνώσεως Πνεῦμα), Который в Самом Себе вводит в познание (ἐπίγνωσις) (Ibidem). Этот путь человек проходит постепенно. Началом его является обращение к Св. Духу, к Которому «обращено все, имеющее нужду в освящении» (Ibid. 9. 22). Освящение воспринимается человеком в таинстве Крещения, совершаемом для того, чтобы души крещаемых просветились через боговедение (Ibid. 15. 35; 14. 32).

Близость (οἰκείωσις) Св. Духа к душе не есть приближение в пространстве: Св. Дух, подобно солнцу, воспринимаемому незамутненным оком, покажет в Себе Самом образ Невидимого, в к-ром узрится красота Первообраза (Ibid. 9. 23). Отсюда - «предвидение будущего, разумение таинств, постижение сокровенного,

раздаяние дарований, небесное жительство, ликостояние (χορεία) с ангелами, нескончаемое веселие, пребывание (διαμονή) в Боге, уподобление (ὁμοίωσις) Богу и крайний предел желаемого - обожение (θεὸν γενέσθαι)» (Ibidem). Тот, кто сподобился этого, согласно В. В., обретает созерцание великих видений (Ер. 233. 1) и возможность, просветившись, просветить других (De bapt. I // PG. 31. Col. 1544). Святую мысль о Боге должно хранить и везде носить с собой (Asc. fus. 5 // PG. 31. Col. 921).



Три святителя. Икона-таблетка. 2-я четв. XV в. Тверь (СПИГИАХМЗ)

2. Восхождение в богопознании. Познанию Бога предшествует приготовление к нему, поскольку, пока человек занимается внешними предметами, он не может вместить познания Бога (Hom. in Ps. 45 // PG. 29. Col. 428). Так люди разных народов, изобретая и изучая науки (египтяне - геометрию, халдеи -

астрономию, греки - поэтику, риторику, софистику) и состарившись, по выражению В. В., в исследовании пустых предметов, оставили в пренебрежении познание Бога (Hom. 12 // PG. 31. Col. 397; Hom. in Ps. 45 // PG. 29. Col. 429). Поэтому необходимо отторжение учений вредных и бесполезных (Hom. 12 // PG. 31. Col. 396, 397). Восхождение в познании от малого к великому происходит через упражнение в благочестии сообразно с силами человека (De Spirit. Sanct. 14. 33). Направление этого восхождения пролегает от страха к любви и включает в себя 3 ступени: очищение, освящение и соединение с Богом (Humbertclaude. P. 84). Прежде всего необходимо принять Крещение, без которого невозможно созерцание Бога (Hom. 13 // PG. 31. Col. 424). Вначале души очищаются страхом, обретая чистоту жизни, а также испытанный и ясный разум (Hom. 12 // PG. 31. Col. 393; De Spirit. Sanct. 22. 53). Это предполагает совершение добрых дел (Moral. reg. 1. 5) и освобождение от страстей (De Spirit. Sanct. 9. 23), поскольку душа, занятая житейскими заботами и омраченная плотскими страстями, не может воспринять озарений Св. Духа (Ер. 210. 6; 2. 2). После того как исправлена деятельность тела (Hom. in Ps. 32 //

PG. 29. Col. 325), душевное око очищено (Ер. 150. 1), а владычественное начало души (τὸ ἡγεμονικόν) расширено (Hom. in Ps. 45 // PG. 29. Col. 424), она в состоянии безмятежности становится подобна зеркалу, в к-ром отображается Божие озарение (Ibidem; ср.: Plot. Enn. I 4. 10), тогда в душе начинает сиять умный свет (τὸ νοητὸν φῶς) (Hom. in Ps. 45 // PG. 29. Col. 424).

Учение о Боге (Св. Троица)

Бог - блаженное Существо, Благодать, Источник жизни (Нех. 1. 2). Он заключает в Себе вечные блага, Сам будучи Высшим Благом (Hom. in Ps. 33 // PG. 29. Col. 368; Hom. in Ps. 114 // PG. 29. Col. 484). К Нему нельзя применять чувственных понятий (Hom. in Ps. 114 // PG. 29. Col. 485). Он благ, но и правосуден (Asc. Pr. 3 // PG. 31. Col. 897). «В собственном смысле,- говорит В. В.,- прекрасно благое, а благим является Бог, следовательно все, что стремится к прекрасному, стремится к Богу» (Asc. fus. 2 // PG. 31. Col. 912). Удаление же от Него тяжелее мучений в геенне (Ibidem). Бог есть Истина, имеющая основание в самой себе (αὐτοαλήθεια) (Ер. 233. 2).

Учение В. В. о Св. Троице формулировалось в связи с конкретной ситуацией в жизни Церкви

(борьба с ересями аномеев, пневматомахов). В учении о Св. Троице В. В. был прямым наследником александрийского богословия (см. ст. *Богословские школы древней Церкви*) и его главных представителей - Оригена (*Holl. S. 116-158; Gribomont. 1963. P. 22-52*) и свт. Афанасия Великого (*Pruche // SC. N 17bis. P. 212-219; Drecoll. 1996. S. 118-129*). В Св. Троице соблюдается единство исповедания Отца, Сына и Св. Духа (*Adv. Eunom. III 6*). Используя стоические понятия, В. В. применяет по отношению к Отцу выражение «первоначальная причина» (προκαταρκτικὴ αἰτία), к Сыну - «совершающая» (δημιουργική), к Св. Духу - «совершительная» (τελειωτική) (*De Spirit. Sanct. 16. 38; ср.: Ibidem - повелевающий (προτάσσων) Господь, созидающее (δημιουργοῦν) Слово и утверждающий (στερεοῦν) Св. Дух*).

I. Терминология. Одним из возможных историко-философских источников для учения В. В. о различии сущности и ипостасей по родовидовому принципу указывается «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля (*Drecoll. 1996. S. 340*), а в понимании термина «сущность» отмечается стоический характер (в противоположность аристотелевскому у свт. Григория Нисского - *Hübner*).



Встреча прп. Ефрема Сирина и свт. Василия Великого. Клеймо иконы «Свт. Василий Великий с житием». 1674 г. Мастер Семен Спиридонов Холмогорец (ЯХМ)

Для обоснования правосл. триадологии В. В. потребовалось выработать ясную терминологию. Это касалось прежде всего установления различия между сущностью ($\text{o}\text{u}\text{o}\text{i}\text{a}$) и ипостасью ($\text{i}\text{p}\text{o}\text{s}\text{t}\text{a}\text{s}\text{i}\text{s}$). Хотя святитель исходит из принципиальной противоположности Божественной и сотворенной реальности (Adv. Eunom. II 31; III 2), однако последняя служит аналогией в формировании понятия Божественной сущности (Sesboüé. 1998. P. 109). При этом В. В. считает, что всякий богословский термин слабее мысли говорящего и желания слушающего (Ер. 7), поскольку Божественное естество не может быть изображено словом (Hom. 15 // PG. 31. Col. 465).

1. Сущность. Понятие сущности имеет у В. В. двойное значение (Adv. Eunom. I 7; I 15; II 2, 4, 9): как общая природа (κοινὴ φύσις) (Ibid. II 4; Ep. 214. 4; 236. 6); как материальное подлежащее, или субстрат (ὕλικὸν ὑποκείμενον) (Adv. Eunom. II 4). Спасский, не учитывая 2-го значения сущности у В. В., утверждает, что сущность, обладая существованием только в частном, не имеет, т. о., самостоятельного бытия (Спасский. 1914. С. 494). Р. Хюбнер указывает на противоречивость совмещения 2 аспектов понимания сущности у В. В.: «каким образом сущность может быть понята, когда она не существует сама по себе?» (Hübner. S. 476). Аристотелевское различие в сущности на абстрактное и конкретное В. В. относит и к Божественной сущности (Sesboüé. 1998. P. 102, 104). Сущность Божия характеризуется общностью (τὸ κοινόν) (Adv. Eunom. II 28; De Spirit. Sanct. 18. 45; Ep. 214. 4; 236. 6), тождеством (ταυτότης), единством (νότης) (Adv. Eunom. II 28) и простотой (ἀπλῆ) (Ep. 234. 1). Она есть бытие как таковое (αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ) (Adv. Eunom. I 10; ср.: Ep. 214. 4; 236. 6). Святитель постулирует ее принципиальную недоступность познанию (Adv. Eunom. I 13, 14, 16). Понятие «природа» (φύσις) является для В.

В. эквивалентом понятию «сущность»
(Спасский. 1914. С. 497).



Свт. Василий Великий (слева в 1-м ряду).
Фрагмент миниатюры. 1059 г. (Dionys. Cod.
587. Fol. 126r)

2. Свойства сущности. Сама сущность
недоступна постижению. Рассуждать о ней
возможно лишь благодаря знанию ее свойств,
или признаков (idíōma , idíōtēs , idíāzon , charaktēr ,
 charaktērizōn). При тождестве сущности они
призваны указывать на противоположность, не
расторгая при этом единства и предоставляя
возможность разумения (Adv. Eunom. II 28).
Среди свойств В. В. выделяет 3 группы: а)
признаки, общие (oṁsiōdēis) всем носителям
сущности, отличающие их от носителей др.
сущности; б) признаки относительные (prós ti),
отображающие отношения между индивидами
одной сущности; в) признаки частные

(собственные или индивидуальные) (ἴδιον) (Ibid. II 4, 9; *Sesboüé*. 1998. P. 106-107).

3. Энергии. Схожую со свойствами функцию - явление сущности - выполняют энергии (ἐνέργεια), своего рода динамические свойства, причем чаще В. В. обращается к термину «энергии», нежели «свойства» (*Василий (Кривошеин)*. 1967. С. 230). Для человека возможно постижение этих энергий (Ер. 234. 1). В. В. настаивает на тождестве энергий у носителей одной сущности (Hom. in Ps. 1 // PG. 29. Col. 217; Ер. 189. 6-8).

4. Ипостась. У В. В. ипостась соотносится с сущностью, как частное (ἴδιον) с общим (κοινόν) (Ер. 214. 4; 236. 6). Новизна богословия В. В. заключалась в том, что в его понимании ипостась не есть собственный признак сущности, но сама обладает собственным признаком (Ibidem; ср.: *Holl*. S. 131-133).

Святитель настаивает на различии ипостасей при единоначалии (De Spirit. Sanct. 18. 45). Божественные ипостаси обладают природной святостью (Adv. Eunom. III 3). Ипостась Отца имеет отличительным свойством «отцовство», Сына - «сыновство», Св. Духа - «освящение» (Ер. 214. 4). Защищая авторитет свт. Григория Чудотворца, говорившего, что Отец и Сын в представлении суть двое (ἐπινοία μὲν εἶναι δύο), а

по ипостаси - одно (ὑποστάσει δὲ ἓν), В. В. утверждает, что тот сказал это не в вероучительном контексте, а в полемическом (Ер. 210. 5). М. Симонетти отмечает, что в своей поздней гомилии «Против савеллиан, Ария и аномеев», обобщающей изложение учения о Св. Троице, В. В. подводит к понятию «единосущный» (ὁμοούσιος), используя не привычное для него выражение «три ипостаси», но «три лица» (πρόσωπα) (Hom. 24 // PG. 31. Col. 601, 604, 605). Исследователь объясняет это обстоятельство тем, что святитель обращался в гомилии к простому слушателю, тогда как в письме к зап. епископам (Ер. 263), написанном приблизительно в то же время (377), он использовал выражение «три ипостаси» (*Simonetti*. 1983. P. 196-197).



Свт. Василий Великий. Икона из деисусного чина собора Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря. 1502 г. Мастер Дионисий и мастерская (КБХМ)

5. Единосущие. В. В. прошел долгий путь от нек-рой склонности к омиусианству до ясного и осознанного омоусианства (*Drecoll.* 1996. S. 332-340; *Sesboüé.* 1998. P. 188-200). При этом содержание мысли В. В. было тождественным (*Ibid.* P. 194). В 373 г. святитель понимал верность Никейскому Собору уже не только в отношении смысла определения, но и в самих средствах выражения (Ер. 125. 1). Между 359 и 363 гг. В. В. обратился к Аполлинарию Лаодикийскому за разъяснениями понятия «единосуция» (Ер. 361-364). В поиске приемлемой для большинства христиан формулы В. В. предлагает омиусианское определение «подобный по сущности» (ὁμοιον κατ' οὐσίαν) с уточнением наречия «неизменно, непреложно» (ἀπαραλλάκτως) принять как тождественное никейскому выражению «единосущный» (ὁμοούσιος) (Ер. 9. 3; 361; ср.: *Not.* 23 // *PG.* 31. Col. 597). В 1-м догматическом сочинении В. В. «Против Евномия» (363/4) ὁμοούσιος встречается 5 раз, из к-рых лишь 1 раз по отношению к Св. Троице (*Adv. Eunom.* I 20). Только в 370 г. святитель принимает это определение как наиболее адекватное в выражении тайны различия Лиц при единстве сущности (Ер. 52. 3; ср.: *Adv. Eunom.* II 28). В. В. отвергал

выражение «единосущный по ипостаси» (ὁμοούσιος κατὰ τὴν ὑπόστασιν) как савеллианское (Ер. 214. 3). Наряду с термином ὁμοούσιος он пользуется выражениями ὁμότιμος (равночестный), ὁμόδοξος (равнославимый), ὁμόθρονος (единопрестольный), συμπροσκυνούμενος (споклоняемый), συνδοξαζόμενος (спрославляемый).

II. Бог Отец. Слова «отец» и «сын», имевшие первоначальное употребление у людей, по велению Господа (Мф 23. 9) стали применять к Богу (Adv. Eunom. II 23). Бог называется Отцом не в переносном смысле, но в собственном (Ibidem; ср.: *Greg. Nazianz. Or. 30. 8*). Имя «Отец» означает «причину и начало Рожденного от Него», т. е. Сына (Adv. Eunom. I 25).

Поскольку Сын происходит от Отца, можно сказать, что Отец больше Сына (μείζων ὁ Πατήρ), как причина («виновник») и начало (ὥς αἴτιος καὶ ἀρχή - Ibidem). В таком же отношении Бог Отец стоит к Св. Духу, для Которого он также является началом и источником (ρίζα καὶ πηγὴ) ипостасного бытия (Hom. 24 // PG. 31. Col. 609). Быть началом и причиной - ипостасное свойство Отца, так же как и свойства «безначальности» (ἄναρχον φῶς ὁ Πατήρ - Ер. 52. 2) и «нерожденности» (ὁ ἀγέννητος - Ibid. 52. 4). Отец означает родительство к Сыну по

природе, к людям - по благодати (Adv. Eunom. II 24). Слово «рождать» имеет 2 значения: страсть рождающего и его родительство, только 2-е имеет отношение к Отцу (Ibidem). Именование «нерожденный» (ἀγέννητος) не употребляется в Свящ. Писании, поэтому, полагает В. В., достойно умолчания. Предпочтительнее называть Его Отцом (Ibid. I 5), т. к. это именование имеет преимущественное отношение к свойству безначальности Бога, тогда как «нетленный» - к свойству бесконечности (Ibid. I 7; II 12). Бог есть Отец изначально (ἐξ ἀπείρου), между Ним и Сыном нет ничего посредствующего, Их общение вечно (Ibid. II 12). Хотя все приведено в бытие через Бога Слово, однако причина всего бытия - Бог всяческих (τὸν Θεὸν τῶν ὅλων, т. е. Отец) (Ibid. II 34).



Изучение священных книг в Египте. Клеймо иконы «Свт. Василий Великий с житием».

1674 г. Мастер Семен Спиридонов Холмогорец (ЯХМ)

III. Бог Сын. 1. Образ Отца. Для обоснования единосущия Сына с Отцом важную роль у В. В. играют понятия образа (εἰκὼν) и первообраза (ἀρχέτυπον). Образ мыслится вместе с первообразом (De Spirit. Sanct. 7. 16; Adv. Eunom. II 17). Сын - образ Отца, пребывающий в Его сущности (Ibid. I 18). У Отца и Сына один образ (Нех. 9. 6). Образу принадлежит все, что есть в первообразе (Hom. 15 // PG. 31. Col. 468; Adv. Eunom. II 16; ср.: 2 Кор 4. 4; Кол 1. 15). Он есть образ сущности (Adv. Eunom. II 32). Понятие образа, подобающее Богу (θεοπρεπῶς), приводит к единству Божества (Hom. 24 // PG. 31. Col. 608). По отношению к Сыну В. В. использует понятие «бестелесный образ» (εἰκὼν ἀσώματος) (Hom. 29 // PG. 31. Col. 1493). Образ с первообразом имеет отношение подобия (Ер. 9. 3). Святителю принадлежит знаменитая формула, легшая в основу определения Вселенского VII Собора: честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу (ἡ τῆς εἰκόνοϋ τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει) (De Spirit. Sanct. 18. 45; Hom. 24 // PG. 31. Col. 608).

2. Предвечное бытие. Образ рождения Бога Сына неизречен и бесстрастен (Adv. Eunom. II 22; Ер. 52. 3), потому должен быть почтен молчанием (Hom. 27 // PG. 31. Col. 1457).

Господь называется Логосом не в человеческом понимании природы слова, но для того, чтобы показать Его бесстрастное рождение (Hom. 16 // PG. 31. Col. 477). В. В. полностью разделял никейское учение о рождении Сына от сущности, или природы, Отца (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς - Ер. 52. 2, 3; 125. 2; Adv. Eunom. II 23; Hom. 15 // PG. 31. Col. 468; реже ἐκ τῆς φύσεως - Hom. 24 // PG. 31. Col. 605). При этом В. В. подчеркивает, что Сын рожден именно от Отца как Начала Божественной сущности, а не из какой-то общей Им обоим абстрактной сущности (Hom. 24 // PG. 31. Col. 605). Как Отец от века, так от века и Сын (Adv. Eunom. II 17). Человеческое невежество представляет себе рождение Сына чувственно, тогда как должно от чувственных представлений переходить к духовному умозрению (Ibid. II 14). Евангельское изречение «В начале было Слово» (Ин 1. 1) - наилучшее выражение извечного бытия Бога Сына (Adv. Eunom. II 14). В нем возвещается вечное бытие, бесстрастное рождение, единство природы Сына и Отца (Ibid. II 15). Рождение, достойное Бога,- бесстрастное, нераздельное,

неразрывное, невременное, уясняемое через подобие сияния (*Ibidem*). Единородным (Ин 1. 14) называется не тот, кто получил бытие от одного, но кто родился единственным (*Adv. Eunom. II 20*). В толковании Притч 8. 22 («Господь создал меня») В. В. предпочитает перевод ἐκτίσας με (приобрел Меня, ср. перевод блж. Иеронима: *Dominus possedit me*) чтению LXX ἐκτίσεν (создал) (*Ibidem*). Сын, Творец времени, не может быть младше по времени (*De Spirit. Sanct. 6. 14; Hom. 16 // PG. 31. Col. 473*). Положение Сына ниже Отца противоречит убеждению в вездесущии Отца (*De Spirit. Sanct. 6. 15*). «Одесную» означает равночестие достоинства (*Ibidem*).

IV. Св. Дух. 1. Божественность Св. Духа. Несмотря на то что представления В. В. о Св. Духе со временем претерпели нек-рое развитие (*Ер. 223. 3*), он всегда воспринимал Его как отдельную ипостась в Св. Троице (*Holl. S. 137-138*). В трактате «О Святом Духе» В. В. ни разу не называет Св. Духа Богом напрямую, что, по мнению свт. Григория Богослова, объясняется соображениями церковной икономии (*Greg. Nazianz. Ер. 43; 58*), когда же позволяли обстоятельства, святитель говорил прямо (*Basil. Magn. Ер. 257*). Это объясняется особенностями

его понимания христ. вероучения как совокупности прикровенного учения (δόγμα) и открытой проповеди (κήρυγμα) (De Spirit. Sanct. 27. 66; *Johnston*. 1892. P. 127-128; *Dörries*. 1956. S. 121; *Pruche* // SC. N 17bis. P. 82-85, 89-93). Именно В. В. подготовил разработанную формулу почитания Св. Духа для II Вселенского Собора (De fide // PG. 31. Col. 685). Хотя правое почитание Св. Духа известно с древности (De Spirit. Sanct. 29. 73), необходимость борьбы с ересью пневматомахов привела к формированию учения о Св. Духе (Ер. 140. 2).



Святые Параскева Пятница, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст и Василий Великий. Икона. Нач. XV в. (ГТГ)

Первым пневматомахом В. В. называет Евномия, учившего, что Сын есть творение Отца, а Дух - творение Сына (Adv. Eunom. II 33; Ер. 244. 9; ср.: *Eunom.* Arol. 25). Почитание Св. Духа для В. В. так же необходимо, как

почитание Сына и Отца (Hom. 24 // PG. 31. Col. 617, 609). Божественность Св. Духа он обосновывает «обходным» путем - через термин «равночестный» (ὁμότιμος), что дает основание говорить о дальнейшей эволюции учения (*Pruche* // SC. N 17bis. P. 104-110). При этом понятие «чести», «достоинства» (ἀξίωμα) в применении к Св. Троице В. В. относит к характеристике природы, а не Лица (*Adv. Eunom.* I 20; II 31), тогда как понятие «порядка» или «последовательности» (τάξις, ἀκολουθία) - к Лицам (*Ibid.* I 20). Св. Дух - третий по порядку, однако из этого не следует, что Он третий по природе (*Ibid.* III 1). Дух был прежде веков вместе с Отцом и Сыном (*De Spirit. Sanct.* 19. 49). Основанием для почитания Св. Духа в Писании являются 2 места: крещальная формула (Мф 28. 19; *De Spirit. Sanct.* 10. 24; *Ер.* 159. 2; 175) и порядок восхождения от Св. Духа через Сына к Отцу, указанный ап. Павлом (1 Кор 12. 4-6; *De Spirit. Sanct.* 11. 27). О Божественности Св. Духа В. В. говорит неоднократно (*Adv. Eunom.* II 8; III 1). Принцип Божественной простоты с необходимостью требует единства сущности (οὐσία) и действия (δύναμις) - действие Отца проявилось всецело в рождении Сына, а действие Сына целиком проявилось в Св. Духе (*Ibid.* II 32), чем

подтверждается Их единство. Неверующий в Св. Духа не верует в Сына так же, как неверующий в Сына не верует в Отца (De Spirit. Sanct. 11. 27). В. В. настаивает на том, что Св. Дух не является служебным духом, но свят так же, как святые Отец и Сын. Все, что говорится об Отце или Сыне, то говорится и о Св. Духе, поскольку относится к одному подлежащему (De Spirit. Sanct. 19. 48). Однако определение «святой» (ἅγιος) служит также собственным признаком для Св. Духа (Adv. Eunom. III 2), подобно тому, как «отцовство» - для Отца, а «сыновство» - для Сына (De fide // PG. 31. Col. 688; ἁγιαστικὴ δύναμις - Ep. 214. 4; ἁγιασμόν - Ep. 236. 6; φυσικὴ ἁγιότης - Ep. 159. 2). Он есть «живая сущность» (οὐσία ζῶσα) (De Spirit. Sanct. 18. 46). В этой связи В. В. употребляет понятие «сочисления», «сопряжения» (συναριθμούμενον - Adv. Eunom. III 2; De Spirit. Sanct. 17. 43; Hom. 24 // PG. 31. Col. 609; συντεταγμένον - Adv. Eunom. III 3; ср.: De Spirit. Sanct. 6. 13; 10. 24). Св. Дух, так же как Отец и Сын, недоступен созерцанию (De Spirit. Sanct. 22. 53; ср.: 26. 64), хотя присутствует повсюду (Ibid. 23. 54). «Опытное и точное знание о Нем», согласно В. В., «будет предоставлено нам в будущем веке» (Adv. Eunom. III 7). Св. Дух утверждает небесные силы (De Spirit. Sanct. 19.

49), сопутствует воплощению Господа (Ibidem). «Через Святого Духа совершается восстановление в раю, вступление в небесное Царство, дерзновение именовать Бога Отцом» (De Spirit. Sanct. 15. 36; 24. 57). Ныне Он пребывает даже с недостойными, ожидая их обращения (Ibid. 16. 40). Приобщение человека Богу также происходит через Св. Духа (Ibid. 19. 49). Он есть «начало освящения» (Ibidem) и «совершенство добродетельных» (Adv. Eunom. III 5). Он управляет Церковью (De Spirit. Sanct. 16. 39), будет судить мир (Ibid. 16. 40).



Свт. Василий Великий. Правая створка царских врат. 2-я пол. XIII в. Новгород (ГТГ)

2. Исхождение Св. Духа. В способе исхождения Св. Духа и превечного рождения Сына существует некая условная аналогия (Adv. Eunom. II 32). Святитель подбирает выражения, употребленные в Свящ. Писании: Дух Святой есть Дух истины (Ин 14. 17; 15. 26; 16. 13),

Который подается через Сына (διὰ Υἱοῦ χορηγούμενον), Который свят, благ, владычествен (ἡγεμονικόν - ср.: Пс 50. 14), Дух усыновления (Рим 8. 15), ведающий все Божие (ср.: 1 Кор 2. 10-11; Adv. Eunom. III 6). Для В. В. способ существования (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) Св. Духа остается неизвестным (Hom. 24 // PG. 31. Col. 613; De Spirit. Sanct. 18. 46), к раскрытию его он только приближается, говоря: «Дух исходит от Бога не как Сын, через рождение, но как Дух уст Божиих» (De Spirit. Sanct. 18. 46; ср.: Hom. in Ps. 32 // PG. 29. Col. 333). Сын от Отца произошел через рождение (γεννητῶς), а Св. Дух - неизреченно (ἀρρήτως) (Hom. 24 // PG. 31. Col. 616).

Фраза «Святой Дух по достоинству (ἀξιώματι) занимает второе место (δευτερεύειν) после Сына» (Adv. Eunom. III 1; *Sesboïé* // SC. N 305. P. 147. Not. 2) имела добавление: «...имея от Него бытие и от Него принимая и возвещая» (ср.: Ин 16. 15) (*Van Parys*. 1967), что вызвало ожесточенные споры на Ферраро-Флорентийском Соборе (1438-1439), поскольку приводилось лат. богословами как подтверждение католич. учения об исхождении Св. Духа «и от Сына» (*Амвросий (Погодин)*. С. 185-188). Исследование рукописной традиции показывает, что это

чтение является достаточно древним и не может быть результатом подлога, поскольку разночтение зафиксировано задолго до Собора (*Durand. 1981; Медведев. 1997. С. 310-314*), однако ничто не доказывает принадлежности этой вставки В. В. (*Quasten. Р. 233*), и потому она не может служить достаточным основанием к заключению о понимании им исхождения Св. Духа в смысле католич. учения о *Filioque* (ср.: «если не от Бога (ἐκ Θεοῦ), но через Христа (διὰ Χριστοῦ), то Его нет вовсе» - Ер. 52. 4; *Болотов. 1914. С. 88-94*). «Св. Дух,- пишет В. В.,- Сам есть истина и от Отца исходит (παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται)» (*Adv. Eunom. II 34; Ер. 52. 4; Hom. 24 // PG. 31. Col. 612*), от Которого исходит несотворенно (ἀκτίστως) (*Ер. 125. 3.*), в соответствии с типичной формулой для вост. богословия IV в. (*Sesboüé // SC. N 305. Р. 143. Not. 3*), исходит «от Отца через Сына» (ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ) (*Лосский. С. 349, 371*). Как справедливо подчеркивает К. Холль, когда В. В. называет Св. Дух Христовым, он понимает под этим выражением общность природы (*De Spirit. Sanct. 18. 46; Holl. S. 141-142*). Св. Дух имеет собственную ипостась (ὑπόστασις) (*Hom. in Ps. 32 // PG. 29. Col. 333*).

Творение

I. Умный мир. 1. Ангелология. В. В. упоминает 9 ангельских чинов (ангелы, архангелы, господства, престолы, силы, начала, власти - Ном. 15 // PG. 31. Col. 465; Нех. 1. 5; херувимы и серафимы - PG. 31. Col. 1645). Ангелы выступают в роли помощников (βοηθοί) и свидетелей истины (μάρτυρες τῆς ἀληθείας) (De Spirit. Sanct. 13. 29), детоводителей (παιδαγωγοί) и воспитателей (παιδονόμοι) (Ibid. 13. 30). Они святы по благодати, человеку неизвестно, как они были созданы (Ibid. 16. 38), ибо то, что произошло до сотворения времени, остается за рамками библейского повествования; ангелы сотворены еще до видимого мира, вне времени, в некой «тварной вечности» (Нех. 1. 5; Χρήστου. 1978. Р. 256). В их творении, согласно В. В., должно представлять себе причину первоначальную (Отец), сотворяющую (Сын) и совершающую (Св. Дух) (De Spirit. Sanct. 16. 38). Слово привело их в бытие, освящение им дал Св. Дух (Ер. 159. 2). «При отнятии Святого Духа распадаются ангельские чины»; «они не были созданы подобно младенцам, но изначально имели в себе святость и постоянство добродетели» (Ном. in Ps. 32 // PG. 29. Col. 333). Ангелы неизменяемы (Ном. in Ps. 44 // PG. 29. Col. 388), но обладают свободной волей (De Spirit. Sanct. 16. 38). Их

совершенство (τελείωσις) заключается в святости, однако они святы не по природе, но каждый в свою меру (Ibidem). Их сущность, или природа,- воздушный дух (ἀέριον πνεῦμα) или нематериальный огонь (πῦρ αἰὼλον). При этом они ограничены в пространстве и бывают видимы (Ibidem), поскольку пребывают в определенном месте (Ibid. 23. 54). В. В. приписывает ангельскому существованию вид некой одухотворенной и тонкой материальности, говоря, что до создания чувственного мира ангелы находились в свете как в наиболее подходящей для них среде (Нех. 2. 5; ср.: De Spirit. Sanct. 16. 3). Они сохраняют свое достоинство благодаря пребыванию в добре (De Spirit. Sanct. 16. 38). Небесные силы не начальствуют друг над другом, поскольку у них нет страсти к преобладанию (Ibid. 20. 51). Они не нуждаются в слове, сообщая свои пожелания мысленно (Нех. 3. 2; ср.: Hom. 3 // PG. 31. Col. 197), хотя и имеют свой язык (Hom. 15 // PG. 31. Col. 465). Их состояние в радости и благодушии (Hom. 4 // PG. 31. Col. 228). Их занятие - славословить Бога (Hom. in Ps. 28a // PG. 29. Col. 301). Ничто им не препятствует взирать на лицо Господа, как и человеку по воскресении из мертвых (Hom. in Ps. 33 // PG. 29. Col. 377). Приняв крещение, христианин

становится их согражданином (ἰσοπολίτης) (Hom. 13 // PG. 31. Col. 429), тогда к каждому верному приставляется ангел (Hom. in Ps. 48 // PG. 29. Col. 453; Asc. fus. 2 // PG. 31. Col. 916). Нуждающимся в спасении Бог посылает служебных духов (Hom. in Ps. 45 // PG. 29. Col. 420). В. В. упоминает об ангелах-хранителях не только отдельных людей, но и целых народов (Adv. Eunom. III 1).



Свт. Василий Великий. Фрагмент иконы. Кон. XV в. (Визант. музей. Веррия, Греция)

2. Демонология. Природа диавола бесплотна (Hom. 9 // PG. 31. Col. 352). Вначале он был ангелом, но по своей воле стал лукавым (Ibid. Col. 345) из зависти, увидев, что человек, будучи самым малым существом, сподобился особой чести в сравнении с остальным творением (Hom. 26 // PG. 31. Col. 1452). Его отпадение указывает на свободу ангелов, равную возможность склониться как к добру,

так и ко злу (De Spirit. Sanct. 16. 38). Он - сатана (Σατανᾶς, евр. «противник»), поскольку противостоит добру (Hom. 9 // PG. 31. Col. 349). Но Господь воспользовался его лукавством для воспитания человека (Ibidem), и его власть уже низложена (Ibid. Col. 352), почему ничто не мешает теперь человеку наслаждаться древом жизни (Ibid. Col. 353). Хотя по отношению к людям диавол не есть виновник греха, он лишь пользуется естественными движениями (φυσικὰ κινήματα) человека (Asc. br. 75; Hom. 21 // PG. 31. Col. 540), тем не менее он иногда называется самим грехом (αὐτοαμαρτία) как его первый виновник (Asc. br. 268 // PG. 31. Col. 1268).

II. Космология. В. В. полемизирует с нек-рыми космологическими представлениями античной философии (не называя имен мыслителей или направления): о неподвижности и срединном положении земли у Анаксимандра и Аристотеля (Hex. 1. 10; ср.: *Arist. De cael.* 2. 13. 295b. 13; 2. 14. 296a. 24); об эфире у Аристотеля (Hex. 1. 11; ср.: *Arist. De cael.* 1. 3. 269b - 270b); сгорании, оживотворении, непрерывном разрушении и обновлении мира у стоиков (Hex. 3. 8; ср.: SVF I 97); обсуждает пифагорейские представления о музыке сфер (Hex. 3. 3; ср.: ap. *Plat. Resp.* X

617b). Он отвергает положение гностической мысли о бескачественности праматерии (Нех. 3. 2). В. В. опровергает нек-рые построения еретиков: против мнения манихеев о наличии души у земли и порождении ею живого из самой себя В. В. утверждает, что земля неодушевлена, она не порождает из себя таящееся в ней, «но Божие слово созидает естество тварей. «Да произрастит земля», да изринет не то, что имеет, но да приобретает то, чего не имеет, поскольку Бог дарует силу действовать» (Нех. 8. 1). Из слов «тьма над бездною» (Быт 1. 2) еретики (Маркион, Валентин, манихеи) заключали об изначальном существовании зла, равносильного добру, чему В. В. противопоставляет убеждение в том, что происхождение зла зависит от воли человека - оно есть не одушевленная сущность, но состояние души (Нех. 2. 4; Ном. 9 // PG. 31. Col. 332). Каждый человек, согласно В. В., - «сам источник своего злонравия, так что зло получает существование от добровольных падений» (Нех. 2. 5), тьма же есть лишь «изменение воздуха, которое производится через лишение света» (Ibidem); настоящее зло - грех, к-рый зависит от воли человека (Ном. 9 // PG. 31. Col. 337-340); зло не имеет самостоятельного существования (Ibid. Col.

341), но есть лишенность добра (Ibidem), ибо «Бог сотворил тело, а не болезнь, душу, а не грех» (Ibid. Col. 344).



Свт. Василий Великий. Фрагмент иконы «Святители Николай, Антоний Великий и Афанасий Афонский с избранными святыми». Сер. XVI в. ЦМиАР

1. Физический мир. Основная идея библейско-христ. космологии состоит в тесной связи с положением о творении мира Богом из ничего, следуя т. о. главной цели христ. просвещения - познанию Бога как Творца и Промыслителя (Нех. 1. 5; 6. 13; *Владимирский*. С. 177, 204). Эллины (язычники), по словам В. В., много рассуждали о природе, но всякое их мнение опровергалось последующим, поскольку, не зная Бога, они не могли сделать допущения, что все вещи произошли от разумной причины, и потому в конечном счете прибегали к вещественным началам и говорили, что все

происходит по необходимости или по воле случая (Нех. 1. 2; 3. 8). Христ. учение о творении мира, по убеждению В. В., не противоречит опыту (Ibid. 4. 4), поэтому исследовать устройство мира следует не по мирской мудрости, но по тому, как мы научены Богом (Ibid. 6. 1). За подтверждениями правоты библейского повествования о происхождении мира В. В. прибегает к лучшим представителям античной науки (*Rudberg*. 1983. Р. 389, 391). Мир, по учению В. В., был создан мгновенно и целиком (Нех. 1. 6).

Согласно В. В., «Бог, приступив к приведению в бытие несуществующего, одновременно задумал, каким должен быть мир, и произвел материю, сообразную его форме... и весь мир сопряг неким любовным союзом в единое общение и гармонию, так что пространственно отделенные друг от друга части мироздания оказались связаны между собой неким «общим чувством» (συμπάθεια)» (Нех. 2. 2; *Torchia*. 1996). Бог сотворил саму сущность, сопряженную вместе с формой, поскольку Он есть изобретатель как образов, так и самого естества сущего (Нех. 2. 3). Первенством по времени в сотворенном бытии обладают небо и земля (Быт 1. 1). Внутри них находятся стихии (Нех. 1. 7; 3. 4). В. В. говорит о 4 стихиях

(элементах) мироздания (Hom. 19 // PG. 31. Col. 521), иногда упоминая эфир (Hex. 3. 7), хотя и отрицает учение Аристотеля об эфире как 5-й стихии (Ibid. 1. 11). Все стихии обладают своим отличительным признаком: земля - сухостью, вода - холодом, воздух - влажностью, огонь - теплом (Ibid. 4. 5); они находятся во взаимном проникновении (Ibid. 3. 4; 4. 5; Hom. 24 // PG. 31. Col. 613).

В. В. придерживается различения первого неба (ὁ ἐν ἀρχῇ πεποιημένος οὐρανός) и второго неба (твердь, небесный свод) (τὸ στερέωμα) (Hex. 3. 3; 8. 7; ср.: Быт 1. 6; *Theoph. Antioch. Ad Autol. II* 13). Он полагает, что для человеческой жизни указания светил необходимы (Hex. 6. 4), однако резко выступает против астрологических предсказаний (Ibid. 6. 5), поскольку т. о. ограничивается свобода человека, а Богу приписывается причина зла (Ibid. 6. 7).

Напротив, небесные тела - солнце, луна и звезды - рабы необходимости, не обладающие самовластной свободой (αὐτεξουσιότητος ἐλευθερία - Hom. in Ps. 48. // PG. 29. Col. 449).

Восхищение перед их величием не должно вызывать религ. трепета перед ними (Hom. 24 // PG. 31. Col. 613-616).

В. В. отмечает, что ныне состояние мира многообразно, тогда как после воскресения из

мертвых жизнь будет единообразна (μονότροπος) (Hom. in Ps. 114 // PG. 29. Col. 492). Он убежден в преходящести этого мира (Ibidem), что является утешением для человека в смерти близкого (Ер. 6. 2), ибо таково законоположение (νομοθεσία) Бога - все, получившее бытие, непременно должно расстаться с жизнью (Ер. 302). После воскресения миру надлежит измениться сообразно тому, как изменится и устройство душ человеческих (Нех. 1. 3).



Свт. Василий Великий. Хоругвь. XVI в.

2. Время. В своем понимании природы времени В. В. прибегал не только к учению Аристотеля (*Pruche* // SC. N 17bis. P. 178), но ко всем основным школам античности (*Sesboüé* // SC. N 299. P. 89). Утверждению своего противника Евномия о том, что время есть качество движения, зависящее от движения звезд (ποία τις ἀστέρων κίνησις) (*Eupom.* Apol. 10. 7), святитель противопоставляет положение о том,

что время есть определенное количество, величина (ποσὴ), тогда как дни, часы, месяцы и годы суть меры времени, а не его части (Adv. Eunom. I 21; ср.: время - «число движения согласно предшествующему и последующему» - *Arist. Phys. IV 11. 219b - 220a*). Движения звезд задают лишь одну из систем координат для измерения времени. Протекание времени зависит от души человека, к-рая задает ему меру (Adv. Eunom. I 21; ср.: *Aug. Confes. XI 23; Sesboüé // SC. N 299. P. 87*). Время - протяженность (διάστημα), соразмерная сотворению мира (Adv. Eunom. I 21). Природа сотворенных существ протекает вместе со временем (Нех. 9. 2). Характеризуя время, В. В. говорит: «Прошедшее миновало, будущее еще не наступило, а настоящее ускользает от чувства прежде, чем успело быть познанным» (Нех. 1. 5; ср.: *Aug. Confes. XI 16*). Выражение «В начале» (Быт 1. 1) означает начало временное (Нех. 1. 5), прежде к-рого не было ничего доступного постижению (Ном. 16 // PG. 31. Col. 473). То, что имеет начало, с необходимостью имеет и конец (Нех. 1. 3). Действие творения одномоментно, поскольку начало не подлежит делению на начало, середину и конец (Нех. 1. 6; ср.: *Aug. Confes. XI 15*). Время движется вперед постоянными

круговращениями - это учение В. В. основывается на его толковании слов Быт 1. 5 «день один» (Hom. 8 // PG. 31. Col. 324; Hex. 2. 8).

3. Логосы мироздания. В. В. разделяет представление стоиков о разумности природы (ὁ λογισμός τῆς φύσεως) (Hom. 6 // PG. 31. Col. 269), под к-рым понимает существование неких логосов изначальной Премудрости (λόγοι τῆς ἀρχεϋόνου σοφίας), положенной в основание творения прежде всего (Hom. 12 // PG. 31. Col. 392; ср.: Hex. 7. 2; 8. 1; *Iust. Martyr*. 1 Ap. 46; 2 Ap. 8; *Clem. Alex. Protr.* 8; *Orig. Contra Cels.* V 14). Однако исследователи отмечают, что было бы неверно видеть в этом слепое воспроизведение стоического учения о семенных логосах (λόγοι σπερματικοί), справедливее говорить о непрестанной созидающей деятельности Божественного глагола (ῥῆμα Θεοῦ) (Hex. 9. 2), к-рый вопреки учению стоиков о всецелой материальности мира не имеет в себе ничего материального (*Špidlík*. 1961. P. 8-9). По мысли В. В., кто способен истолковать логосы, по к-рым мир создан, управляется и будет приведен на суд, тот воздает славу Создателю (Hom. in Ps. 28a // PG. 29. Col. 285; Hom. 9 // PG. 31. Col. 345). Впосл. это учение будет развито прп. Максимом

Исповедником (Епифанович. С. 65-

71; Sotiropoulos. 2001. Р. 64-72). В. В. называет также семенным логосом прирожденное стремление к любви (πρὸς τὸ ἀγαπᾶν), заложенное в человеке (Asc. fus. 2 // PG. 31. Col. 908).

4. Растительный и животный мир. В. В.

опровергает мнение, согласно к-рому растения произрастают только благодаря солнечному свету, чтобы люди перестали поклоняться солнцу как причине жизни (Нех. 5. 1).

Животных при отсутствии разума, считает он, отличает наличие некоего «естественного закона» (инстинкта) (τῆς φύσεως νόμος) (Нех. 7. 4; 9. 3; Hom. 3 // PG. 31. Col. 201), к-рый способствует их безопасности. У морских существ «плотская жизнь руководит душевными движениями», сухопутные животные относятся к одушевленным, но неразумным (Нех. 8. 1). Недостаток ума Бог восполнил у них совершенством чувств (Ibid. 9. 4). Их душа состоит из земли и потому доступна тлению и недолговечна (Ibid. 8. 2), что опровергает представление о метемпсихозе (Ibidem).



Молитвой свт. Василия Великого отверзаются двери храма. Роспись диаконника Благовещенского собора Московского Кремля. 1547-1551 гг.

III. Антропология. По мысли В. В., все сотворено для человека, человек же для Бога (Hom. 26 // PG. 31. Col. 1452). В отличие от остального мироздания, получившего бытие словом (λόγῳ, προοράματι), один лишь человек создан руками Божиими (χερσὶ διεπλάσθη; почему он и называется «богозданным», θεόπλαστος - Hom. 3 // PG. 31. Col. 212) (Hom. 26 // PG. 31. Col. 1452; Hom. in Ps. 115 // PG. 30. Col. 109) и обладает равночестностью (ὁμοτιμία) с ангелами (Ibid. Col. 1453).



Святители Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов. Икона-таблетка из новгородского собора Св. Софии. Рубеж XV-XVI вв. (НГОМЗ)

1. Состав человека. Согласно В. В., человек двойствен по природе (διπλοῦς) (Hom. 12 // PG. 31. Col. 412). Его отличительный признак - разумность (Нех. 4. 5; 6. 1). Он есть ум (νοῦς, а также душа - ψυχή), сопряженный с телом (Hom. 21 // PG. 31. Col. 549).

Преимущественного именованя «человек» удостаиваются душа и ум (Hom. in Ps. 33 // PG. 29. Col. 384). Собственно человеком являются душа и ум; тело и его ощущения - наше достояние, науки и искусства - то, что нас окружает (Hom. 3 // PG. 31. Col. 204). Ум есть высшая часть души, стремящаяся к истине. Душа - тонкая и умная сущность, а тело дано ей в качестве носителя в нынешней жизни (ᾠχημα πρὸς τὸν βίον) (Hom. 21 // PG. 31. Col.

549), хотя его достоинство в том, что оно создано Самим Богом. Вслед за ап. Павлом (2 Кор 4. 16; Рим 7. 22) В. В. различает внешнего и внутреннего человека (Hom. 2 // PG. 31. Col. 197). Облик внутреннего человека мы получаем в крещении (De bapt. I // PG. 31. Col. 1537). Душа праведника отрешена от тела, а грешника погрязла в плоти (Hom. in Ps. 7 // PG. 29. Col. 233). Кто помогает плоти, тот поражает дух, кто союзник духу, тот поработывает плоть (Hom. 1 // PG. 31. Col. 180; Hom. 2 // PG. 31. Col. 185; Hom. in Ps. 32 // PG. 29. Col. 345).

2. Способности души. В. В. использует основные понятия стоической антропологии. В душе есть владычественная (ἡγεμονικόν), рассудочная (λογικόν), раздражительная (παθητικόν), или вожделеющая (ἐπιθυμητικόν), способности (Киприан (Керн). 1950. С. 146), которые хороши или плохи в зависимости от того, как ими пользуется их обладатель (Hom. 10 // PG. 31. Col. 365-369). Сердце обладает владычественной способностью, а «утробы» (νεφροί) - вожделеющей (Hom. in Ps. 7 // PG. 29. Col. 244). Прав сердцем тот, чей рассудок (λογισμός) держится середины добродетели (Ibidem; Hom. in Ps. 28a // PG. 29. Col. 305) и

удерживает раздражительную способность (Hom. 22. 7). Человек облечен свободой произволения (αὐτεξούσιον) (Hom. 9 // PG. 31. Col. 345; Hom. 13 // PG. 31. Col. 436) и мерилom (ζυγός), или критерием, истины (κριτήριον φυσικόν - Ibid. Col. 405, 408; κριτήριον τῆς ψυχῆς - Hom. in Ps. 32 // PG. 29. Col. 325; κριτήριον τοῦ νοῦ - Ep. 233. 2), благодаря к-рому имеет возможность различать жизнь и смерть, добро и зло (Hom. in Ps. 61 // PG. 29. Col. 480; Hom. in Ps. 45 // PG. 29. Col. 424). В человека заложена способность к любви как некое врожденное свойство (σπερματικός τις λόγος) (Asc. fus. 2 // PG. 31. Col. 908).

Люди из всех разумных существ наиболее изменяемы и непостоянны, они не тождественны себе (οὔτε οἱ αὐτοὶ εἰσὶ αὐτοῖς) ни по телу, ни по душе, тогда как ангелы неизменяемы (Hom. in Ps. 44 // PG. 29. Col. 388). Иное нас ожидает по воскресении, в стране живых, всегда подобных самим себе (ὁμοίων ὄντων ἀεὶ αὐτῶν αὐτοῖς) (Hom. in Ps. 114 // PG. 29. Col. 493), поскольку жизнь христианина однообразна (μονότροπος) и имеет одну цель - славу Божию (Asc. fus. 20 // PG. 31. Col. 973; ср.: Asc. fus. 37 // PG. 31. Col. 1016).

3. Образ и подобие. Образ Божий (εἰκών; μίμησις - Hom. 26 // PG. 31. Col. 1456; ἄνωθεν συγγενεία («вышнее сродство») - Hom. 3 // PG. 31. Col. 204) заключается в человеческом разуме или душе (νοῦς, λόγος, ψυχή) (Hom. 3. 26; Нех. 9. 5; Ер. 233. 1; Hom. 4 // PG. 31. Col. 221; Hom. in Ps. 115 // PG. 30. Col. 109; ср.: *Philo. De opif.* 69), благодаря чему человек получает возможность изучать искусства и размышлять о высоких предметах (Hom. 8 // PG. 31. Col. 317). Бог наделил его также свободой воли (Hom. 9 // PG. 31. Col. 344) и властью над землей (Нех. 9. 5). В. В. различает понятия образа и подобия, говоря, что образом мы обладаем, а подобие обретаем в течение христ. жизни (Hom. in Ps. 48 // PG. 29. Col. 49; Hom. 3 // PG. 31. Col. 216), однако он не всегда учитывает это различие (Нех. 9. 6; Hom. 4 // PG. 31. Col. 221; Reg. fus. 2 // PG. 31. Col. 913). Достижение подобия выражается в близости (οἰκείωσις, οἰκειότης) к Богу, к-рая есть результат подражания Христу (Hom. 4 // PG. 31. Col. 224; ср.: *Hauschild.* 1979. S. 309) при содействии Св. Духа (De Spirit. Sanct. 9. 23).

4. Разделение полов. По мысли В. В., все люди обладают единством природы (Hom. 26 // PG. 31. Col. 1441), между ними существует равенство достоинства, равночестие (ὁμοτιμία)

(Ер. 262. 1), неразрушаемое в разделении полов. Мужчины и женщины во всем сродны (συγγενεῖς) друг другу, будучи в равной мере созданы по образу Божию (Ном. 5 // PG. 31. Col. 241; Moral. reg. 37). «Супружество,- говорит В. В.,- есть утешение (παράυθια) в неизбежности смерти, ведь именно преемством рода Создатель обезопасил жизнь» (Ер. 301); женщине подобает образ жизни, согласный со Свящ. Писанием: в одежде - благоприличие, в общении с мужчинами - осмотрительность, в пище - умеренность, в воздержании - твердость, в молитве - неустойчивость, в братолюбии - сострадание, в образе мыслей - скромность, в печали - равнодушие и память о Страшном Суде (Ер. 173). Хотя супруги составляют плоть едину (Еф 5. 32), однако Спаситель каждой душе дал свой путь (διαύωγή) в жизни (Ном. 5 // PG. 31. Col. 248-249).

5. Грехопадение и смерть. Некогда Адам пребывал «горé» расположением воли (προαίρεσις) (Ном. 9 // PG. 31. Col. 344). Согласно В. В., до грехопадения не нужны были ни естественные, ни искусственные одежды, чтобы человек не отвлекался от устремления к Богу (Ibid. Col. 349); для него были уготованы светлые одеяния, подобные ангельским, к-рых

он не получил (Ibidem); дерево нужно было для испытания послушания человека (Ibid. Col. 348). «Адам вскоре пресытился благами, к-рыми одарил его Бог, и умной красоте (νοητὸς κάλλος) предпочел то, что представляется красивым плотским очам, духовному - наполнение чрева» (Ibid. Col. 344). Так он стал злым не по необходимости, а по своему безрассудству (ἄβουλία) (Ibid. Col. 345). Лишившись Бога, он стал смертным, поскольку Бог - жизнь, а лишение жизни - смерть (Ibidem). Человек же перестал подражать Богу и уподобляться Ему (Hom. in Ps. 48 // PG. 29. Col. 449). «Отвергнув образ Небесного,- говорит В. В.,- он принял образ перстного (χοϊκός)» (Ibid. Col. 452); «пренебрегши постом, люди были выброшены из рая» (Hom. 1 // PG. 31. Col. 168). Теперь человек по причине греха не сознает себя, поскольку, лишившись Слова, он стал как бы бессловесным (ἄλογος) (Hom. in Ps. 48 // PG. 29. Col. 453).

Согласно В. В., смерть - от Бога, но она не есть зло (Hom. 9 // PG. 31. Col. 332). Предел жизни от начала положен судом Божиим (Ibid. Col. 333). Настоящая жизнь есть подготовка к буд. жизни (Hom. 22. 2; Hom. in Ps. 48 // PG. 29. Col. 432). После грехопадения Бог не пресек

смерть, чтобы не сделать греховный недуг бессмертным (Hom. 9 // PG. 31. Col. 345), поэтому телесная смерть не есть зло (Ibid. Col. 332). Для праведника смерть не есть тление (φθορά), но начало истинной жизни (Ер. 101; Hom. 5 // PG. 31. Col. 245); не бесчестие, но переход к славе (Hom. in Ps. 115 // PG. 30. Col. 112). При этом вечный покой ожидает праведников не по заслугам, но по благодати (Hom. in Ps. 114 // PG. 29. Col. 492). Для грешника же смерть есть начало наказаний ада (Hom. 9 // PG. 31. Col. 332), где он издали будет взирать на жизнь (Hom. in Ps. 48 // PG. 29. Col. 441). В. В. разделяет христ. представление о смерти телесной и смерти духовной (окончательной).

Общество

По мысли В. В., человек - общественное существо (πολιτικὸν ζῷον; ср.: Arist. Pol. 1253a 3) и живет общинным образом (συναγελαστικόν) (Hom. in Ps. 14a // PG. 29. Col. 261); кроме того, он есть существо общительное (κοινωνικόν) (Asc. fus. 3 // PG. 31. Col. 917). В. В. считает, что социальная справедливость была бы соблюдена, если бы каждый ограничился самым необходимым (Hom. 6 // PG. 31. Col. 276), в действительности же находящиеся ниже

негодуют на тех, кто выше, что обделены ими (Ном. 5 // PG. 31. Col. 252), а богатые, заполучив общее, присваивают его (Ном. 6 // PG. 31. Col. 276). Имущество должно быть пособием в достижении вечной жизни (Ном. 7 // PG. 31. Col. 297). Этому требованию удовлетворяет только общество христиан, в котором все общее - душа, согласие, стол и т. д. (Ном. 8 // PG. 31. Col. 325), тогда как частная собственность (ἡμέτερα; τὰ ἴδια), юность, богатство, слава, занятия искусствами, и наиболее вожденным для всех искусством слова (οἱ λόγοι),- преходящи (Ер. 277; Ном. 21 // PG. 31. Col. 545-548). К управлению (κυβέρνησις) обществом должно привлекать тех, кто владеет своими способностями в совершенстве (Ном. 12 // PG. 31. Col. 417). Настоящий правитель (κυβερνήτης) всегда находится в согласии с самим собой (Ibid. Col. 417-420). Человек телесно подчинен гражданскому закону, а душой - Богу (Ер. 276).



Успение свт. Василия Великого. Икона. XV в.
(Мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

У людей одним вверено начальство, др.-подчинение, первые должны знать и изучать обязанности всех, вторые же должны ограничиться исполнением своих обязанностей (Asc. br. 235 // PG. 31. Col. 1240); рабы должны повиноваться, славя Господа, а господа, подражая Богу, должны быть милостивы к рабам (Moral. reg. 75. 2). При этом первые должны защищать предписания Божии (δικαιώματα), а подданные - подчиняться во всем, что не противоречит заповеди Божией (Ibid. 79. 2). Так, и в военной жизни можно сохранить совершенство любви к Богу (Ер. 106). Неизменность общественного положения людей обеспечивает социальную устойчивость (ἰδίᾳ κλήσει μένειν) (Asc. br. 303 // PG. 31. Col. 1297). Законным образом правления (ἐννομος ἐπιτοασία) В. В. называет царскую власть, к-рая видит своей целью не выгоду царя, но пользу для подданных (Hom. 12 // PG. 31. Col. 390), такая власть, считает он, «во всем неподвластна греху» (Hom. in Ps. 32 // PG. 29. Col. 345).

Христология

По мнению А. Гриллямайера, «христология В. В. более сосредоточена на различении Божественных и человеческих свойств во Христе, нежели на выявлении единства Лица» (*Grillmeier*. Р. 279). В. В. был твердо убежден в 2 природах Христа (Hom. 29 // PG. 31. Col. 1493; Hom. in Ps. 48 // PG. 29. Col. 441). Его терминология, описывающая соединение 2 природ, включает выражения, характерные как для александрийской школы (ἡ ἐν σαρκὶ ἐπιδημία, «пребывание во плоти» - Ер. 261. 2; ἔνσαρκος παρουσία, «пришествие во плоти» - De Spirit. Sanct. 19. 49; ἐφανερώθη ἐν σαρκί, «явился во плоти» - Ер. 261. 1; ἡ θεοφόρος σὰρξ, «богоносная плоть» - Ibid. 2; Hom. in Ps. 45 // PG. 29. Col. 424; ἡ χριστοφόρος σὰρξ, «христоносная плоть» - Ер. 261. 2), так и для антиохийской (ἡ πρὸς τὸν Θεὸν συνάφεια, «сочетание с Богом» - Hom. in Ps. 45 // PG. 29. Col. 424; ἡ ἐνανθρώπησις, «вочеловечение» - Ер. 8. 3; 261. 3; 262. 1). В. В. свидетельствует о распространении докетических представлений о призрачном теле Спасителя (Ер. 260. 8; 261. 2), воспроизводящих идеи гностика Валентина (Ер. 261. 2). Если бы они имели основание, говорит В. В., то «царство смерти» не было бы пресечено (*Ibidem*). «Богоносная плоть (θεοφόρος σὰρξ) составила из человеческого смешения

(ἀνθρώπειον φύραμα)» (De Spirit. Sanct. 5. 12). В. В. отмечает, что о человеческой природе Спасителя свидетельствуют мн. места Свящ. Писания (Ер. 236. 1; Hom. in Ps. 44 // PG. 29. Col. 405; ср., напр.: Лк 2. 52; Ин 4. 7). Так, по мнению В. В., когда ап. Петр говорит, что Бог «соделал Господом и Христом Сего Иисуса» (Деян 2. 36), он имеет в виду Его человечество (Adv. Eunom. II 3). При этом образование и развитие тела Спасителя происходило не так, как у людей: носимый во чреве Девы Марии плод мгновенно достиг совершенного состояния плоти (Hom. 27 // PG. 31. Col. 1465). Богородица, по учению В. В., одновременно и Дева и Мать (Ibid. Col. 1468). Евангельские слова «и не знал Ее до тех пор (ἕως), пока не родила Сына Первенца», согласно В. В., означают, что состояние девства распространяется на все время (μέχρι παντός) жизни Богородицы (Ibidem).



Реликварий с частицами мощей свт. Василия Великого в Брюгге. Фотография. 2003 г.

Человеческая плоть Господа, будучи причастна Божеству, не сообщила Ему собственной слабости (ἀσθένεια) (Ibid. Col. 1461). Господь претерпевал естественные страдания (φυσικὰ καὶ ἀναγκαῖα πάθη) не Божеством, но телом (Hom. 4 // PG. 31. Col. 228-229; Ep. 261. 3).

Опровергая еретическое учение о том, что Бог превратился в плоть (τοῦ Θεοῦ εἰς σάρκα τραπεύτος), Своим Божеством преложился в вещественную природу (Ep. 262. 1), В. В. замечает: если превратился, то изменился (Ibid. 2), однако Сын Божий не вышел за пределы Самого Себя, ибо не оказалось лишенным Его, поскольку Божество не переходит из одного места в др., а бессмертное не подвержено изменениям (Hom. 27 // PG. 31. Col. 1460-1461). По словам В. В., чисто и незапятнанно Божество, хотя заключено в вещественной природе (Ibid. Col. 1473). Святитель прибегает к образу соединения природ во Христе, как огня с железом (Hom. 27 // PG. 31. Col. 1460).

Сотериология

Человек нуждался в искуплении для обретения свободы от диавола, однако выкуп (λύτρον) должен был быть неравноценным (μὴ ὁμογενές) с поработченными (Hom. in Ps. 48 // PG. 29. Col. 437). Для выкупа драгоценной души, заключающей в себе подобие Божие, необходим был Богочеловек (ἄνθρωπος Θεός) Иисус Христос. Господь Себя предал во искупление человека (Hom. in Ps. 115 // PG. 30. Col. 109). «Ныне,- говорит В. В.,- начальство диавола уже низложено, почему ничто нам не мешает наслаждаться древом жизни» (Hom. 9 // PG. 31. Col. 352-353). «Посмотри,- обращается он к своим слушателям,- «что дано взамен тебя и познай свою цену» (Hom. in Ps. 48 // PG. 29. Col. 452), каковая есть Кровь Христа (Hom. in Ps. 61 // PG. 29. Col. 476). Боговоплощение было совершено ради каждого человека (Hom. 3 // PG. 31. Col. 213). Через сродство по плоти он взял на себя все человечество, чтобы вновь умертвить смерть (Hom. 27 // PG. 31. Col. 1460). Спаситель был Богом, стал человеком по домостроительству, к-рое произошло добровольно (De Spirit. Sanct. 8. 18). Божественное достоинство Спасителя нисколько не унижается Его снисхождением (συγκατάβασις) (Hom. 15 // PG. 31. Col. 468). Напротив, в Боговоплощении и крестном

страдании проявляется превосходство Его крепости (ἰσχύς) более, чем в творении мира (De Spirit. Sanct. 8. 18). Он претерпел позорную смерть, дав людям достоинство (ἀξίωμα) Божества (Asc. fus. 2 // PG. 31. Col. 916).

Экклезиология

I. Природа Церкви. Для В. В. Церковь есть прежде всего Тело Христово, глава к-рого - Сам Христос (Hom. in Ps. 44 // PG. 29. Col. 397). Члены этого Тела, часто разделенные в пространстве, соединены между собой любовью (Ер. 70). Церковь, т. о., обнаруживает двойную богочеловеческую природу (Χρήστου. 1978. σ. 272). Она есть совокупность (σύντημα) всех в отдельности (Hom. 8 // PG. 31. Col. 328). Клер и миряне, по В. В., 2 различных, но неразделимых элемента Церкви, образуют нераздельное единство, единое мистическое Тело Христа (Scazzoso. 1975. P. 324-325). Все христиане имеют небесное подданство, соучаствуя в богослужении с ангелами (De Spirit. Sanct. 9. 23; Χρήστου. 1963. Σ. 695). Когда то или иное решение находит согласное приятие неск. благоговейных мужей, тогда оно осуществляется по внушению Св. Духа (Ер. 229. 1). Церковные решения принимаются управляющими Церковью, а подтверждаются

народом (Ер. 230). Св. Дух всегда присутствует в Церкви и управляет Ею (De Spirit. Sanct. 16. 39; 26. 62), почему Церковь для святителя «отождествлялась со Святым Духом» (Василий (Кривошеин). 1968. С. 126). Церковь имеет происхождение в недрах Св. Троицы и является превечным таинством (Bonis. Р. 282, 318). В. В. отмечает апостольский характер Церкви (Hom. in Ps. 44 // PG. 29. Col. 413).



Храм Трех святителей на Кулишках в Москве. Фотография. 2002 г.

2. Святые. Тело святых в буд. веке будет преобразено Богом (μετασχηματίση) из душевного (ψυχικόν) в духовное (πνευματικόν) (De Spirit. Sanct. 28. 69). Со святыми это происходит еще при жизни. Так, тело мц. Иулитты сохранилось неповрежденным (Hom. 5 // PG. 31. Col. 241). Праведник, по словам В. В., «уже теперь пьет воду, которую впоследствии будет пить обильнее» (Hom. in Ps. 45 // PG. 29. Col. 421), однако того, кто еще

живет, нельзя называть блаженным (μακαρίοτός), пока неизвестно окончание его жизни (Hom. in Ps. 1 // PG. 29. Col. 217).

Праведность человека, по мысли В. В., отличается от праведности ангелов и тем более Бога. Праведник нуждается в исправлении Божиим (Hom. in Ps. 7 // PG. 29. Col. 241).

Святые впадают в недуг, что свидетельствует об ограниченности человеческой природы (Asc. fus. 55 // PG. 31. Col. 1049). Святых отличают плоды Духа (καρποὶ τοῦ Πνεύματος) (Moral. reg. 72. 2). Те, у кого в сердце любовь, являются светилами Церкви (Ер. 154. 16). Святые - друзья Богу и друг другу (Hom. in Ps. 44 // PG. 29. Col. 392) и служат образцами для нас (Moral. reg. 27. 1). Для обретения святости необходимо крещение, однако нек-рые мученики не приняли обычных знаков крещения, крестившись собственной кровью (De Spirit. Sanct. 15. 36; Hom. 19 // PG. 31. Col. 521).

Мученики едины по духу (Ibid. Col. 509). В. В. напрямую столкнулся с вопросом о претерпевших мученичество от еретиков-христиан. Выражая общее мнение, он чаще высказывается отрицательно в отношении их святости (Ер. 90. 2; 139. 1; 164. 2; 243. 2), в то же время, называя подобные гонения уловкой дьявола, он утверждает, что исповедников

ожидают мученические венцы (Ер. 139. 2) и даже бо́льшая награда, чем у прежних мучеников, поскольку они не пользуются почитанием людей (Ер. 257. 1).



Храм-часовня во имя свт. Василия Великого.
2003 г. ВВЦ. Москва

Святых должно чествовать во славу Божию (Moral. reg. 36. 1), за это нас ожидает великая награда (Ер. 252. 14). Мы прославляем Владыку прежде всего в Его рабах (Ном. 18 // PG. 31. 492), поскольку честь, оказываемая святым, свидетельствует о расположении ко Господу (Ном. 19 // PG. 31. Col. 508). При прославлении святых В. В. охотно прибегает к риторической модели энкомиев в описании жизненных обстоятельств (Ном. 18 // PG. 31. Col. 492-493; Ном. 19 // PG. 31. Col. 509; Ном. 23 // PG. 31. Col. 589-592). Святитель многократно свидетельствует о почитании мощей мучеников (Λείψανα μαρτύρων) (Ер. 164. 1; 155), говоря, что

прикасающийся к мощам получает некую меру освящения (μετουσία ἁγιασμοῦ) от обитающей в теле святого благодати (Hom. in Ps. 115 // PG. 30. Col. 112).

3. Служители Церкви. Преемниками апостолов являются епископы, поэтому, согласно В. В., если, кто из христиан избегает общения с ними, тот отторгает себя от Церкви (Ер. 204. 7).

Обязанность епископа - учить только тому, что было передано Господом в Свящ. Писании и апостольской проповедью (Moral. reg. 70. 6).

Церковный клир, по мысли В. В., «подобно голове, распространяет свое влияние на все Тело Церкви» (Ер. 222); предстоятель (προεστώς) должен быть для других образцом (Moral. reg. 70. 10). Бог поставил пастырей на 2-е место после родителей (Ер. 300). Лучших предстоятелей Церкви В. В. называет «столпом и утверждением истины» (Ер. 28. 1; 214. 4; ср.: 1 Тим 3. 15). Высота сана должна обращаться в смиренномудрие (Moral. reg. 70. 24). Кому поручена проповедь, тот не нуждается ни в чем, кроме необходимого (Ibid. 70. 28). Цель учащего - «всех возвести в мужа совершенна, в меру возраста полноты Христовой (ср.: Еф 4. 13), причем каждого в его собственном общественном положении (τάγμα)» (Moral. reg.

70. 31). В. В. утверждает, что епископ должен обладать даром истолкования (Ер. 28. 2), он должен подавать пример исполнения заповеди в соответствии с целью христ. жизни - подражанием Христу (μίμησις Χριστοῦ) (Asc. fus. 43 // PG. 31. Col. 1028); он не должен сам себя выдвигать, но быть избранным (Ibid. Col. 1029) в соответствии с указанием Божиим (Ер. 28. 2). Слушатели же в свою очередь должны испытывать, говорят ли учителя согласно со Свящ. Писанием (Moral. reg. 72. 1). В. В. отмечает как обычное явление для своего времени знание клириками на память 4 Евангелий (Asc. br. 236 // PG. 31. Col. 1241). Перед принятием сана испытывали принимающего, способны ли совершать службу Господню, без к-рой никто не узрит Господа (Ер. 54). Святитель ставит нравы паствы в зависимость от духовной высоты предстоятеля (Ер. 190. 1).



Свт. Василий Великий. Икона из деисусного чина собора Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря. 1502 г. Мастер Дионисий и мастерская (КБХМ)

4. Ереси. Ересь В. В. называет осквернением (βδελυκτὴ) Церкви (Нех. 2. 4). Надлежит воздерживаться от евхаристического общения с еретиками (Ер. 262. 2). Однако расторжение церковного общения оправданно только в тех случаях, когда речь идет о самых существенных вопросах веры (Ер. 92. 1). Во всяком случае должно руководствоваться принципом церковной икономии (Ер. 128. 3). В качестве богословского критерия В. В. выдвигает принятие никейского исповедания (Ер. 113). Возвращение еретиков в лоно Церкви должно происходить со всеобщего согласия полноты Церкви (Ер. 265. 3). Во всем должен возобладать не дух спора, а дух любви (Ер. 113). Ересью (αἵρεσις) В. В. называет учение тех, «кто совершенно отторглись и стали чуждыми по вере»; расколом (σχίσμα) - когда «разногласят между собой по некоторым церковным вопросам, допускающим уврачевание» (напр., по вопросу покаяния); незаконными сборищами (παρασυναγωγαί) - «собрания,

составляемые непокорными пресвитерами, епископами и невежественным народом» (Ер. 188. 1; *Girardi*. 1980). Согласно В. В., отцы постановили крещение еретиков отвергать, а крещение раскольников принимать. При этом крещение, совершенное священником-раскольников, не считается действительным, поскольку лишено благодати Св. Духа, к-рая иссякла вслед. раскола и отсутствия иерархического преемства (Ер. 188. 1).

Святитель говорит, что в борьбе с еретиками он обращался к темам, в к-рых заблуждались еретики (De fide // PG. 31. Col. 677). Объясняя причины распространения арианской ереси, В. В. указывал на умножение греха и на ответственность христиан, посеявших семена отступничества (ἀποστασία) (Ер. 243. 3). Он упоминает следующие ереси и ересиархов: Арий, Савеллий, Аэций, Евномий, Маркион, Монтан и Присцилла, Валентин, Павел Самосатский, Маркелл Анкирский, Аполлинарий Лаодикийский, катары, новациане, анотактики, энкратиты, гидропарастаты, саккофоры, маркиониты, пепузины (или монтанисты) и валентиниане, манихеи, пневматомахи, милленаристы (хилиасты). Нет упоминаний о евхитах (мессалианах) (*Gain*. 1985. P. 365-370).

II. Таинства. В. В. подробно говорит о таинствах Крещения и Евхаристии, упоминает о елее помазания (τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως - De Spirit. Sanct. 27. 66) в таинстве Крещения, о преемстве священнической хиротонии (Ibid. 29; 71). 1. Крещение. В. В. противопоставляет ветхозаветное крещение Моисея и крещение Иоанна Крестителя крещению Спасителя, как прообразы (τύποι)- истине (De Spirit. Sanct. 14. 31), к-рые различаются между собой, как тень и действительность (Ibid. 32) или как Св. Дух и обычная вода (De bapt. I // PG. 31. Col. 1532). Крещение Моисея, по мысли В. В., было связано с нравственным очищением (Ibid. Col. 1533); крещение Иоанна, будучи крещением покаяния, очищало от грехов (Ibidem; De Spirit. Sanct. 15. 36; Hom. 13 // PG. 31. Col. 425); крещение же Христово через Св. Духа возводит к превышеестественной славе (De bapt. I // PG. 31. Col. 1533). В. В. выделяет 3 этапа на пути к спасению: низвержение идолов (отречение от мира), исповедание веры и принятие крещения (De Spirit. Sanct. 10. 26; *Pruche* // SC. N 17bis. P. 337; ср.: *Athanas. Alex. De incarn. Verbi*. 30; 50-51; *Contr. Arian. II* 41; *Ep. 1. 22*; *Iren. Adv. Haer. V* 6. 1). Крещению должны предшествовать воспитание и очищение нравов. Прежде необходимо стать учеником

Христовым и только потом, уверовав, принимать крещение (Adv. Eunom. III 5; De bap. I // PG. 31. Col. 1516, 1525). Учение предполагает изменение образа жизни и изучение Свящ. Писания (De bap. I // PG. 31. Col. 1516-1517) - освобождение от власти диавола, отречение от всего окружающего (τὰ παρόντα) и самого себя (Ibid. Col. 1520); изучение сказанного пророками, апостолами и земной жизни Христа (Ibid. Col. 1524-1525). Вера и Крещение суть 2 способа спасения. Вера совершается в Крещении, а Крещение утверждается верой. Исповедание (ὁμολογία) возводит ко спасению, а за ним следует крещение, запечатлевающее наше согласие (συγκατάθεσις) (De Spirit. Sanct. 12. 28; ср.: Ibid. 10. 26.; Adv. Eunom. III 5). Для совершенства необходимо подражание Христу, к-рое выражается в негневливости, смиреномудрии, долготерпении, в подражании Его смерти, потому что Крещение есть сошествие во ад и подобие смерти, при к-рой порядок прежней жизни должен быть пресечен (De Spirit. Sanct. 15. 35). Крещение есть начало жизни (Ibid. 10. 26) и духовного возрождения (Hom. 13 // PG. 31. Col. 424). Святитель видит в Крещении 2 цели - смерть и жизнь вечную. Вода есть изображение смерти, а залог жизни подается

Св. Духом (De Spirit. Sanct. 15. 35; ср.: De bap. I // PG. 31. Col. 1552, 1553). «Умерев плотью,- говорит В. В.,- мы рождаемся духом, время Крещению - вся человеческая жизнь» (Hom. 13 // PG. 31. Col. 424); без Крещения душа неспособна к созерцанию Бога (Ibidem); Крещение есть приближение (οἰκειώσις) к Богу (Ibid. Col. 425), оно просвещает душу небесным светом, делая согражданином (ἰσοπολίτης) ангелов и сыном Божиим по благодати (Ibid. 429), поскольку Крещение Христово есть Крещение сыноположения (υἱοθεσία) (Ibid. 425). В Крещении христиане получают знаки отличия (τὸ σὺνθημα) (Hom. 13 // PG. 31. Col. 432), принимая форму внутреннего человека (ἔσω ἄνθρωπος) (De bap. I // PG. 31. Col. 1537). Принявший Крещение обретает способность просвещать других (De bap. I // PG. 31. Col. 1544), поскольку его сознание (φρόνημα) возносится в «небесное жительство» (Ibid. Col. 1552). «Во имя Святого Духа мы рождаемся свыше, во имя Сына облакаемся во Христа, во имя Отца получаем усыновление» (Ibid. 1572); через Крещение человек изменяется в уме, деле и слове и становится тем же, что и Родивший его (Moral. reg. 20. 2). Приняв Крещение, всякий обязуется жить по Евангелию, умножая уделенную ему благодать на том поприще, на к-

рое он призван (Ibid. II // PG. 31. Col. 1580-1581; ср.: 1 Кор 7. 24).



Служба св. отцов. Роспись алтарной аспиды собора Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря. 1502 г.

Чин таинства Крещения был воспринят из Свящ. Предания. Подобно обычаю крестного знамения, обращению на молитве к востоку, словам благодарения, в Церкви было воспринято обыкновение благословлять воду Крещения, елей помазания, самого крещаемого (De Spirit. Sanct. 27. 66), а также тройное погружение как призывание Св. Троицы (Ibid. 15. 35). При исповедании веры в чине Крещения давалось рукописание (своего рода расписка) (Ibid. 10. 26). В. В. перечисляет тексты Свящ. Писания, к-рые было принято читать во время таинства (Hom. 13 // PG. 31. Col. 425): Ис 1. 16; Пс 33. 6; Деян 2. 38; Матф 11. 28. Будучи сам крещен в 26 лет, он боролся

с обыкновением откладывать крещение на конец жизни (Ibid. 425-428; ср.: *Greg. Nazianz. Hom. 16-17; Greg. Nyss. Adv. Diff.*), поскольку возможная болезнь или старость могут воспрепятствовать полноценному принятию Крещения (Hom. 13 // PG. 31. Col. 436-437). В. В. считал, что наиболее подходящее время в церковном году для принятия Крещения - Пасха (Ibid. 425).

2. Евхаристия. Согласно В. В., для вечной жизни необходимо причащение (μετάληψις) Св. Таин (Moral. reg. 21. 1), однако без понимания смысла, так же как без любви, когда произносится лишь пустое слово (ῥῆμα ἄργόν) (De bapt. I // PG. 31. Col. 1577), таинство бесполезно (Moral. reg. 21. 2). Смысл его заключается в воспоминании (ἀνάμνησις) послушания Христа даже до смерти и жизни со Христом (Moral. reg. 21. 3; De bapt. I // PG. 31. Col. 1576; причастие - деятельная память (ἐνεργῶς μνήμη) (De bapt. I // PG. 31. Col. 1577)). Причастие есть «пища жизни вечной (τροφὴ ζωῆς αἰωνίου)», поэтому необходимо ее принятие после Крещения (Ibid. Col. 1573; ср.: Ин 6. 54). Постоянно причащаться - значит жить полнотой жизни (πολλαχῶς) (Ер. 93). В каждом восполняющем Тело Христово происходит

обновление ума (Hom. in Ps. 29 // PG. 29. Col. 308).

Таинство Причащения должно предваряться очищением и доброделанием (De bapt. I // PG. 31. Col. 1577, 1844). «Хорошо и полезно,- говорит В. В.,- причащаться каждый день» (Ер. 93). О самом себе святитель свидетельствует, что он имел обыкновение причащаться 4 раза в неделю - в воскресенье, среду, пятницу и субботу, кроме того - в дни памяти святых (Ibidem). Причастие должно сопровождаться песнословием (Moral. reg. 21. 4). Святыня должна соблюдаться в чистоте и благоговении, к ней нельзя примешивать чего-либо служащего для всеобщего употребления (Ibid. 30. 1), поскольку то, что посвящено Богу, должно почитаться как святое (Ibid. 30. 2). Потому и нельзя совершать богослужение в неосвященных местах (ἐν βεβήλοις τόποις) (De bapt. II // PG. 31. Col. 1601); как вечерю Господню нельзя совершать в обычном доме, так и в церкви нельзя есть или пить как на обычной трапезе (Asc. br. 310 // PG. 31. Col. 1304). При этом то, что было определено для употребления святых, может быть использовано и для других в случае излишка (Moral. reg. 31. 1). Во время гонений можно причащаться из

собственных рук, поскольку известен такой обычай в Александрии (Ер. 93).

3. Исповедь. Понимания исповеди как церковного таинства у В. В. еще нет, хотя уже упоминается обычай открывать грехи и помыслы собрату (Asc. fus. 25, 26, 46; *Quasten*. 1963. Р. 234). В канонических посланиях святитель сообщает о 4 степенях церковного отлучения: оплакивании (πρόκλαισις), слушании церковных чтений и проповеди (ἀκρόασις), коленопреклоненном присутствии на общей молитве (ὑποπίπτειν), присутствии за всем богослужением без принятия св. Таин (σύστασις) (Ер. 217. 59-75).

Эсхатология

1. Второе пришествие. В. В. предполагает в будущем космическую перемену, когда все будет иссушено огнем (Нех. 3. 6), поскольку все некогда начавшееся во времени с неизбежностью имеет свой конец (*Ibid.* 1. 3; *Макарий (Оксиюк)*. 1914. С. 237). Начало вечной жизни будет положено Вторым пришествием Господа (παρουσία τοῦ Κυρίου - *De Spirit. Sanct.* 16. 40), к-рое не будет ограничено местом или плотью (τοπικὴν ἢ σαρκικὴν), но будет везде и сразу (*Moral. reg.* 68. 2). Суду будет предшествовать всеобщее воскресение,

когда тело, истлевшее во гробе, восстанет, а душа соединится с ним (Hom. 8 // PG. 31. Col. 328). Христиане уповают, что по воскресении тело преобразится из душевного (ψυχικόν) в духовное (πνευματικόν) (De Spirit. Sanct. 28. 69), а те, кто совершил зло, воскреснут на собственное поругание и увидят на самих себе отпечатки содеянного во плоти греха (Hom. in Ps. 33 // PG. 29. Col. 361).

2. Страшный Суд. Согласно В. В., слово «суд» (κρίσις) имеет 2 значения - испытывать и осуждать (Hom. in Ps. 7 // PG. 29. Col. 237). Святитель описывает судилище (δικαστήριον) Христово: на престоле сядет всеобщий Судия (κριτής) (с Ним будет судить и Св. Дух - De Spirit. Sanct. 16. 40), перед Которым предстанут все живые существа (πᾶσα ἡ κτίσις), свидетельствуя о содеянном. К согрешившим будут приставлены страшные ангелы, грешники попадут в пропасть и глубокую тьму, где их будут пожирать черви, а они будут мучиться муками вечного позора и стыда (Hom. in Ps. 33 // PG. 29. Col. 369-372). При этом Суд учтет разные обстоятельства: так, по-разному будут судимы иудей и скиф (Hom. in Ps. 7 // PG. 29. Col. 240), рассматриваться будут не отдельные события, но вся жизнь (Hom. 20 // PG. 31. Col. 536). Суд воздаяния (δικαία κρίσις

τῆς ἀνταποδόσεως) справедлив (Moral. reg. 1. 2) и милостив (Hom. in Ps. 32 // PG. 29. 332).

Однако приговор Судии не будет отменен - нет прощения тем, кто не раскаялся (De jud. // PG. 31. Col 672), а наказанию подлежит не только содеянное зло, но и несодеянное добро (Ibid. Col. 673) - они лишатся Св. Духа, души их навсегда (εἰς τὸ παντελὲς) будут находиться в отчуждении (ἀλλοτρίωσις) от Него (De Spirit. Sanct. 16. 40). От всех наказаний за грехи нет избавления после смерти (Ер. 46. 5), наказания же эти будут разного рода (Asc. br. 267 // PG. 31. Col. 1265). В мучениях грешников В. В. усматривает не только душевные, но и телесные мучения (Макарий (Оксиюк). 1914. С. 236).

3. Жизнь вечная. Праведников, согласно В. В., ожидает награда - восстановление (ἀποκατάστασις) в раю, дерзновение (παρρησία) именовать Бога своим собственным Отцом (De Spirit. Sanct. 15. 36), лицезрение Бога (Hom. in Ps. 33 // PG. 29. Col. 377), совершенное знание Его (Adv. Eunom. III 7); жизнь будет единообразна (μία ζωὴ καὶ μονότροπος - Hom. in Ps. 114 // PG. 29. Col. 492). Святитель называет вечную жизнь по-разному: блаженное пребывание (μακαρία διαγωγή - Hom. in Ps. 48 // PG. 29. Col. 432), вечный покой (ἀνάπαυσις

αἰωνία - Hom. in Ps. 114 // PG. 29. Col. 492; ср.: Moral. reg. 10. 2). Прообразом (προβιάτῳσις) этой жизни является Евангелие (De Spirit. Sanct. 15. 35). Вечная жизнь будет отличаться от настоящей, она будет ангельской и самодостаточной (Moral. reg. 68. 1).

Экзегетика

В ранний период творчества у В. В. наблюдается тенденция к аллегорическому толкованию Свящ. Писания, в более поздний - к буквальному. Выяснению характера его экзегетики способствует исследование «Филокалии» (Junod. 1988. P. 352), в к-рой дается изложение и обоснование аллегорической теории Оригена. Под значительным влиянием аллегорического метода святителем были составлены беседы на псалмы и на начало Книги Притчей Соломоновых (Gribomont. 1963. P. 292). По словам В. В., при внешней доступности притчи скрывают в себе глубокий смысл, побуждая тем самым христиан к напряженным поискам истины (Hom. 12 // PG. 31. Col. 388; Asc. br. 254). Вслед за Оригеном В. В. различает 2 подхода к священному тексту: чувственный (σωματικῶς) и духовный (πνευματικῶς) (Hom. in Ps. 32 // PG. 29. Col. 328), др. словами -

исторический и «более высокий» (Hom. in Ps. 28 // Ibid. Col. 281). Так, он предлагает 2 понимания выражения «обновление дома» (Пс 29): вещественное (κατὰ μὲν τὸ σωματικὸν), как обновление храма Соломона, и духовное (κατὰ δὲ τὸ νοητὸν), означающее воплощение Бога Слова (Hom. in Ps. 29 // PG. 29. Col. 305) или Церковь, обновление к-рой есть обновление ума, совершаемое Св. Духом в каждом из ее членов (Ibid. Col. 308). Др. пример: указания в Свящ. Писании на возраст человека и части его тела иносказательно относятся к внутреннему человеку (τοῦ κρυπτοῦ ἀνθρώπου) (Hom. 12 // PG. 31. Col. 412; Hom. in Ps. 33 // PG. 29. Col. 384).

Переосмысление В. В. значения аллегорического метода происходит под влиянием антиохийской экзегетической школы, в первую очередь еп. Диодора Тарсийского (Ер. 135, 160; *Naldini*. 1990. Р. XXVIII). В беседах на Шестоднев В. В. осознает недостаточность аллегорического метода и даже констатирует его определенный вред (Нех. 9. 1). Напр., при понимании слова «тьма» (Быт 1. 2) в переносном смысле, создается предпосылка для формирования дуалистического сознания (Нех. 2. 5). «Я,- говорит В. В.,- когда слышу о траве, траву и разумею; также растение, рыбу, зверя и скот, все, как оно называется, так его и

принимаю» (Нех. 9. 1; ср.: Ном. 8 // PG. 31. Col. 317-320; Ном. 9 // Ibid. 337). Поэтому каждый, вникнув в Свящ. Писание, может достоверно узнать Божественное намерение (βούλημα) (De jud. // Ibid. Col. 668). В «Шестодневе» В. В. использует буквальный метод в той мере, насколько он оказывается адекватным для выражения духовных реальностей, признавая при этом ограниченность человеческих средств к постижению истины (Giet. 1968. Р. 32). Особое предпочтение к буквальному пониманию текста проявляется относительно концепций времени и материи. В то же время «Шестоднев» изобилует «дидактическими аллегориями» (Аверинцев. 1997. С. 177). Несмотря на неприятие В. В. аллегорического толкования как единственно возможного, различие буквального и духовного смысла сохраняет для него свою значимость и в поздний период (Нех. 5. 5; Ер. 190. 3; Lim. 1990). Святитель воспроизводит противопоставление ап. Павлом буквы и духа (Рим 2. 29), понимая под буквой священный текст, а под духом - Св. Дух (De Spirit. Sanct. 21. 52; De bapt. I // PG. 31. Col. 1545; ср.: Orig. Contra Cels. VI 70).

П. Б. Михайлов

Аскетика

В. В. и аскетическая традиция

. В. В. занимает ключевое место в истории христ. аскетизма. Автор одной из первых зап. монографий о его аскетической системе П. Эмберклюд пришел к выводу, что именно благодаря ей «стремление к святости» стало «наукой», В. В. он называет «первым учителем аскетизма», основателем «аскетической школы» (*Humbertclaude*. Р. 326, 327). Сам В. В. не стремился к учреждению чего-либо нового: напр., в одном из своих посланий (Ер. 207), объясняя литургическую практику муж. и жен. монашеских общин, основанных им в Каппадокии, он доказывал, что это вовсе не нововведение, а традиц. установление, принятое во «всех Церквах Божиих» (τὰ νῦν κεκρατηκότα ἔθῃ πάσαις ταῖς τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαις συνῳδὰ ἐστὶ καὶ σύμφωνα - Ер. 207. 3). В целом его аскетическая система глубоко связана с аскетической традицией раннего монашества и в важнейших чертах своих восходит к ней. Далекие от превозношения слова В. В. о подвижниках, о подвигах к-рых ему довелось слышать, указывают на неизменность его внутренней готовности к пожизненному ученичеству: «Мы - дети по сравнению с совершенными» (Ἡμεῖς δὲ παῖδες ἐσμεν πρὸς γὰρ τὴν τῶν τελείων σύγκρισιν - Ер. 207. 2). См.

исследование, посвященное анализу отношения В. В. к предшествовавшей ему аскетической традиции,- *Pouchet*. 1998.



Свт. Василий Великий и прп. Ефрем Сирин. Фрагмент иконы «Ап. Фаддей и царь Авгарь с избранными святыми». X в. Мон-рь вмц. Екатерины на Синае

В. В. ознакомился с содержанием христ. подвижничества не только посредством чтения книг, но и в непосредственном личном общении. К монашеской традиции он стал приобщаться уже, путешествуя по Сирии и Египту (Ер. 1). Самый подробный перечень посещенных им мест сохранился в 223-м письме, где указано, что он встречался с многочисленными подвижниками в Александрии, в «остальном Египте», Палестине, Келесирии, Месопотамии (Ер. 223. 2-4). По более детальной реконструкции Пуше, во время этого путешествия он посетил монашеские

общины Антиохии, подвижников, подвизавшихся на горе Сильпий и в нек-рых районах Сев. Сирии; но в Египте скорее всего он не продвинулся дальше дельты Нила и так и не добрался до мест, освященных присутствием прп. Антония Великого и прп. Пахомия Великого (Pouchet. 1998. Р. 131, 135). В Палестине В. В. посетил «некоторые лавры Иудейской пустыни», а также встречался с монахами на Синае (Ibid. Р. 135). По возвращении в М. Азию, на родину, он продолжал общение со строгими и весьма ригористически настроенными последователями подвижника Евстафия Севастийского, основателя монашеских общежитий в Понте и соседних областях. Аскетическое учение В. В. связано с учением отцов-«законодателей» егип. монашества - преподобных Антония и Пахомия. Возможно, не встречаясь лично с прп. Антонием, он читал Житие Антония, написанное свт. Афанасием Великим; знакомство свт. Григория Богослова с этим памятником бесспорно (Ibid. Р. 133). «Удаление из мира» (κόσμου ἀναχώρησις), начиная с Письма 2 (Ер. 2. 2), первого известного нам сочинения В. В. аскетического содержания, навсегда останется для него одной из важнейших тем (ср.: Ер. 14; Asc. fus. 6), хотя

он никогда не настаивал на полном отшельничестве, подобном практиковавшемуся в егип. пустыне.



Святители Василий Великий и Иоанн Златоуст. Мозаика собора Св. Софии в Киеве. 1037-1045 гг.

Как и прп. Пахомий, В. В. был сторонником общежития. Однако в отличие от многочисленных мон-рей прп. Пахомия монашеские братства, основанные В. В., были малочисленными. Благодаря этому в них удавалось сохранить большую духовную близость между братьями и утвердить порядок, покоящийся не столько на дисциплине, приближавшейся к военной, сколько на внутреннем доверии и взаимном послушании. Тем не менее по строгости уклада жизни община В. В., как считают нек-рые исследователи, даже превосходила Пахомиево общежитие (*Humbertclaude*. Р. 325); ее характеризовало устремление к нераздельному

духовному единству. Как представляется Грибомону, «Василий оставлял для индивидуального сознания, по крайней мере по видимости, гораздо меньше места не только чем отцы Скита, но даже чем св. Пахомий» (*Gribomont. Commandements. 1984. P. 305*). Общежитие прп. Пахомия глубочайшим образом было проникнуто духом Свящ. Писания, но В. В. еще более стремился следовать Евангелию как неукоснительному правилу жизни. Прп. Пахомий в поздний период своей деятельности выступал против отшельничества более резко, чем В. В., к-рый «примирял» отшельничество (*Asc. fus. 6*) и общежитие (*Ibid. 7*): он создавал рядом с кинувиями места для уединения и строго охранял молчание и безмолвие в своих «братствах».

В связи с широчайшей благотворительной и созидательной деятельностью В. В. в области организации монашеских общин зап. исследователи писали о настоящей реформе монашества, произведенной им: так, Грибомон в одной из своих статей даже назвал его «аристократом-революционером» (*Gribomont. 1977*). Высказывались также предположения о меньшей строгости принципов устройства монашеской жизни у В. В., нежели в

последующей монашеской традиции. Д. Аттингер, напр., пытался доказать, что нормой для общин, основанных В. В., были не «евангельские советы» (*conseils évangéliques*), лежащие в основании монашеских обетов, а «общая жизнь в безбрачии» (*la vie commune dans le célibat*). В подтверждение своего тезиса он ссылается на то, что «правилом св. Василия была Библия», адресованная всем христианам (*Attinger. P. 254*), что В. В. никогда не употреблял самого слова «монахи», а называл подвижников «христианами» или «братьями» и «сестрами», что в братстве все слушались прежде всего не игумена, а Христа и друг друга (*Ibid. P. 234, 245, 248*).

Выводы о некоем особом и нестрогом типе монашества, установленном В. В., столь импонирующие совр. складу мысли, делаются также в связи с тем, что «Нравственные правила», адресованные клиру и мирянам, теснейшим образом связаны с его аскетическими правилами (общность основных тем проанализирована в кн.: *Rousseau. P. 228-232*), - исследователям, т. о., представляется, что почти стирается различие между монашеским и общехрист. путем совершенствования. Однако между аскетикой (прежде всего «Пространные правила» и «Краткие правила») и

этикой В. В. («Нравственные правила») можно провести четкую грань, к тому же и адресаты этих сочинений различны. Внутреннее единство монашеского и общехрист. путей приводило к высоким требованиям, предъявляемым ко всем христианам, к мысли о «нераздельном единстве между видимой Церковью и внутренней всецелой преданностью воле Божией (devotion)» (Ibid. P. 232).

О монашеской реформе, осуществленной В. В., можно говорить в основном лишь в области регламентации - как подробно представил Руссо, о поэтапной выработке отдельного статуса монашеской общины, у к-рой постепенно появлялась «граница» (frontier) с внешним миром (Ibid. P. 205 et passim).

В. В. впервые в истории правосл. монашества ввел обязательное произнесение монашеских обетов (Asc. fus. 15; ср.: 33), на основании к-рых монахи оказывались полностью изъятыми из мирского общества. В то же время, хотя он и не использует нигде слово *μοναχός*, неск. раз в посланиях употребляет однокоренное *μονάζοντες*, причем не только по отношению к отшельникам (Ер. 199. 19; 217. 60; 218. 1 и др.). В. В. отводит роли настоятеля меньшее

место, чем, напр., прп. Венедикт Нурсийский в последующей зап. традиции (ср.: La Règle de St. Benoît. Prol. 49 // SC. N 181. P. 424-425), тем не менее образ высокого служения настоятеля приобретает у него особое значение.



Свт. Василий Великий с житием. Икона. 1-я пол. XIII в. (Собр. Де Минель. Хьюстон, США)

Высказывались и предположения о недостаточной оригинальности В. В., его зависимости, по крайней мере на первоначальном этапе жизни в Церкви, от Евстафия, буд. еп. Севастийского. Евстафий, духовный руководитель сестры и матери В. В., подвижник, прославленный своей строгостью, стоял у истоков появления на свет неумеренного монашеского энкратизма (см. [Энкратиты](#)). Последователи Евстафия (но не он сам) были осуждены Гангрским Собором (ок. 340); по неумеренности своих требований они приближались к ригоризму сирийцев

(см.: *Escolan Ph.* Monachisme et Église: Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: Un ministère charismatique. P., 1999. (Theologie hist.; 109)). Нек-рые видели, что сходство аскетических учений двух мужей столь велико, что считали именно Евстафия автором монашеских «Правил» В. В. (*Sozom. Hist. eccl.* III 14). Эту зависимость подчеркивает Грибомон (*Gribomon.* 1984. Т. 1. Р. 26 sqq.), однако греч. патролог П. Христу пишет о равном, или даже о большем, влиянии на В. В. его матери Емилии и сестры Макрины, к-рая основала мон-рь еще до встречи В. В. с Евстафием (*Χρήστου Π.* Ἑλληνικὴ patrología. Θεσσαλονίκη, 1989. Т. 4. Σ. 77).

В отличие от непримиримого духа евстафиан В. В. не мыслил бытие монашеских общин вне неукоснительного послушания Церкви. Отказ от крайнего ригоризма по отношению к Церкви и мирянам, а также от форм крайнего аскетизма никак не помешал ему сохранить предельную требовательность к себе и окружающим. Не принимая чрезмерно строгого отношения к плоти, В. В. прежде всего подчеркивал духовный аспект подвижничества. Он не отвергал брак как таковой (ср.: Гангр. 1), но более высоко ставил путь девства (*Asc. fus.* 12). Не гнушаясь никаким видом пищи (*Asc. fus.* 18;

19. 2; ср.: Гангр. 2), он советовал вкушать пищу простую и самую бедную. Молитвы, хоть и не такие продолжительные, как у евстафиан, регулярно совершались в устроенных им общинах; не ограничиваясь установленными часами, он призывал монахов к постоянному памятованию о Боге и Божественному чтению. (Подробное сравнение учения В. В. с учением евстафиан, в частности по всем пунктам, осужденным Гангрским Собором, см.: *Gribomont*. 1980. Р. 129-136.)

На Западе неоднократно высказывались предположения о том, что В. В. был основателем особого типа монашества, а именно «ученого», «городского» или «общественного» (*Pouchet*. 1998. Р. 138), хотя беспристрастное исследование приводило к существенной их корректировке и уточнению. Пуше полагает, что монахи в общинах В. В. помимо прямых монашеских обязанностей ничем другим не занимались. На неоднократные призывы В. В. исследовать Свящ. Писание, где сокрыта суть христ. жизни, могли откликнуться те, кому была вверена духовная ответственность за других (*Ibidem*), а также те, кто занимались преподаванием и воспитанием детей (ср.: *Asc. fus.* 15).

Большинство монахов в монашеских общинах

В. В. были мало причастны эллинистической культуре и не в достаточной мере грамотны, но это не мешало им совершать молитву и внимать чтению Свящ. Писания, занимаясь при этом рукоделием. Все занятия монахов организовывались прежде всего ради исполнения задач подвижничества и лишь затем в связи с заботой о детях, больных и странниках. К собственно интеллектуальным занятиям подобало относиться с величайшей осторожностью и рассудительностью, дабы не дать места тщеславию.

Скорее всего монашеские общины В. В. располагались в селах или в пустынной местности, но не в городах, к-рых в Каппадокии того времени (до разделения) было только 2: Кесария и Тиана. Хотя и предполагали, что довольно многочисленный персонал Василиады, о к-ром упоминается в 94-м письме, состоял из монахов, но это не так: строительные работы, а также врачевание и проч. были делом не монахов, а мирян (*Pouchet*. Р. 139). Монахи-подвижники занимались отчасти ручным трудом, что позволяло им помогать бедным (*Asc. fus.* 37). Пуше предложил именовать общины В. В. «пригородным» монашеством (1998. Р. 139). Однако, где бы географически ни жили монахи,

в пустыне или в городе, везде они стремились вести одинаковый образ жизни.

Правосл. богослов греч. митр. *Иерофей (Влахос)* попытался представить монашеский идеал В. В. в полном единстве со строгой молитвенно-созерцательной аскетической традицией и аргументированно показал, что В. В. не был сторонником «общественного» монашества вне «исихастско-трезвенного духа православного предания» (Ἱερόθεος (Βλάχος). Σ. 359). «Монастыри св. Василия - устроенные общины, жившие рядом с обществом, но не в обществе» (Ibid. S. 398).



Ап. Петр, ведущий трех святителей в Рай. Икона «Страшный Суд». XII в. Мон-рь вмц. Екатерины на Синае. Фрагмент

Гармоничность сочетания деятельного служения с созерцательным устроением подчеркнул в надгробном слове В. В. свт. Григорий Богослов: «...он разграничил, чтобы и

любомудрие не было необщительным, и деятельность не была нелюбомудренной» (τὸ φιλόσοφον ἀκοινώνητον ἢ μήτε τὸ πρακτικὸν ἀφιλόσοφον - *Greg. Nazianz. Or. 43. 62*). В этом же слове лаконично отмечен опирающийся на традицию и одновременно творческий характер аскетики В. В.: «...иное из совершенств сам он изобрел, в другом подражал, а в ином превзошел» (*Greg. Nazianz. Or. 43. 76. 2*).

Аскетическое учение

I. Идеал монашеской жизни. 1.

Произволительное мученичество. Продолжая древнюю традицию уподобления подвижничества мученичеству (см., напр.: *Tertull. Ad martyr. 2; Cypr. Carth. Ep. 66. 7; Clem. Alex. Strom. IV 4. 15*), В. В. писал, что должно стать «мучеником по произволению» (μάρτυς τῇ προαίρεσει - *Hom. 19 // PG. 31. Col. 508*). Подвижничество (слово ἀσκητής - подвижник встречается лишь дважды в неподлинном соч. «*Constitutiones asceticae*») тождественно жизни христ. не ради себя, но ради Бога: «Жизнь христианина единообразна, ее единственная цель - слава Божия» (Μονότροπός ἐστιν ὁ τοῦ Χριστιανοῦ βίος, ἓνα σκοπὸν ἔχων, τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ - *Asc. fus. 20 // PG. 31. Col. 973*). В Прологе к «Пространным правилам»

В. В. призывает не откладывать «послушание Христу» и отвлечься «от обычной жизни ради евангельской строгости» (Asc. fus. Prol. 4 // PG. 31. Col. 892). Подвижник должен равно исполнять все заповеди: «должно стараться не пропустить чего-либо малого из заповеданного; и так все исполнять, как нам было заповедано» (Ibidem).

2. Удаление от мира. Самую первую заповедь о любви к Богу, изложенную в «Пространных правилах» (Asc. fus. 2), можно исполнить, только оставив мир. При этом необходима собранность мыслей, ибо «мы не можем соблюсти заповеди... если наша мысль постоянно блуждает».

Поскольку мир не может познать Бога (ср.: Ин 17. 25; 14. 17), нужно бежать из общества «рассеянных» людей, не имеющих страха Божия; забыть наши прежние нравы; «хранить сердце свое» (ср.: Притч 4. 23), напоминая себе о Божественных благодеяниях (Asc. fus. 5 // PG. 31. Col. 920). Говоря о необходимости жить отдельно от мира, В. В. указывает на опасности, к-рые таит в себе мир. Созерцая зло, неизбежное при жизни в миру, можно вполне привыкнуть к нему или начать довольствоваться своим относительным здоровьем. Обыкновенная мирская жизнь заставляет нас забыть о сладости Бога и Его

слова; без уединения невозможно пребывать в молитве и богомыслии (ἥς μελέτης καὶ προσευχῆς ἐν πολλοῖς τοῖς περιέλκουσι τὴν ψυχὴν, καὶ ἀσχολίας βιωτικὰς ἐμποιοῦσι, περιγενέσθαι ἀμήχανον), следовать за Христом, сокрушенно каяться в своих грехах (Asc. fus. 6 // PG. 31. Col. 925).

3. Вступление в мон-рь, принесение обетов. В Asc. fus. 8-23 подробно описывается отречение от мира, в частности вступление в мон-рь. Монашеские обеты впервые в истории монашества стали произноситься в братствах В. В. (Ibid. 14; 15). Вступление в мон-рь и прием кандидатов (Ibid. 10-15; 32; 36; ср.: Asc. br. 187-190) происходили следующим образом. Желавшие вступить на путь подвижничества вопрошались об их прошлом, вход в мон-рь не возбранялся и грешникам, от к-рых требовались стремление к внутренней перемене и готовность к решительным действиям (Asc. fus. 10). Грешники проходили особый искус, - поскольку «все исправляется прилежанием» (πάντα ἐπιμελεία κаторθοῦται - PG. 31. Col. 945) - они должны были осознать свои грехи и исполнять самую низкую работу, особенно люди, прежде бывшие богатыми. Рабы, обязанные служить своим господам, так же как и состоящие в браке, если не по обоюдному

согласию (εἰ ἐκ συμφώνου τοῦτο ποιοῦσι - Ibid. Col. 948) между супругами, в мон-рь не принимались (Asc. fus. 11-12). Новопришедшие должны были побыть в молчании, чтобы забыть о своем прошлом и изменить свои привычки (Ibid. 13). В определенный момент они посвящали себя Богу, произнося обет (ὁμολογία) (Ibid. 14). Дети, к-рые в общине жили особо, руководил старец, духовно опытный и терпеливый. Они приносили обет девства перед свидетелями только после того, как закончат общий курс обучения и сформируют свой ум (Ibid. 15). Об обете девства во 2-м каноническом послании к свт. Амфилохию, еп. Иконийскому, говорится, что его приносят монахи открыто перед всеми (ὁμολογίαν ἐναργῆ - Ер. 199. 19).

4. Необходимость общежития. Удаление от мира достигается либо в общежитии, либо в отшельничестве. Следуя за прп. Пахомием, к-рый полагал, что живущие в общежитии выше отшельников, потому что идут по пути служения любви, В. В. считал, что прежде всего необходимо общежитие (τὸ ἀναγκαῖον τῆς κοινωνίας - Ер. 97. 1), к-рое основывается на заложенной в человеческой природе

общительности (τὸ κοινωνικὸν τῆς φύσεως - Hom. 3 // PG. 31. Col. 197).

В Asc. fus. 7 («О том, что единомысленные должны жить вместе с целью угождения Богу и что трудно и опасно жить в уединении») излагаются преимущества общежития перед отшельничеством (*Drack*. 1961. S. 94-100). Здесь более легкий внешний уклад жизни: обязанности по отношению друг к другу распределены, практикуется взаимопомощь. В общежитии монаху, несмотря на все его несовершенство, предоставляется возможность жить полноценной духовной жизнью. Члены монашеского братства все вместе восполняют друг друга и одновременно исполняют заповеди, что невозможно для отдельного человека (PG. 31. Col. 929B). Тот, кто общается с другими, способствует их исправлению и при этом лучше познает самого себя. Духовное назидание осуществляется за счет общения с братьями, а также с духовным наставником. В общежитии дело каждого приобретает особую ценность, потому что оно относится ко всем и разносторонне оценивается всеми. Здесь можно упражняться во взаимном послушании, служении и любви, к-рые предписаны апостолом (ср.: 1 Петр 4. 8-10). Каждый может

поделиться своим дарованием с братьями и воспользоваться дарованием другого: «Тот, кто живет в многочисленном обществе, наслаждается и своим дарованием, отдавая же его другим, приумножает его, и принадлежащими другим, словно своим» (ἐν δὲ τῇ τῶν πλειόνων συμβίώσει καὶ τοῦ ἰδίου ἀπολαύει, πολυπλασιάζων αὐτὸ τῇ μεταδόσει, καὶ τὰ τῶν ἄλλων ὥς αὐτοῦ καρποῦται - PG. 31. Col. 932). Все члены общегития чувствуют себя сплоченными членами Тела Христова - Церкви, всех вместе осеняет благодать Св. Духа (ὥστε ἀνάγκη ἐν τῷ κοινωνικῷ βίῳ τὴν ἐν τῷ νὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐνέργειαν εἰς πάντα ὁμοῦ διαβαίνειν - PG. 31. Col. 932). В общегитии легче упражняться и утверждаться в добре и отвергать зло и козни диавола; здесь можно яснее осознать свои недостатки.

5. Критика отшельничества. Отшельничество, или уединение (μόνωσις), лишено преимуществ общегития и даже опасно. Ведущий отшельнический образ жизни не имеет духовного руководителя, в результате он может потерять контроль над собой. «Первая и самая большая опасность - самодовольство. Не имея никого, кто смог бы оценить его дело, он возомнит, что достиг совершенного исполнения заповедей: навсегда оставив неискушенным

свой нрав, он не знает своих недостатков и не замечает продвижения в делах...» (Asc. fus. 7 // PG. 31. Col. 932-933). Отшельник также не может непосредственно исполнить евангельскую заповедь о любви к ближнему. В. В. спрашивает его: «Кому ты омоешь ноги? Кому послужишь? Рядом с кем займешь последнее место, живущий сам по себе?»

В. В. назвал крайнее уединение «праздной и бесплодной жизнью» по сравнению с жизнью в общине, «плодотворной и совершаемой по заповеди Христовой». Эта оценка носит сугубо практический характер: отшельническое житие как таковое не отрицается святителем, но ставится на 2-е место после общежития. «Мы не стыдимся уединения», - писал он в одном из своих посланий (οὐτε ἐπαίσιμον ἔμεθα τῇ μονώσει - Ер. 203. 3). Общежитие полезнее новоначальным и тем, кто не уверен в своих силах, уединение - удел совершенных. «Если другие сильны и могучи и уверены в своих силах, то мы, ни в коей мере ничего не значащие, никогда не допустим относительно себя, чтобы посчитать возможным быть в уединении (ὥστε ἐν τῇ μονώσει δύνασθαι νομίσαι περιέσεσθαι τῶν πραγμάτων), точно зная, что мы

более нуждаемся в поддержке каждого из братьев, как одна рука в другой» (Ер. 97. 1).

С т. зр. В. В., общежитие ближе к евангельской заповеди о необходимости быть светом миру (Мф 5. 16), в конце Asc. fus. 7 ему воздается особая похвала: «Поприще подвижничества, добрый путь для преуспевания, постоянное упражнение, поучение в Господних заповедях и совокупное жительство братии» (Στάδιον οὖν ἀθλήσεως, καὶ προκοπῆς εὐδοία, καὶ διηνεκῆς γυμνασία, καὶ μελέτη τῶν τοῦ Κυρίου ἐντολῶν, καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατοίκησις ἐστὶ τῶν ἀδελφῶν - PG. 31. Col. 933). Слова, сказанные об общежитии: «Господь разделил острова и материк морем, а островитян с жителями материка соединил любовью» (Ер. 203. 3), могут быть поняты как относящиеся и к истинному отшельничеству, к-рому так же, как и общежитию, чужда самозамкнутость, эгоистичность.



«Чудо о жидовине». Сударь. Нач. XV в.
Москва. (ГММК)

6. Монастырское братство. Непосредственным образцом для организации братств В. В. была первохрист. Иерусалимская община (описанная в Деян 4. 32 сл.), жившая в духе бедности, взаимопомощи, единодушия. Строгое послушание, практиковавшееся в общинах В. В., основывалось на глубоком доверии к духовно опытному настоятелю, любвеобильному отцу и наставнику.

1) Бедность. От вступавшего в общину требовалось полное отречение от своего имения (см.: Asc. fus. 8; 9). Впосл. подвижающийся пользовался необходимой пищей и одеждой, но уже не как своей собственностью (Asc. br. 87; 93). Пища его была грубой и бедной. Ему разрешалось иметь одну одежду для дня и ночи (Asc. fus. 22; Asc. br. 90). Мысли и разговоры о «своем» запрещались, ибо «называющий что-нибудь своим отчуждает себя от Церкви Божией и любви Господа» (Asc. br. 85).

2) Единодушие во Христе. Сравнительная малочисленность монашеских братств В. В. не приводила к их изоляции и «сепаратизму». Сам

он, руководствуясь Деян 4. 32, был сторонником максимального духовного единства. Так, в Asc. fus. 35 утверждается, что братства, находящиеся в одном селении, должны соединиться в одно общежитие по примеру 5-тысячной Иерусалимской общины и приобрести столь крепкое единение, чтобы даже находящиеся среди них противники единства не смогли его нарушить. «...Было у них все общее, жизнь, душа, согласие, трапеза общая, нераздельное братство, нелицемерная любовь» (ὅπως ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινὰ, ὁ βίος, ἡ ψυχὴ, ἡ συμφωνία, ἡ τράπεζα κοινὴ, ἀδιαίρετος ἀδελφότης, ἀγάπη ἀνυπόκριτος - Rom. 8 // PG. 31. Col. 325). В конце Asc. fus. 35 В. В. высказывает пожелание, чтобы братства, проживающие в разных местах, были столь же единоклубны, сколь и братья одного монашества. Единению братии способствовало практиковавшееся чтение во время трапез (Asc. br. 180) в отличие от егип. монахов, к-рые во время вкушения пищи пребывали в безмолвии (*Karlinger*. 1984. S. 74). Обобщая представление В. В. о монашеских общинах, Грибомон отмечает, что для него «братство в идеале идентично с местной Церковью» (*Gribomont*. 1984. T. 1. P. 110).

3) Благодатное служение братьев. По учению В. В., христиане, и прежде всего монахи, соединяются любовью Христовой как члены одного тела (συμφωνεῖν ἀλλήλοις τοὺς πάντας ἐν ἀγάπῃ Χριστοῦ, ὥσπερ μέλη ἐν σώματι - Moral. reg. 60 // PG. 31. Col. 793), выполняя разные служения и имея разные дарования. При этом в зависимости от своего дарования каждый занимает в общине высокое или низкое место в сложившейся иерархии, не чувствуя себя ущемленным. В. В. в своих аскетических сочинениях не говорит о харизматических дарованиях - исцелениях, чудотворениях, пророчествах, - но учит о жизни в послушании как самом главном деле монаха. «Надлежит не самому господствовать над собой, но быть по повелению Божию преданным в рабство единоклубным нам братьям... каждому в своем чине» (ὅτι οὐ δεῖ οὔτε αὐτὸν αὐτοῦ κύριον εἶναι τινα, ἀλλ' ὡς ὑπὸ Θεοῦ παραδεδομένον εἰς δουλείαν τοῖς ὁμοψύχοις ἀδελφοῖς, οὕτω καὶ φρονεῖν πάντα καὶ ποιεῖν, ἕκαστον δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι - Ep. 22. 1).

4) Особые дарования настоятеля и старшей братии. Настоятель мон-ря (ὁ προεστώς) несет ответственность за вверенную ему братию: «Подобаает настоятелю общежития, приказывающему всем, после великого

испытания приступить к этому служению» (Δεῖ τοῖνυν τὸν μὲν προεσιῶτα τοῦ κοινοῦ, καὶ διατασσόμενον τοῖς πᾶσι, μετὰ πολλῆς δοκιμασίας ἐγχειρισθῆναι τὴν φροντίδα ταύτην - Asc. br. 303 // PG. 31. Col. 1297). Он - око, ухо или рука братского тела (Asc. fus. 24). Настоятель обладает 2 особыми благодатными дарованиями - даром управления по преимуществу и даром слова наряду с неск. избранными братьями (Asc. fus. 32 // PG. 31. Col. 996-997).

Управляя мон-рем, настоятель должен быть милосердным и справедливым, внимательно следить за состоянием братии, «в кротости назидать и воспитывать, предусматривать будущее, подвизаться вместе с сильными, поддерживать слабых» (Asc. fus. 43 // PG. 31. Col. 1029). В обязанности настоятеля или др. ответственного лица входит снабжение братии всем необходимым во исполнение слов из Деян 4. 35: «...и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (Asc. br. 131; 135; 148). При этом он должен проявлять дифференцированный подход, учитывая возраст, занятия и состояние каждого члена общины, «невозможно всех, занимающихся подвигами благочестия, подчинить одному правилу (ὡὶ κανόνι)» (Asc. fus.

19 // PG. 31. Col. 968). Имеющий власть относится ко всем равно, без безразличия к одним и пристрастия к другим (Asc. fus. 34 // PG. 31. Col. 1000), и не ищет своей личной выгоды (Ibid. Col. 1001). В прямые обязанности заместителя настоятеля входят забота о благочинии общины, обеспечение порядка (Asc. fus. 45).

К претенденту на настоятельство предъявлялись высокие требования. До того как он станет поучать, он должен преподавать «пример своих дел, сильнейший всякого слова» (τὸ ἐκ τῶν ἔργων ὑπόδειγμα παντὸς λόγου ἰσχυρότερον εἰς διδασκαλίαν προκεῖσθαι - Asc. fus. 43 // PG. 31. Col. 1028). Настоятеля могли критиковать только старейшие братья (Asc. fus. 27; 48), входившие в монастырский совет, на которых, как на самых опытных, возлагалась обязанность умиротворять конфликты и разногласия (Ibid. 49). Тот, кто, будучи поставлен для объяснения Свящ. Писания, перестанет назидать братию, судится как убийца (Ὁ μέντοι ἐπιτεταγμένος τὴν οἰκονομίαν τοῦ λόγου, ἐὰν ἀμελήσῃ τοῦ ἀναγγεῖλαι, ὥς φονεὺς κρίνεται, καθὼς γέγραπται - Asc. br. 45 // PG. 31. Col. 1112).

II. Грех и борьба со страстями. 1. Учение о грехе. Общее учение о грехе излагается в «Нравственных правилах». Конец греха - смерть (τέλος ἁμαρτίας θάνατος - Moral. reg. 10. 1). Исправившийся и снова впадающий в грех подлежит большему наказанию (Ibid. 11. 2). Грех удаляет от Господа, приводит к диаволу (Ibid. 22. 1). Грех, насильственно действующий в человеке, не приходит сам по себе, но обусловлен когда-то совершенным грехом; грешник - добровольный раб греха (Ibid. 23).

В «Кратких вопросоответах» обсуждаются практические вопросы, связанные с грехом: приводится метод увещания грешника, на который указывается в Мф 18. 15-17 и в 2 Кор 2. 6-7 (Asc. br. 3); говорится о том, как по-настоящему каяться (Ibid. 5); обличаются те, кто кается, но не исправляется (Ibid. 6). Оправдывающие грешников подлежат большему наказанию, чем те, через кого приходят соблазны (ср.: Лк 17. 1-2), - они должны быть изгнаны из мона-ря (Ibid. 7). Искренне кающийся должен быть принят с радостью (Ibid. 8), и наоборот, нераскаянный грешник должен быть удален из общины (Ibid. 9). В Asc. br. 10 объясняется, каким образом душа должна преодолеть грех и снова с

надеждой и любовью соединиться с Богом. В конце концов душа, в к-рой появилась ненависть ко греху (Ibid. 11), узнает, что Бог по милости Своей (Ibid. 12) простил ей грехи. В Asc. br. 13 В. В. говорит о том, что грехи, совершенные после крещения, даже очень тяжелые, могут быть прощены, если будут принесены достойные плоды покаяния. Если раскаявшийся в грехе снова совершает его, значит, он отсекает только ветви, но не выкорчевывал корень греха (Ibid. 289).



Святители Василий Великий и Григорий Богослов. Фрагмент композиции «Причащение апостолов» и «Служба св. отцов». Миниатюра из греко-груз. рукописи. Кон. XV в. (РНБ. О.І.58. Л. 35)

2. Крайняя тяжесть греха. В полном соответствии с евангельским учением В. В. предостерегает не только от тяжких грехов неверия (Asc. br. 20), убийства и прелюбодеяния (Ibid. 269), но и от более легких - гнева, алчности, ропота (Ibid. 63) и др.; сама

идея деления грехов на тяжкие и легкие, получившая в посл. широкое распространение на Западе, остается ему чуждой. В Слове «О суде Божиим», вступлении-прологе к «Нравственным правилам», В. В. доводит мысль о крайней тяжести любого греха до логического конца: все грехи, каковы бы они ни были, будут равно наказаны Богом («общий на всякое преслушание суд Божий» - κοινὸν κατὰ πάσης παρακοῆς τοῦ Θεοῦ τὸ κρίμα - De jud. // PG. 31. Col. 661) и в одинаковой степени достойны смерти (PG. 31. Col. 669A; ср.: Asc. br. 4).

Данное утверждение находится в согласии со всеми случаями, описываемыми в ВЗ и НЗ, когда наказание оказывалось более суровым, чем того требовал сам грех, в этом же смысле может быть истолкован эпизод

с Ананией и Савфирою (Деян 5. 1-10). Согласно Asc. br. 293, грех может быть большим или малым в зависимости от того, кто (или что) господствует: грех над человеком или человек над грехом (κάτω μέγα εἶναι τὸ καὶ τοῦ κρατοῦν, καὶ μικρὸν τοῦτο, οὗ ἕκαστος κρατεῖ - PG. 31. Col. 1288).

Д. Аман де Мендиета, хотя и не нашел в аскетической системе В. В. ни одного случая градации грехов монахов, высказал предположение, что она в принципе не

исключена (*Amand de Mendieta*. 1949. Р. 168). В. В. писал о грехах вольных и невольных (*Moral. reg. 23; Nom. 12. 9*); грехи невольные подлежат наказанию, хотя и меньшему, чем вольные (*Moral. reg. 9. 5*), при этом невольный грех коренится в грехе вольном и является его рабом. В каноническом послании Амфилохию были указаны различные степени покаянной дисциплины, подразумевающие разные степени отпадения от истинной веры (*Ер. 188*). Учение о равной ответственности за все грехи, как заметил Аман де Мендиета, находится в несомненной связи с этическим учением стоиков (1949. Р. 170). Представители древней Стои учили о том, что тот, кто не обладает высшей мудростью, а таких большинство, зол и порочен, причем в оценке поступки таких людей мало чем отличаются, и согрешившие будут равно наказаны. По мнению Зенона, известному нам в передаче Цицерона, задушивший без необходимости петуха совершил не меньшее преступление, чем тот, кто задушил своего отца (*SVF I 224-225*). Учение об отсутствии градаций как между добродетелями и грехами, так и внутри каждой из этих групп было изложено Хрисиппом (*SVF III 468*). Говоря о влиянии на В. В. стоицизма в данном вопросе, необходимо учитывать,

подчеркивает Грибомон, что «речь идет о стоицизме, совершенно очищенном и соразмеренном с библейскими нормами» (*Gribomont*. Т. 2. 1984. Р. 310).

3. Покаяние. Преодоление греха осуществляется через покаяние: «способ покаяния достоин упоминания в случае, если кающийся гнушается грехом» (ὁ τρόπος τῆς μετανοίας ἐκ διαθέσεως βδελυσσομένης τὴν ἁμαρτίαν ἀξιόλογος γένηται - Asc. br. 13 // PG. 31. Col. 1092). С призыва к покаянию начинаются «Нравственные правила»: кающиеся должны горько оплакивать свои грехи и творить плоды покаяния (*Moral. reg.* 1). В Asc. br. 297 говорится, что, согласно поучению апостола, в сердце кающегося появляется печаль «по Боге» (ср.: 2 Кор 7. 9-11) и печаль эта приводит к покаянию во спасение (ἡ κατὰ Θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον κατεργάζεται - PG. 31. Col. 1292). Раскаявшийся должен избегать не только греха, но и общества грешников (*Ibidem*). Итак, плоды покаяния - это плач о грехах (Asc. br. 5) и ненависть к ним (Asc. br. 11) и к предшествующей жизни вплоть до полного забвения таковой (Asc. br. 10), а также исполнение «праведных дел, противоположных греху» (τὰ ἀντικείμενα τῇ

ἁμαρτία ἔργα δικαιοσύνης - Asc. br. 286 // PG. 31. Col. 1284).

Покаяние осуществляется через исповедание грехов (ἡ ἐξαγόρευσις - Asc. fus. 37 // PG. 31. Col. 1016), к-рое является общим подвигом (συνάσκησις) предстоятеля-духовника и кающегося брата, и постепенно приводит к совершенству (ἐκ τε τῆς τοιαύτης συνασκήσεως διὰ τῆς κατὰ μικρὸν προσθήκης ἡ τελείωσις ἡμῶν προσυενήσεται - Asc. fus. 26 // PG. 31). Свои грехи и помыслы можно открывать только духовно опытным людям (Asc. br. 227, 229). В свою очередь кающийся не должен относиться к заботе о его душе враждебно, считать ее мучительством, тиранией (Asc. fus. 52 // PG. 31. Col. 1041), но должен быть благорасположенным к духовному врачеванию: «Того, кто доставляет нам печаль по Богу, подобает считать благодетелем» (εὐεργέτην προσήκει κρίνειν τὸν τὴν κατὰ Θεὸν λύπην ἡμῶν ἐμποιοῦντα - Asc. fus. 52 // PG. 31. Col. 1041).

III. Отрицательная аскетика. 1. Отречение от мира и того, что в мире. В. В. требует от подвижника не только внешнего удаления от мира, но и внутреннего всецелого отречения от него. Свое учение об отречении от мира он строит на евангельских текстах Мф 16. 24-26;

Мк 8. 34-36; Лк 9. 23-25; с наибольшей полнотой оно излагается в 8-м «Пространном правиле» «Об отречении» (Περὶ ἀποταγῆς).

Основные этапы отречения таковы: прежде всего нужно отречься от диавола (τῷ διαβόλῳ πρὸ πάντων ἀποτασσόμεθα); далее - от мира, от родственников по плоти (συγγενεῖαις σωματικαῖς), от друзей (ταῖς φίλαις ἀνθρώπων), особенно от плотских страстей (τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς) и от своего «житейского нрава, противоборствующего строгости спасительного Евангелия» (καὶ ἔθει βίου μαχομένῳ πρὸς τὴν ἀκρίβειαν τοῦ Εὐαγγελίου τῆς σωτηρίας) (PG. 31. Col. 936). Христианин, распятый миру ради Христа (ср.: Гал 6. 14), не может участвовать в мирских заботах (PG. 31. Col. 936).

«Совершенное отречение - это достижение бесстрастия и бесстрастная жизнь» (ἡ μὲν τελεία ἀποταγή ἐστὶν ἐν τῷ τὸ ἀπροσπαθὲς κατορθῶσαι καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν - Ibidem). Если св. ап. Павел отрекся от иудейских ценностей и от ветхозаветного закона, данного Богом, то подвижник тем более должен отвергнуть человеческие установления (Ibid. Col. 937).

Вступить на путь отречения - значит «возвысить человеческое сердце к небесному жительству» (καρδίας ἀνθρωπίνης πρὸς τὴν ἐν οὐρανῷ πολιτείαν μετάθεσις - Ibid. Col. 940).

1) Отношение к родителям и родным. В Asc. fus. 32 говорится о полном отречении от родителей и родных и указываются 2 возможных случая. Если один из родителей живет в том же мон-ре, что сын или дочь, то о нем заботится только настоятель, так же как о всех остальных. Если родители живут в миру, то общение с ними не приносит духовной пользы,- для новоначальных это значит «сердцем возвращаться в Египет» (ср.: Числ 14. 4). Согласно Asc. br. 188, если даже «соседи или родные» придут в мон-рь навестить подвижника, он не должен беседовать с ними, руководствуясь примером Христа (см.: Мф 12. 50). Родившийся Духом и ставший сыном Божиим, дословно исполняя евангельский призыв (Лк 14, 26), должен возненавидеть своих родителей и братьев, приобретя в мон-ре «родителей, родивших его во Христе Иисусе через Евангелие», и братьев по вере, «получивших тот же Дух усыновления» (τὸ αὐτὸ Πνεῦμα τῆς υἰοθεσίας λαβόντας - Asc. fus. 8 // PG. 31. Col. 936). Он не может иметь к ним особое отношение: «И да будет благорасположен... к родственникам по плоти, как ко всем» (Asc. br. 190).

Возможно, исключительно строгие предписания В. В. были адресованы молодым монахам с целью изгладить из памяти их всякое воспоминание о прошлом. По замечанию Эмберклода, новоначальные монахи испытывали соблазн заменить молитву воспоминанием о родителях (*Humbertclaude*. Р. 226-227). Аман де Мендиета, др. исследователь аскетической системы В. В., писал, что из всех греч. отцов В. В. проявляет наибольшую суровость по отношению к родителям (1949. Р. 256). Несомненно, что данная строгость по отношению к родителям и родным преследовала более общую цель - сохранить монашеское устройство и защитить монаха от возвращения в мир.

2) Отречение от плотских удовольствий. а) Воздержание (см.: *Asc. fus.* 16-20 и *Asc. br.* 128-140). Отречение от удовольствий, угодных плотскому человеку, осуществляется прежде всего благодаря воздержанию (ἐγκράτεια).

Добродетель воздержания, по замечанию Амана де Мендиета, особо часто упоминается в аскетической системе В. В. (1949. Р. 205).

«Воздержание - это отъятие греха, избавление от страстей, умерщвление тела включая сами природные страсти и похотения» (ἐστὶν οὖν ἡ ἐγκράτεια ἀμαρτίας ἀναίρεσις, παθῶν ἀπαλλοτρίωσις,

σώματος νέκρωσις μέχρι καὶ αὐτῶν τῶν φυσικῶν παθημάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν - Asc. fus. 17 // PG. 31. Col. 964). Воздержанный человек не обязан совершенно не вкушать пищу, но должен воздерживаться от наслаждения ею, а также от всех страстей: от чревоугодия, тщеславия, гнева, любостяжания. Стремящемуся к воздержанию нужно избегать громкого смеха, хохота, хотя ему не возбраняется изъяснить душевную радость светлой улыбкой (Ibid. Col. 961). В этом он руководствуется примером Самого Христа, Который «никогда не смеялся, но сетовал на смеющихся (Лк 6. 25)» (γέλῳτι δὲ μηδαμοῦ χρησάμενος... ἀλλὰ καὶ ταλανίζων τοὺς κατεχομένους ὑπ' αὐτοῦ - Ibidem).

Воздержание взаимосвязано с остальными добродетелями. Воздержанный - смиренномудр, нестяжателен, кроток. Воздержание, являясь «началом духовной жизни» (ζωῆς πνευματικῆς ἀρχή - Asc. fus. 17 // PG. 31. Col. 964), отвечает очень высоким требованиям: «Если кто-нибудь большую часть [страстей] избежал, но одной удерживается, тот не воздержан» (Εἰ δὲ τὰ μὲν πλεῖστα ἔφυγεν, ὑφ' ἑνὸς δὲ κρατεῖται, οὐκ ἐγκρατής - Ibidem). Исключительное положение воздержания сказывается и в том, что в отличие от др.

добродетелей оно проявляется во внешности христианина: подвижник Христов худощав и бледен, не пытаясь получить наслаждение от вкушения пищи, он быстро встает из-за стола (Ibid. Col. 965).

В учении о воздержании В. В. особо бдителен в связи с появившимися в то время ригористическими тенденциями евстафиан. Вкушение пищи необходимо для поддержания тела, но, как и все остальное, по слову апостола, должно делаться во славу Божию (1 Кор 10. 31). Неумеренное самовольное воздержание не представляет ценности (см.: Asc. br. 128, 129, 137); если кто-нибудь хочет подвергнуть себя чрезмерным лишениям в посте или бдении, пусть скажет об этом настоятелю или ответственным братьям «и соблюдет то, что они посоветуют» (Asc. br. 138 // PG. 31. Col. 1173). Однако для души в отличие от тела нет никаких послаблений: если телом каждый подвизается по силам и имеет свою меру, конечно, как ему определил настоятель, то для души «одна мера воздержания - всецелое отчуждение от того, что приводит к пагубному удовольствию» (ἡ παντελὴς ἀπαλλοτρίωσις τῶν πρὸς τὴν ὀλεθρίαν ἡδονὴν φερόντων - Asc. fus. 19 // PG. 31. Col. 968).

Принцип умеренности лежит в основе жизни христианина и, конечно, монаха. Так, гостей должно встречать с любовью и заботой, но при этом не переусердствовать в приготовлении угощения, к-рое должно напомнить им «христианскую трапезу и непостыдную бедность ради Христа» (Asc. fus. 20 // PG. 31. Col. 972). Должно носить простое одеяние и неизысканную обувь (Asc. fus. 22), выбирая их по принципу «неизбежной необходимости» (ἡ ἀπαραίτητος ἀνάγκη - Asc. br. 70 // PG. 31. Col. 1132), а также пояс (Asc. fus. 23; ср.: Ин 13. 4; Мф 10. 9; Иов 38. 3: «Препояшъ ныне чресла твои, как муж...»). Второе одеяние, по евангельской заповеди (Лк 3. 11), монахам иметь запрещалось (Asc. fus. 23 // PG. 31. Col. 981).

В «Кратких правилах» (Asc. br. 128-140) изложено практическое учение о воздержании, в к-ром отразилась строгость, свойственная монашеству. Подвижник не выбирает себе пищу и питье, но ест, что дадут (Ibid. 131); о том, что полезно и что вредно, решает настоятель (Ibid. 132). Даже в состоянии усталости после понесенных трудов монах не вправе требовать дополнительной пищи, настоятель знает нужды каждого и

удовлетворяет их, как должно (Ibid. 135). Строгость простирается и на др. стороны жизни монахов: из мон-ря они могут отлучиться только по благословению настоятеля (Ibid. 120). И наконец, пост и все подвиги воздержания надлежит совершать не ради тщеславия, но ради любви ко Христу и угождения Богу (Ibid. 223).

Зап. ученые приводили для учения о воздержании античные параллели и делали в связи с ними выводы об исключительной зависимости В. В. от поздней античной философии. Так, по мнению Грибомона, самые яркие места о воздержании (Asc. fus. 16, 17) «литературно приукрашены» и имеют более платонический, чем библейский, характер (Évangile et Église. T. 1. P. 108). Однако, каково бы ни было сходство в отдельных внешних частностях, очевидно, что христ. интуиции В. В. никак не могут быть сведены к античным прообразам. Так, напр., он ясно пишет о том, что воздержание приводит к целомудрию: оно «не научает целомудрию, но предоставляет его» (ἐγκράτεια... οὐ γὰρ διδάσκει σωφροσύνην, ἀλλὰ παρέχει - Ер. 366. 1); «мы знаем, что оно - мать целомудрия» (ταύτην οἶδαμεν σωφροσύνης μητέρα - Asc. fus. 18 // PG. 31. Col. 965). В то

же время в дошедшем до нас платоновском корпусе о воздержании говорится вместе с целомудрием в Resp. 430 e и эти понятия не имеют здесь той связи, в какую ставит их В. В. (целомудрие именуется у Платона «воздержанием от удовольствий и страстей» - Κόσμος πού τις, ἣν δ' ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια).

б) Целомудрие. В ряду 4 классических добродетелей целомудрие (σωφροσύνη) занимает 1-е место (см.: Нех. 9. 4). Являясь результатом воздержания, оно удерживает человека в определенных пределах, В. В. призывает: «...никогда да не выйдем за пределы целомудрия» (οὐδαμοῦ ἂν τῶν ὅρων τῆς σωφροσύνης ἐκπέσοιμεν - Hom. 4 // PG. 31. Col. 236). Целомудрие, вспомоществуемое страхом Божиим (καὶ ἡ μὲν ἡδονὴ συνηγορεῖ τῇ порνείᾳ, ὁ δὲ φόβος τοῦ Θεοῦ τῇ σωφροσύνῃ συνίσταται - Hom. 12 // PG. 31. Col. 405), вступает в борьбу с плотскими страстями вплоть до полной победы над ними: «Если не падет блуд, целомудрие не возвысится» ('Εὰν μὴ πέσῃ ἡ порνεία, ἡ σωφροσύνη οὐκ ἀνίσταται - Ер. 260. 7).

В. В. в своих правилах пытался пресечь всякий повод к нарушению целомудрия и безмолвия. В случае необходимости монахам разрешалось

разговаривать с монахинями только по двое или по трое с каждой стороны (Asc. br. 220; Asc. fus. 33) или, не вступая в личное общение, вести переговоры через избранных старцев и стариц (Asc. fus. 33). Разговоры во время встречи должны были быть непраздными и служить «созиданию веры» (καὶ πρὸς οἰκοδομὴν τῆς πίστεως ἡ συντυχία γενήσεται - Asc. br. 220 // PG. 31. Col. 1228). Правила предосторожности касались и настоятеля (Asc. br. 109).

Борьба с плотскими страстями, по учению В. В., ведется при помощи поста, к-рому он отводит важное место (см.: De creat. 1; De creat. 2; Asc. br. 129; 130; 139), а также бодрствования, псалмопения, продолжительных молитв, безмолвия, ручного труда, помощи бедным (Exhortatio ad renuntiationem. 9; Asc. fus. 51).

2. Отречение от своей воли. Отрекшийся от мира и плотских удовольствий должен, конечно, отречься от самого себя по примеру Господа, Который пришел исполнить не Свою волю, но волю Пославшего Его (Ин 6. 38). Учение об отречении от своей воли наиболее подробно раскрывается в Asc. fus. 41. Тому, кто не отказался от своей воли, присущи самодовольство и стремление к мирской славе

или наживе, а также лень (Asc. fus. 41 // PG. 31. Col. 1021). Отказавшись от всего своего, от права выбора и исполнения своих помыслов, монах должен исполнять волю настоятеля монастыря и сообразовывать свои занятия с братией: если его «искусство» (τέχνη) не угодно братии, он должен отказаться от него (Ibidem). Исполнение своей воли - это действие вопреки здравому смыслу (θελήματι τῷ ἰδίῳ κεχρῆσθαι, ἢ ἐπιτρέπειν, παρὰ τὸν ὑγιῆ ἐστὶ λόγον - Asc. br. 123); ее любое ограничение - даже в стремлении к особо строгому воздержанию в пище и питии - полезно (πᾶσα κρίσις ἰδίου θελήματος ἐπισφαλής - Ibid. 137). Подвижнику запрещается совершать что-нибудь, и даже добрые дела, по собственной инициативе (οὐδὲ αὐτὰ τὰ καλὰ ἐξ αὐθεντίας ποιεῖν χρή - Ibid. 60 // PG. 31. Col. 1124). Все, что он делает по своей собственной воле, не имеет никакой ценности пред Богом и чуждо истинному благочестию (πᾶν τὸ κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα αἰρετὸν ἀλλότριον θεοσεβούντων - Asc. br. 74).

3. Отношение к своему здоровью. По учению В. В., отречение от мира не предполагает полного отказа от лечения медицинскими средствами. Аскетическая письменность содержит разные мнения по этому вопросу, порой очень жесткие.

Напр., в «Беседах» прп. Макария Великого говорится, что монах не должен о себе заботиться, если он верит во Христа (*Macar. Aeg. Hom. Spiritual. 48. 4-6*), а согласно св. *Диадоху*, еп. Фотики, лечение должно разрешаться киновитам, но запрещаться отшельникам (*Diad. Phot. Cap. 53*).

В *Asc. fus. 55* сделан подробный экскурс о роли врачебного искусства, к-рого не следует избегать, так же как и чрезмерно надеяться на него. Использование лекарств позволяет осознать мудрость и благость Творца, сотворившего растения (*Asc. fus. 55 // PG. 31. Col. 1045*). Горечь лекарств напоминает о горечи наказаний, необходимых для исцеления души (*Ibid. Col. 1048*). В. В. не считает, что любую болезнь можно остановить врачебными средствами, - часто болезни ниспосланы в наказание за грехи ($\mu\acute{\alpha}\sigma\tau\iota\upsilon\epsilon\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu \epsilon\iota\sigma\iota \tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\rho\rho\omega\sigma\tau\eta\mu\alpha\tau\alpha$ - *Ibid. Col. 1049*), он предлагает их терпеливо переносить; единственное лечение для таких больных - истинное раскаяние в своих грехах.

IV. Положительная аскетика. 1. Цель и порядок заповедей. Учение В. В. о заповедях и добродетелях, так же как его аскетическое учение в целом, имеет глубоко библейский

характер; оно основывается на ряде мест из НЗ, обстоятельная подборка к-рых приводится в Moral. reg. 69. 2. Цель исполнения заповедей - жизнь вечная (Moral. reg. 10. 2; 72. 5). В порядке заповедей 1-е место занимает любовь к Богу, 2-е - любовь к ближнему (Asc. fus. 1; Moral. reg. 3). Все заповеди взаимосвязаны друг с другом и строго упорядочены (τὴν ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς τοῦ Κυρίου τάξιν τε καὶ ἀκολουθίαν ἔστι καταμαθεῖν - Asc. fus. 1 // PG. 31. Col. 908).

2. Соблюдение всех заповедей. В нравственно-аскетических сочинениях В. В. подчеркивается необходимость соблюдения всех заповедей, больших и малых (Moral. reg. 12. 3; 46. 3; 70. 6; Asc. br. 1; Asc. fus. 16 // PG. 31. Col. 960).

Особо ясно эта мысль сформулирована в Прологе к «Пространным правилам»: награду получит лишь тот, кто не только победит, но и будет сражаться по правилам (2 Тим 2. 5) и исполнять все заповеди, потому что они все равно важны пред Богом. Путь частичного исполнения заповедей, к-рому следуют мн. христиане, живущие в миру, бесплоден и погибелен (Asc. fus. Prolog // PG. 31. Col. 892-900). Каждый христианин, в каком бы состоянии ни находился - раба, наемника или сына,- обязан исполнять все заповеди из

страха, за награду или по любви (Ibid. Col. 896-897). Благость и милосердие Божие не дают человеку никакого повода для нерадения; любое нарушение Божественного закона делает человека «рабом греха» (ср.: Ин 8. 34), его не спасут все остальные добрые дела. В. В. приводит евангельский пример: если бы ап. Петр настоял на своем и отказался от умовения ног Спасителем, то только за непослушание в малом он не был бы спасен (Asc. br. 233).

3. Путь добродетели. 1) Любовь к Богу. Заповедь о любви к Богу наиболее полно раскрывается в Asc. fus. 2. Исполнение всех заповедей основывается на любви к Богу (Asc. fus. 2; 5; Asc. br. 211; 213), к-рая естественна для каждого человека: «Любови к Богу невозможно научиться» (Ἀδίδακτος μὲν ἡ πρὸς τὸν Θεὸν ἀγάπη - Asc. fus. 2 // PG. 31. Col. 908; ср.: 1 Фес 5. 9); мы носим «искру Божественной любви, сокрытую в нас» (τὸν ἐκκεκρυμμένον ὑμῖν σπινθῆρα τοῦ θείου πόθου κατὰ τὴν ἐνδεδομένην - PG. 31. Col. 908). В. В. спрашивает: «Что красоты Божественной удивительнее? Какая мысль величия Божиего возвышеннее?» (Τί οὖν κάλλους θείου θαυμασιώτερον; Τίς ἔννοια τῆς τοῦ Θεοῦ μεγαλοπρεπείας χαριεστέρα - Ibid. Col. 909) - и приводит христ. силлогизм: «Благ Бог; все ко

благу стремится; значит все стремится к Богу» (Ἀγαθὸς δὲ ὁ Θεὸς ἀγαθοῦ δὲ πάντα ἐφίεται Θεοῦ ἅρα πάντα ἐφίεται - Ibid. Col. 912). Поскольку Бог является Творцом человека и его первым благодетелем, сам факт существования человека обязывает засвидетельствовать перед Ним любовь и признательность. В гимне - близком к анафоре В. В.- воспеваются красота Божия творения и величие искупительного дела Христова (Ibid. Col. 913). Повторяя слова псалма: «Что воздам Господу за все благодеяния Его ко мне?» (Пс 115. 3) - В. В. говорит: «Он столь благ, что не требует воздаяния, но довольствуется только любовью тех, кого Он одарил» (ἀρκεῖται μόνον ἀγαπώμενος ἐφ' οἷς ἔδωκεν - Ibid. Col. 916).

2) Любовь к ближнему. Завершением любви к Богу является любовь к ближнему (Asc. fus. 1 // PG. 31. Col. 908-909), она, так же как и любовь к Богу, свойственна человеческой природе; В. В. делает на этом акцент под несомненным влиянием стоической философии (см.: *Rousseau*. P. 221, 222). Из его известного выражения в пользу общежития: «Человек есть животное кроткое и общительное, а не уединенное и дикое» (ἡμερον καὶ κοινωνικὸν ζῷον ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικὸν, οὐδὲ ἄγριον - Asc.

fus. 3 // PG. 31. Col. 917) - можно сделать вывод о врожденности добрых качеств и их изначальной принадлежности человеку. Однако философские мотивы сочетаются здесь с христ. взглядом: кротость и др. добродетели, увенчиваемые любовью, а также способность жить в общежитии приобретаются подвигом ради Христа. Человеческая природа не только склонна к добру, но и удобопреклонна ко греху (ср.: Asc. br. 239).

Взаимная любовь, а не способность творить чудеса или необычные поступки есть признак истинных учеников Господа (см.: Asc. fus. 3 // PG. 31. Col. 917; ср.: Ин 13. 35). Истинной христ. любви свойственно сорадоваться радостям и сострадать скорбям ближнего (Asc. br. 175). Любовь является законом христ. общежития, к-рый соблюдали все жившие в монастырских братствах В. В. Занимаясь рукоделием (Asc. fus. 38, 39), воспитанием детей, принимаемых братством, преподаванием (Asc. fus. 15; Asc. br. 292), оказывая гостеприимство, ухаживая за больными (Asc. br. 155), члены монашеского братства исполняли на деле заповедь о любви. Христианин должен любить не только своих близких, подобно элинам (язычникам) или «грешникам», но и ненавидящих его врагов, по

евангельской заповеди (см.: Asc. br. 163 // PG. 31. Col. 1189; 176; Moral. reg. 5. 1, 3).

3) Страх Божий. За добродетелью любви следует страх Божий (Asc. fus. 4). В нем и «молоко» для начинающих, пребывающих во младенчестве о Христе, и «твердая пища догматов» для вставших на путь духовного совершенства. Страх Божий ограждает от страстей (οἱ τῷ θεῷ φόβῳ τὴν ψυχὴν κατελιημμένοι πᾶσαν τὴν ἐκ τῶν παθῶν τῆς ἁμαρτίας ἐνόχλησιν διαφεύγουσι - Nom. in Ps. 33. 12 // PG. 29. Col. 365), сопутствует памятованию о Боге: «Помни о Боге и имей страх в сердце» (Καὶ μέμνησο τοίνυν τοῦ Θεοῦ καὶ ἔχε τὸν φόβον ἐν τῇ καρδίᾳ - Ep. 174. 1). В. В. повторяет общее место о том, что страх свойствен рабам, а любовь - сынам (Nom. in Ps. 33. 12 // PG. 29. Col. 364). Существует также «вражеский страх» (ἐχθρὸς φόβος), заставляющий людей бояться смерти и лицемерить (Ibid. Col. 369); однако земной страх перед дикими животными и начальством может научить страху судов Божиих (Asc. br. 309).

4) Смирение. В. В. понимает смирение двояко: как добродетель, противоположную, с одной стороны, гневу (см.: Asc. fus. 15 // PG. 31. Col. 953), а с др. - тщеславию (см.: Asc. fus. 20 // PG.

31. Col. 969) и гордости (см.: De humilitate // PG. 31. Col. 537:14-16) или более широко как добродетель, помогающую обрести свое законное место среди тварных существ пред лицом Божиим: «Те, кто духовно воспользовались смирением, сделали себя последними среди всех, чтобы оказаться первыми в Царствии Небесном» (Hom. in Ps. 33 // PG. 29. Col. 381). В Слове «О смирении» описывается путь, по к-рому падшему человечеству надлежит вернуться к Богу: отступив от пагубной гордости, устремиться через смирение к Божественной славе (Hom. 20 // PG. 31. Col. 540), руководствуясь смиренным примером Самого Господа.



Свт. Василий Великий. Фрагмент композиции «Добрые плоды учения». Роспись собора Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря. 1502 г. Мастер Дионисий

Смирением должны обладать как настоятель мон-ря, управление к-рого заключается в

служении,- врач, лечащий раны больного, из своего служения не делает повода к превозношению, тем более тот, кому поручено врачевать недуги братства (Asc. fus. 30),- так и подчиненные, принимающие попечение о них (Asc. fus. 31; ср.: Asc. br. 161). Даже суровое наказание нужно принимать не с враждой, считая мучительством, а почитая его попечительством, какое настоятель оказывает во спасение души наказуемого (Asc. fus. 52).

Смиренный человек избегает пустых разговоров (Asc. fus. 45 // PG. 31. Col. 1032-1033; Ер. 2. 5), праздных рассуждений и споров (Moral. reg. 25. 1, 2); в одеянии и поведении соблюдает благоразумную сдержанность (Hom. 20. 7 // PG. 31. Col. 537; Asc. fus. 22; Ер. 2. 6; Asc. br. 70), любвеобилен по отношению к друзьям, мягок к слугам, снисходителен и милостив к бедным и несчастным (Hom. 20. 7 // PG. 31. Col. 537).

5) Послушание. Следующая за смирением добродетель: «Смирение да будет явлено в послушании и подражании» (Ἐν οὖν τῇ ὑπακοῇ καὶ τῇ μιμήσει τὸ ταπεινὸν ἐπιδεικνύσθω - Asc. fus. 31 // PG. 31. Col. 993). По учению В. В., люди делятся на начальствующих и живущих в послушании (Asc. br. 125; ср.: 1 Кор 7. 24).

Монах должен жить в послушании настоятелю или монашескому братству. Он слушается не слепо, но по определенному критерию, а именно по заповедям Божиим, к-рыми должен руководствоваться назначающий послушание: «Если что-нибудь говорится в соответствии с заповедью Господней... даже и под угрозой смерти, должно оказать послушание» (εἰ μὲν τί ἐστὶ κατ' ἐντολὴν τοῦ Κυρίου λεγόμενον... καὶ ὑπὸ θανάτου ἀπειλὴν ἔχῃ, ὑπακούειν χρή - Asc. br. 303 // PG. 31. Col. 1297). Если же что-нибудь говорится вопреки заповеди, то тогда не должно слушаться, говоря словами апостолов: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян 5. 29) (Asc. br. 114; 303). Пример послушания для всех, и в т. ч. и для начальствующих, был преподан Самим Господом, Который был «послушным даже до смерти, и смерти крестной (Флп 2. 8) (Asc. br. 116), «предел послушанию - послушание до смерти» (ἡ ὑπακοὴ μέχρι θανάτου ἔχει τὸν ὅρον - Asc. br. 152 // PG. 31. Col. 1181). Самые известные евангельские слова о послушании: «Слушающий вас Меня слушает» (Лк 10. 16) - понимаются В. В. не только как аргумент в поддержку авторитета игумена, но прежде всего как указание на то, что назначающий послушание является всего лишь посредником

в отношениях между человеком и Богом (Asc. br. 38).

Послушание лежит в основе духовной жизни. «Нет ничего предпочтительнее, чем послушание Богу» (Asc. fus. 12 // PG. 31. Col. 949). В ответ на вопрос: «Как мы должны оказывать послушание друг другу?» - В. В. приводит слова апостола: «Любовью Духа служите друг другу» (Διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ Πνεύματος δουλεύετε ἀλλήλοις - Asc. br. 115; ср.: Гал 5. 13). Слушаться понуждающего к исполнению заповеди нужно охотно с полным внутренним доверием, «как голодное дитя слушается кормилицы» (Asc. br. 166 // PG. 31. Col. 1192). Даже если дается неисполнимое приказание, ропот и отстаивание своих интересов совершенно недопустимы, возможна только открытая просьба об облегчении (Asc. fus. 38; 47).

Зап. учеными обсуждался вопрос о том, в какой форме осуществлялось послушание в общинах В. В. По мнению Грибомона, В. В. «никогда в отличие от прп. Пахомия не относился к послушанию как к абсолютному и основному» (Gribomont. 1952. P. 213). В частности, напр., в лат. версии Руфина говорится об абсолютном послушании одному руководителю (huic qui praeest - Asc. br. 69 и 70) и запрещается

отказываться от возложенного послушания (Ibid. 69), в соответствующем месте сир. и греч. версий стоит множественное число, к-рое предполагает возможность коллективного, а не индивидуального управления общиной. Во всяком случае В. В. считал существенно необходимой жизнь по послушанию. Во мн. др. местах он говорит о послушании одному лицу (т. е. настоятелю), хотя в новооснованных монашеских общинах положение настоятеля еще не было столь ясно определено, как в посл.

6) Труд. О физическом труде монахов говорится в Asc. fus. 37-39, 41, 42. В Asc. fus. 42 описывается внутреннее расположение трудящегося. Подвижник трудится не для себя, но чтобы исполнить заповедь Божию (Мф 25. 35), оказать помощь бедным и нуждающимся. «Таким образом он не впадет в преступление самолюбия и получит от Господа благословение за братолюбие» (Asc. fus. 42 // PG. 31. Col. 1025). Трудящийся должен избегать многопопечительности и суеты: «Полезнее трудолюбиво исполнить одно, чем поверхностно браться за многое» (Asc. fus. 41 // PG. 31. Col. 1024). Всякий труд совершается с молитвой, к-рая «приправляет его подобно соли» (Ер. 2. 2).

В. В. решительно отстаивает необходимость труда вопреки мессалианам, к-рые полагали, что трудящиеся проявляют недоверие к промыслу Божию, и уповали лишь на молитву. «Благочестивые цели не должно рассматривать как повод для праздности или для избежания трудов, но как основание для подвижничества» (Οὐ γὰρ πρόφασιν ἀργίας, οὐδὲ ἀποφυγὴν πόνου τὸν τῆς εὐσεβείας σκοπὸν ἡγεῖσθαι χρὴ, ἀλλὰ ὑπόθεσιν ἀθλήσεως - Asc. fus. 37 // PG. 31. Col. 1009); однако «некоторые под предлогом молитв и псалмопения отказываются от дел» (Asc. fus. 37 // PG. 31. Col. 1012). Впосл. блж. Августин под явным влиянием В. В. развил апологию труда в трактате «О необходимости монахам трудиться» (De opere monachorum).

Из занятий и ремесел наиболее совместимы с монашеской жизнью те, к-рые позволяют пребывать в умиротворенности и избежать многопопечительности и озабоченности (Asc. fus. 38 // PG. 31. Col. 1017). В. В. перечисляет разные ремесла, среди к-рых особое место отводится земледелию (Asc. fus. 38 // PG. 31. Col. 1017). Об умственном труде он ничего не говорит, возможно, потому, что этот труд не так просто совмещается с молитвой (*Amand de Mendieta*. 1949). О труде, согласно учению В. В., см.: *Savramis*.

7) Молитва, хранение сердца, памятование о Боге. «Люботрудная молитва» (ἡ φιλόπονος προσευχή) вместе с размышлением ограждают душу от суеты (Asc. fus. 6 // PG. 31. Col. 925). Молитва должна быть напряженной, нерассеянной («молящийся Богу будет иметь нерассеянный ум» - ὁ προσευχόμενος τῷ Θεῷ ἀμετέωριστον ἔξει τὸν νοῦν - Asc. br. 201 // PG. 31. Col. 1216), сокровенной (Asc. br. 277). Настоящая молитва совершается вне времени и сроков и охватывает всю жизнь христианина: «Нам подобает не в звуках совершать молитву, но более произволением души и добродетельными поступками, сопутствующими всей нашей жизни, достигать сильной молитвы (τὴν δύναμιν πληροῦσθαι τῆς προσευχῆς)» (Hom. 5. 3 // PG. 31. Col. 244).

В Asc. fus. 37, единственном месте из «Пространных правил», посвященном молитве, В. В. предлагает согласование формально противоречивых выражений ап. Павла «непрестанно молитесь» (1 Фес 5. 17) и «трудом и работою ночь и день» (2 Фес 3. 8) как чередование молитвы и трудов (Asc. fus. 37 // PG. 31. Col. 1013). Многократные моления в течение дня и ночи - «утренняя молитва» (ὄρθρος), третий час, шестой (Ibidem), девятый,

«благодарственная молитва» в конце дня (ἡ εὐχαριστία), молитвенные прошения в начале ночи (τῆς νυκτὸς ἀρχομένης ἡ αἴτησις), полунощница (τὸ μεσονύκτιον) - совершаются в установленное время (Ibid. Col. 1016). В конце Asc. fus. 37 формулируется принцип разнообразия во время молитвы (διαφορά, ποικιλία), позволяющего сохранить интерес к молитве и способствующего бодрствованию и трезвению (τὸ νηφάλιον).

Молитва рождается в чистом сердце, незамутненном помыслами. «Сердце, намеревающееся ясно усвоить Божественные слова, должно явиться чистым от вражеских помыслов» (Hom. in Ps. 32 // PG. 29. Col. 341). Бодрствование на страже своего сердца, по учению В. В., не столько результат бдительности ума, сколько послушания заповедям. «Кто чист сердцем? Тот, кто ни в чем не отверг заповедь Божию, не исполнил ее недостаточно и не пренебрег ею» (Asc. br. 280). Грибомон считает, что борьба с помыслами (διαλογισμοί - Asc. br. 21; 75) в аскетической системе В. В. детально не разработана, святитель не раскрыл внутренней борьбы с грехом и греховными помыслами, изображенной ап. Павлом (Рим 7. 9, 14-20, 24-

25), борьба с помыслами «является просто делом веры и бодрствования» (*Gribomont*. 1984. Т. 2. Р. 433). Однако А. Кейдль (Keidel) показала на конкретных примерах не только знакомство В. В. с учением ап. Павла о борьбе с помыслами, но и глубокое понимание указанных мест из Послания к Римлянам.

Самый большой вклад В. В. в учение о молитве состоит в том, что он установил тесную связь между молитвой и памятованием о Боге (ср.: Пс 76. 4), о к-рой писали и ранее Климент Александрийский и Ориген, хотя они исходили более из умозрения, нежели из непосредственного духовного опыта (*Gribomont*. Т. 2. 1984. Р. 434-437). Так, согласно учению Климента, через разные виды молитвы христианин «присоединяется к «Божественному лику», будучи включен в приснопамятное созерцание через постоянное памятование» (διὰ τούτων αὐτὸν νοποιεῖ τῷ θεῷ χορῶν, ἐκ τῆς συνεχοῦς μνήμης εἰς ἀείμνηστον θεωρίαν ἐντεταγμένος - Strom. VII 7. 49). Ориген в свою очередь не продвинулся далее утверждения о том, что «память о Боге, в Которого мы верим, полезна [для молитвы]» (ὀνησιφόρον εἶναι μνήμην πεπιστευμένου τοῦ θεοῦ - De orat. 8. 2).

В. В. пишет: «Хорошая деятельная молитва сообщает душе мысль о Боге (τοῦ Θεοῦ ἔννοιαν).

И это Божие посещение - через память (διὰ τῆς μνήμης) иметь в себе вселившегося Бога» (Ер. 2. 4). Хранение сердца заключается в постоянном усилии ума блюсти память о Боге, именно так мы можем преуспеть в любви Божией (διὰ τῆς διηνεκοῦς καὶ καθαρᾶς μνήμης... τὴν ὁσίαν τοῦ Θεοῦ ἔννοιαν περιφέρειν. Οὕτω γὰρ ἡμῖν περιγίνεται ἡ πρὸς Θεὸν ἀγάπη - Asc. fus. 5 // PG. 31. Col. 921). Так же как и молитва, памятование о Боге и Его благодеяниях «непрестанно» (ἀδιάλειπτος - Asc. br. 157 // PG. 31. Col. 1185; διηνεκῆς - Asc. br. 294 // Ibid. Col. 1289; Moral. reg. 80 // Ibid. Col. 869). В. В. предлагает толкование слов апостола «облечься во Христа Иисуса» (ср.: Еф 4. 24): «чтобы наш ум покрыло памятование о Боге», словно «духовное одеяние» (см.: Hom. in Ps. 44 // PG. 29. Col. 412). Памятующий о Боге не смутится ни от какого несчастья (см.: Ер. 293. 1) так же, как и обретший чистоту сердца, к-рый должен сохранять ее в любых условиях (ср.: «пребывая всегда подобным самому себе» - ὁμοίος ἀεὶ αὐτὸς αὐτῷ διαμένων - Hom. 12 // PG. 31. Col. 420).

Умное молитвенное делание приводит подвижников к высшим этапам богопознания. В. В. описывает, как ум пребывающего в молитве подвижника, преодолев мирское

рассеяние, сосредоточивается в себе и достигает видения Божественного света; затем, полностью забыв все земное, он словно впадает в Божественное исступление: «Безмолвие - начало очищения души (ἡσυχία οὖν ἀρχὴ καθάρσεως τῇ ψυχῇ)... Ум, не рассеиваясь на внешнее и через посредство чувств не устремляясь в мир, сосредоточивается в себе, и через себя восходит к мысли о Боге; и той красой озаряемый и просвещаемый, он забывает об этой природе и душу свою не устремляет ни к заботе о пище, ни о садах, но, упразднившись от земных попечений, все свое усердие направляет на приобретение вечных благ» (Ер. 2. 2). Так, аскетическая система В. В., как любая последовательная аскетическая система, переходит к таинственному богословию не в силу умственных построений, но опытно. В. В. стоит у истоков учения о созерцании Бога умом, систематически оно будет изложено его учениками свт. Григорием Нисским и Евагрием Понтийским (*Gribomont*. 1984. Т. 2. Р. 435).

Иером. Дионисий (Шлёнов)

Сочинения В. В. в каноническом праве

Нек-рые сочинения В. В. и извлечения из них вошли в правосл. канонический сборник: они составили 92 правила. Впервые пресв. Иоанн

Схоластик (впосл. Патриарх К-польский) в VI в. включил правила В. В. в составленный им свод общепризнанных церковных правил: к общепринятым источникам он добавил 2 канонических послания В. В., разделив их на 68 правил. Правила В. В., составленные из 8 его посланий и из глав трактата «О Св. Духе», были включены в *Номоканон XIV*

титулов (см.: Бенешевич В. Н. Канонический сборник XIV титулов: Со 2-й четв. VII в. до 883 г. СПб., 1905. С. 158-159, 296-297), вошли во все канонические сборники, с разницей в количестве: в *Пидалионе*, *Афинской синтагме* и *Книге правил* - 92; в *Кормчей* (гл. 21) - 91.

Нек-рые из правил В. В. были повторены в текстах правил Вселенских Соборов (Васил. 27=Трулл. 26; Васил. 31, 36 и 46=Трулл. 93).

Первые 16 правил полностью включают 1-е каноническое послание В. В. к свт. Амфилохию, еп. Иконийскому (Ер. 188), в к-ром святитель отвечает на вопросы, поставленные свт. Амфилохием и разъясняет нек-рые места Свящ. Писания. 17-50-е правила целиком соответствуют 2-му каноническому посланию В. В. к еп. Амфилохию (Ер. 199). Правила 51-85 полностью включают 3-е каноническое

послание В. В. к еп. Амфилохию (Ер. 217). 86-е прав. является небольшим извлечением из письма № 236 к тому же адресату. 87-е прав. вместе с введением представляет собой послание В. В. к Диодору, еп. Тарсийскому (Ер. 160). 88-е прав.- послание к пресв. Григорию (Ер. 55). 89-е прав.- каноническое послание к подчиненным В. В. каппадокийским хорепископам (Ер. 54). 90-е прав.- др. послание к каппадокийским хорепископам (Ер. 53). 91-е прав. является большей частью гл. 27 соч. «О Св. Духе», 92-е - извлечением из гл. 29 того же сочинения.

Из правил святых отцов и учителей Церкви правила В. В. имеют наибольшее значение для церковного права и для церковной дисциплины вообще. Они касаются разных сторон церковной жизни; в них определяются различные прещения за грехи.

1-е прав. объясняет, как относиться к крещению, совершаемому в нек-рых неправосл. общинах; В. В. указывает, что прежде всего нужно обращать внимание на то, насколько эти общины отступают от Православия, «ибо древние,- отмечает святитель,- положили приимати крещение, ни в чем не отступающее от веры: посему иное нарекли они ересью, иное

расколом, а иное самочинным сборищем». Перечислив различные виды отступничества, В. В. учит, как надлежит принимать отступников в правосл. Церковь в случае их обращения; еретиков, при кончине кающихся, предписывает В. В. (прав. 5) принимать в Православие, но с испытанием, истинное ли имеет покаяние (ср.: I Всел. 13; II Всел. 7; Трулл. 96; Лаодик. 7; Карф. 68 (79)). В 47-м прав. В. В. также говорит о еретиках энкратитах (он опровергает заблуждения этих «воздержников» в прав. 86), апотактиках, новацианах, - когда они переходят в правосл. Церковь, их необходимо крестить (ср.: I Всел. 19; Лаодик. 7, 8; Карф. 57 (68)); позиция В. В. в отношении этих еретиков строже, чем принятая II Вселенским Собором (состоявшимся спустя 2 года после смерти В. В.): так, Собор в 7-м прав. определил принимать новациан в Православие через миропомазание, а 47-м прав. В. В. предусмотрено принимать их через Крещение.

Самым тяжким грехом является отступничество от Христа. Наказание, к-рое предписывает В. В. отступнику, - «все время жизни своея должен быть в числе плачущих и обязан исповедаться, а при конце жизни удостоится причастия святынь, по вере в

Божие человеколюбие» (прав. 73), т. е. всю жизнь оставаться на 1-й ступени покаяния, стоять во время службы вне врат церковных и с плачем просить верных молиться за него и только в конце жизни может быть удостоен св. Причащения, по вере его (ср.: Ап. 62; I Всел. 10; Анкир. 1, 2; Петр Ал. 10). Однако для тех, кто подверглись мучениям и по слабости своей уступили насилию, В. В. предусматривает (прав. 81, 82) менее тяжкое наказание (3 года молитва с припаданием, затем 3 года стояние в молитве с верными и тогда уже допускаются к св. Причащению).

За волшебство или отравление устанавливают прещения правила 65, 72, 83; прибегающие к волхвователям наказываются 20-летней епитимией, как и те, кто занимаются волшебством; верящие чародеям - 6-летней епитимией.

Умышленное погубление зачатого плода приравнивается 2-м прав. (как и Анкир. 21; Трулл. 91) к смертоубийству, причем отмечается, что в христ. Церкви не делается различия, получил ли плод в утробе человеческий облик или нет (ср.: Исх 21. 22-23). В 8-м прав., где речь идет о вольном и невольном убийстве, также затрагивается тема

извержения зачатого в утробе. Согласно 33-му прав., «жена, родившая на пути, и пренебрегшая рожденное, да подлежит вине убийства». Более подробно святитель разъясняет свое предписание в 52-м прав.: если мать старалась, но не смогла сохранить жизнь ребенку, «то мать достойна снисхождения».

Наказания за убийство определяются правилами 8, 11, 43, 56, 57. В 8-м прав. В. В. объясняет, кого нужно считать намеренным убийцей; 56-е и 57-е правила определяют 20-летнюю епитимию для тех, кто убили намеренно, а потом покаялись, и 10-летнюю для невольного убившего. 13-е прав., отмечая, что «убиение на брани отцы наши не вменяли за убийство», указывает, однако, необходимость 3-летнего удержания совершившего таковое убийство от приобщения св. Таин (ср.: Васил. 43, 55; Анкир. 22, 23; Афан. 1; Григ. Нис. 5); в убийстве основное внимание В. В. уделяет мотиву - совершает ли человек его намеренно или защищает родину, отражает нападение разбойника и проч., но, поскольку руки его и в невольном убиении обагрятся кровью, он должен, полагает святитель, понести наказание.

За преступление против собственной природы (содомский грех) В. В. в правилах 7, 62, 63

предписывает такое же наказание, как за прелюбодеяние - 15-летнюю епитимию (ср.: Анкир. 16, 17; Григ. Нис. 4).

О браке, его расторжении и отступлениях от христ. брака (в т. ч. прелюбодеяние) правила 4, 9, 21-23, 25-27, 30, 31, 34, 35, 38-42, 44, 46, 48, 49, 53, 58, 59, 67-69, 76-80, 87. 4-е прав. говорит о троебрачных и многобрачных; «преступившие предел второбрачия,- указывает В. В.,- уже не достойны нарицаться именами мужа и жены», «на троебрачие,- повторяет он,- нет закона» (прав. 50), «о многобрачии отцы умолчали, как о деле скотском» (прав. 80); т. о., законной гранью для вступления в брак В. В. считает 2-й брак («но всенародному осуждению оных (троебрачных.- Л. Л.) не подвергаем, как лучшие, нежели распутное любодеяние» - прав. 50), в то же время 2-й брак является препятствием к священству (Васил. 12; ср.: Ап. 17; Трулл. 3;). 27-е прав. В. В. целиком составило 26-е прав. Трульского Собора, в нем подробно разъясняется, что может совершать пресвитер, вступивший в воспрещенный брак (см. ст. [Брак](#)) по неведению, и чего он лишается как священник: он лишался права совершать священную службу, права благословлять - ему позволено лишь пользоваться именем

священническим и честью седалища среди пресвитеров.

О безбрачии и девстве - правила 19, 88; о порядке обета и ответственности давшего обет перед Богом - 20, 28; о клятвах вообще - 29: всякая клятва (не перед Богом) воспрещена и особенно осуждается та, что дается во зло.

В. В. в своих монашеских правилах дал подробные установления относительно общего жития монахов, их облика, занятий, одежды и проч., к-рые отражены в последующих соборных правилах. В неск. правилах В. В. говорит о клятвах и обетах, данных клириками, монашествующими, посвященными Богу, и потом нарушенных (правила 6, 10, 17, 18, 19, 24, 60, 64; ср.: Анкир. 19) и о наказаниях за подобное отступление (прав. 32: «Те из клира, которые согрешили грехом смертным, со степени своего низводятся, но не лишаются причастия купно с мирянами. Ибо не отмстишь за едино дважды», ср.: Ап. 25; Васил. 51, 64, 70, 82);

Нравственным качествам священнослужителя и препятствиям к рукоположению посвящены мн. правила: в 89-м прав. В. В. говорит, что «по обычаю издревле водворившемся в церквях Божиих, служители церкви приемлемы были по

испытании со всякою строгостью» (ср: I Всел. 9); в 3-м прав. речь идет о наказании диакона, впавшего в блудодеяние, извержением из сана (ср.: Ап. 25); 14-е прав. указывает, что никто из духовных лиц не может заниматься лихоимством; в 90-м прав. В. В. обличает симонию, ибо берущий деньги продает Дары Божии, он как бы вторично продает Христа (ср.: Ап. 29; IV Всел. 2; Трулл. 22, 23; VII Всел. 4, 5, 19, последнее правило ссылается на В. В.: «Якоже глаголет великий Василий, непотребно все, чего начало нечисто: понеже богу и мамоне служить не подобает»). На правилах В. В. основывается VII Вселенский Собор, осуждая роскошь в одежде, «ибо все, что не для потребности, но для убранства приемлется, подлежит обвинению в суетности, якоже глаголет Василий Великий» (прав. 16; ср.: *Basil. Magn. Asc. fus. 22; Asc. br. 90*). 69-е прав. упоминает о специальном наказании для членов клира: по выдержании наказания клирик должен остаться на той же степени, на к-рой был, когда совершил преступление, без права на производство в высшие степени. Церковное наказание за воровство определяет прав. 61, за раскапывание и расхищение гробов - прав. 66. 71-е прав., как бы завершая правила о наказаниях за различные грехи,

всякого, кто знает о каком-то грехе, но скрывает и потворствует грешнику, предписывает подвергать тому же наказанию, что и совершившего данный грех. Однако в 74-м прав. В. В. предоставляет епископу - тому, кто получил от Бога власть «вязать и решать», право прощать грешника, если он чистосердечно кается, и сокращать ему срок епитимии. Но это не касается тех, кто продолжают упорствовать в своем грехе, более того, закоренелых грешников должно оставлять на суд Божий, чтобы «не попустить себе увлеченным быти их беззакониями» и «свои души спасти от вечного осуждения» (правила 84, 85).

91-е и 92-е правила выделяются из остальных правил В. В., они посвящены догматическим вопросам: об одинаковой славе, присущей Лицам Пресв. Троицы; о различии догмата и проповеди (δόγματα καὶ κηρύγματα), проистекающих из 2 источников, из Свящ. Писания и апостольского Предания, «догматы умалчиваются, проповедания же обнародываются»; о соотношении Свящ. Писания и Свящ. Предания («столь много есть неписанного, и оно имеет толикую силу в таинстве благочестия»), В. В. объясняет, что в

Церкви Преданием многое сохранено от апостолов, на Предании основываются мн. обычаи Церкви, и они имеют «немалую важность, и немалую приносят пользу силе таинства». Святитель подчеркивает значение обычая, о к-ром в 87-м прав. он указал, что в Церкви обычай имеет одинаковое значение с законом. Обычай знаменования себя крестом, обычай обращаться при молитве на восток, благословение воды для крещения и елея для помазания, мн. молитвы, коленопреклонение при молитве и др. взяты из неписаного учения.

В отдельных сборниках правил в качестве приложения помещаются иные тексты, извлеченные из творений В. В. и др. святых отцов. В «Правила Православной Церкви: С толкованиями Никодима, еп. Далматинско-Истринского» под рубрикой «Различные канонические предписания» включены прав. 1-3, к-рые толкователи относят к В. В. (*Никодим (Милаш), еп.* Правила. Т. 2. С. 610-614). 1-е прав. представляет собой часть письма В. В. пресвитерам Никополя (Ер. 240) о постоянстве в добре; 2-е является извлечением из письма некой Кесарии (Ер. 93) о том, как надо причащаться святых Тела и Крови и о причащении «из собственных рук», когда нет

священника (напр., при жизни в пустынях во время гонений); 3-е - из «Sermo ob sacerdotum instructionem» - наставление священнику, к-рому предстоит служить св. литургию.

Относительно 2 последних источников исследователи высказывают сомнения в их принадлежности В. В.

Л. В. Литвинова

Соч.: **собрания:** *Garnier J. [Ed]* . Sancti patris nostri Basilii opera omnia quae extant, vel quae ejus nomine circumferuntur. P., 1721-1730; PG. 29-32; рус. пер.: Творения: Ч. 1-7. М., 1845-1849. (ТСОРП; 5-11); Творения: Ч. 1-7 / Новый испр. пер. МДА. Серг. П., 1900-1902 4 ; **догматические:** *Adversus Eunomium* // PG. 29. Col. 497-774; *The book of Saint Basil the Great... On the Holy Spirit...* / Ed. C. F. H. Johnston. Oxf., 1892; *Contre Eunome* / *Introd., trad. et notes de B. Sesbo üé: En 2 vol.* P., 1982-1983. (SC; 299, 305); *De Spiritu Sancto* // PG. 32. Col. 68-217; *Sur le Saint-Esprit* / *Introd., texte, trad. et notes par B. Pruche.* P., 1968 2 . (SC; 17bis); рус. пер.: Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому // Творения. М., 1846, 1993 р . Ч. 3. С. 3-358; *версии:* сир.: *Taylor D., ed* . The Syriac versions of the *De Spiritu Sancto* by Basil

of Caesarea. Louvain, 1999. (CSCO; 576-577); *неподлинны́е*: De spiritu (spuria) // PG. 29. Col. 768-773; *Henry P., ed.* Études plotiniennes. Vol. 1: Les états du texte de Plotin. P., 1938. P. 185-196; **эксегетические**: Homiliae 1-9: Hexaameron // PG. 29. Col. 3-208; Hom é lies sur l'Hexa é m é ron / Texte grec, introd. et trad. de S. Giet. P., 1968 2 . (SC; 26bis); Sulla Genesi (Omelie sull'Esamerone) / Ed. M. Naldini. Mil., 1990 ; Homilien zum Hexaameron / Hrsg. von E. Amand de Mendieta. B., 1997. (GCSNF; 2); De creatione hominis 1-2 // PG. 30. Col. 9-37; PG. 44. Col. 257-277; Sur l'origine de l'homme: Hom. X et XI de l'Hexa é m é ron / Ed. A. Smets, M. van Esbroek. P., 1970. (SC; 160); Homiliae super psalmos // PG. 29. Col. 209-494; 30. Col. 71-118; рус. пер.: Беседы на Шестоднев // Творения. М., 1845. Ч. 1. С. 1-174. 1900, 1993 р . С. 5-151; Беседы на Псалмы // Творения. М., 1900. Ч. 1. С. 155-345; Девять бесед на Шестоднев / Пер. Л. А. Фрейберг // Памятники визант. лит-ры IV-IX вв. М., 1968. С. 47-50; Гомилия на пс. 1 / Пер. Т. А. Миллер // Там же. С. 50-53; [О сотворении человека] // ЖМП. 1972. № 1, 3. *версии*: лат.: Versio latina Eustathii in Hexaameron // PG. 30. Col. 869-968; *Eustathius* . Ancienne version latine des neuf Homélie sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée /

Ed. E. Amand de Mendieta, S. Y. Rudber g. B., 1958; арм.: *Василий Великий* . Шестоднев (изд. К. М. Мурадян) // Памятники др.-арм. лит. Ереван, 1984; сир.: The Syriac Version of the Hexaemeron by Basil of Caesarea: In 2 parts / Ed. R. W. Thomson. Louvain, 1995. (CSCO; 550-551); *неподлинны*: In *Isaiam prophetam* // PG. 30. Col. 117-667; *Commento al profeta Isaia* / Ed. P. Trevisan. T. 1-2. Torino, 1939. (Corona patrum Salesiana; 4-5); рус. пер.: Толкование на пророка Исаию // Творения. М., 1845. Ч. 2. С. 3-446; **аскетические**: Prologus 7 (De iudicio Dei). Prologus 8 (De fide) // PG. 31. Col. 653-692; Prologus 4 (prooemium in asceticum magnum): *Regulae fusius tractatae* // PG. 31. Col. 889-1052; Prologus 3 (prooemium in regulas brevius tractatae): *Regulae brevius tractatae* // PG. 31. Col. 889-1306; *Moralia* // PG. 31. Col. 699-870; *Regole morali* / A cura di U. Neri. R., 1996. (Spiritualità nei secoli; 53); рус. пер.: О суде Божиим. О вере. Вступление. Правила, пространно изложенные. Вступление. Правила, кратко изложенные // Творения. М., 1901. Ч. 5. С. 5-31, 73-315; *Нравственные правила* // Творения. М., 1846, 1993 г. Ч. 3. С. 359-496; *версии*: лат: *Sancti Basilii Caesareae Cappadociae episcopi regula ad monachos* // PL. 103. Col. 487-554; *Basilii regula a Rufino Latine*

versa / Ed. K. Zelzer. Vindobonae, 1986. (CSEL; 86); *неподлинные и спорные (dubia et spuria)*: Sermo 10 (praevia institutio ascetica). Sermo 11 (sermo asceticus et exhortatio de renuntiatione mundi). Sermo 12 (de ascetica disciplina). Sermo 13 (sermo asceticus). Prologus 5 (sermo asceticus) // PG. 31. Col. 620-652, 869-888; Constitutiones asceticae // PG. 31. Col. 1321-1428; Epitimia // PG. 31. Col. 1305-1316; рус. пер.: Предначертание подвижничества // Древние иноческие уставы, собранные свт. Феофаном Затворником. М., 1892, 1994 р. С. 213-510; Предначертание подвижничества. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира. Слово о подвижничестве первое. Слово о подвижничестве второе. Слово о подвижничестве третье // Творения. М., 1901. С. 32-70; Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и в отшельничестве // Творения. М., 1847. Ч. 5. С. 376-468; **беседы**: Homiliae 1-16, 18-24 // PG. 31. Col. 164-482, 489-617; Homilia dicta in Lacisis. In sanctam Christi Generationem. Homilia adversus eos qui ... dicunt dici a nobis deos tres. De baptismo 1, 2 // PG. 1437-1476, 1497-1508, 1513-1628; новые изд. отдельных бесед: Homélie sur la richesse / Ed. Y. Courtonne. P., 1935. P. 15-71; Aux jeunes gens

sur la manière de tirer profit des lettres helléniques / Ed. F. Boulenger. P., 1935, 1965 r ; L'homélie de Basile de Césarée sur le mot «Observe-toi toi même» // Ed. S. Y. Rudberg. Stockholm, 1962; On the Value of Greek Literature / Ed. N. G. Wilson. L., 1975; Discorso ai giovani / Ed. M. Naldini. Firenze, 1990 2 ; Il battesimo / Ed. U. Neri. Brescia, 1976; Sur le baptême / Ed. J. Ducatillon. P., 1989. (SC; 357) - Текст по U. Neri; рус. пер.: Беседы 1-16, 18-24 // Творения. М., 1846, 1993 р. С. 1-273, 280-390; версии: лат.: Versio latina Rufini, homuliae 1-8 // PG. 31. Col. 1723-1794; Une ancienne version latine inédite de deux homélies de saint Basile (E. Amand de Mendieta) // RBén. 194 7. Vol. 57. P. 61-70; копт.: De iudicio extremo // Budge E. A. W. Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt. L., 1910. P. 105-114, 248-257; ст.-слав.: ВМЧ. Дек. С. 2289-2301; рус. пер.: Св. Василий Великий. Гомилия на св. Рождество Христово / Пер. и коммент. А. Р. Фокина // Богосл. сб. / ПСТБИ. 2000. № 5. С. 104-117; неподлинныe и сомнительныe (*dubia et spuria*): In Barlaam martyrem. De Spiritu Sancto. De paenitentia. In illud: «Ne dederis somnum oculis tuis». De jejuniis 3. De misericordia et iudicio. Consolatoria ad aegrotum. De virginitate // PG. 31. Col. 484-489; 1429-1438; 1475-1488;

1497-1510; 1705-1722; De libero arbitrio (Prologus asceticus 9) // PG. 34. Col. 668-673; De paradiso // PG. 30. Col. 61-72, 1155-1156; De virginitate // *Amand D., ed.* Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux parents de famille // RBen. 1953. Vol. 63. P. 35-69; De incarnatione Domini // *Amand D., ed.* Une homélie grecque inédite antinestorienne du cinquième siècle sur l'Incarnation du Seigneur // RBen. 1948. P. 223-263; In aquas // *Costanza S., ed.* Ps.-Basilii εἰς τὰ ὕδατα καὶ εἰς τὸ ἄγιον βάπτισμα. Messina, 1967. P. 39-44; рус. пер.: Беседа 17 «На день св. мч. Варлаама». Беседа 25 «О милости и суде». Беседа 26 «Утешение больному» // Творения. М., 1846, 1993 г. С. 274-279, 391-404; **письма**: PG. 32. Col. 220-1112; The Letters. In 4 vol. / Ed. R. J. Deferrari, M. R. P. McGuire. L., 1926-1934; Lettres: In 3 vol. / Ed. Y. Courtonne. P., 1957, 1961, 1966; рус. пер.: Письма 1-336 // Творения. М., 1847. Ч. 6. 1848. Ч. 7; Письма 1, 3, 4, 12, 14, 19, 20 / Пер. Т. А. Миллер // Памятники визант. лит-ры IV-IX вв. М., 1968. С. 65-69; Переписка с Аполлинарием (письма 361-362) // Пер. и коммент. П. Б. Михайлова // Богосл. сб. / ПСТБИ. 2003. № 12. С. 71-78; **указатели**: CPG. N 2835-2908, 2909-2914 (dubia), 2920-2963 (spuria), 2965-3005

(versiones); *Coulie B., Kindt B.* Thesaurus Basilii Caesariensis: Opera omnia. Pars 1: Introd., enumeratio lemmatum et formatum A-I. Pars 2: enumeratio lemmatum et formatum K-O[mega]. Turnhout, 2002; Библиогр. указ. к «Творениям Св. Отцов в рус. переводе» // БВ. 2003. № 3. С. 292-297.

Лит.: BHG, N 244-262; *Tillemont S. L. de.* Mémoires pour servir a l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. P., 1703. T. 9. P. 1-304, 628-691; *Maran P.* Vita Basilii // *Basilii Opera omnia* que extant. P., 1839 T. 3. P. XXXVIII-CCLIV; *ActaSS. Iun.* T. 3. P., 1867. P. 295-436; *Зубков Е. В.* О трудах св. Василия Великого в пользу монашества: Канд. дис. 1844. Ркп. // РГБ. Ф. 78. К. 37. Ед. 9; *Деревицкий А.* Плутарх Херонейский и св. Василий Великий: (Опыт правосл. отношений христианства к философии) // Вир. 1885. Т. 1. Ч. 2. № 13. С. 1-27; *Harnack A. von.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg, 1887; *idem.* Diodor von Tarsus: Vier pseudojustinianen Schriften als Eigentum Diodors. Lpz., 1901; *Dräseke J.* Apollinarios von Laodicea: Sein Leben und seine Schriften: Nebst einem Anh.: Apollinarii Laodicensi quae supersunt dogmatica.

Lpz., 1892; *Спасский А. А.* Ист. судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Серг. П., 1895; *он же.* Кому принадлежат 4-я и 5-я книги св. Василия Великого Против Евномия? // БВ. 1900. Сент. С. 79-106; *он же.* Учение каппадокийцев о единстве Св. Троицы // ВиР. 1911. № 15. С. 301-315; *он же.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Серг. П., 1914; *Loofs F.* Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliius-Briefe. Halle, 1898; *Примогенов Н.* Устав иноческой жизни Василия Великого и сравнение его с уставом св. Пахомия // ПС. 1900. № 6. С. 1-42 (паг. 2-я) [из Сб-ка соч. студ. КазДА]; *Лебедева Е. А.* Св. Василий Великий: Очерк жизни и трудов его // Странник. 1902. № 1. Отд. 1. Янв. С. 3-26; Февр. С. 209-230; Март. С. 426-446; *Владимирский Ф. С.* Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической лит-ре и влияние его на последующих писателей // *Немезий Эмесский.* О природе человека. Почаев, 1904. М., 1998р. Прил. С. 176-456; *Holl K.* Amphilocheus von Ikonium in seinen Verhältniss zu den grossen Kappadoziern. Tüb., 1904. S. 116-158; *Cavallera F.* Le Schisme d'Antioch (IV-V siècles). P.,

1905; *Рункевич С.* О добродетелях и подвигах по творениям св. Василия Великого. СПб., 1906; *Болотов.* Лекции. Т. 4; *он же.* К вопросу о Filioque. СПб., 1914; *он же.* Учение Оригена о Св. Троице. М., 19992; *Gronau C.* De Basilio, Gregorio Nazianzeno, Nyssenoque, Platonis imitatoribus. Gött., 1908; *Jerphanion G. de.* Ibora-Gazioura? Étude de géographie pontique // MFO. 1911. Vol. 5/1. P. 333-354; *Levie J.* L'Héxaémeron de S. Basile et le «De mundi opificio» de Philon d'Alexandrie. Louvain, 1912; *St. Basil and Monasticism.* Wash., 1930; *Макарий (Оксиук), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского. К., 1914. М., 1999р. С. 223-237; *Адамов И. И.* Амвросий Медиоланский. Серг. П., 1915; *Фетисов Н., свящ.* Диодор Тарсский: Опыт церк.-ист. исслед. его жизни. К., 1915; *Bessièrès M.* La tradition manuscrite de la correspondance de St. Basile. Oxf., 1923; *Grandsire A.* Nature et hypostases divines dans St. Basile // RechSR. 1923. Vol. 13. P. 130-152; *Allard P.* St. Basile (329-379). P., 1929²; *[Vaillant A., Lavrov P.]* Les Règles de St. Basile en vieux slave: Les Feuilletts du Zograph // RES. 1930. Vol. 10. P. 5-35; *Humbertclaude P.* La doctrine ascétique de St. Basile de Cesaree: Études de théologie hist. P., 1932; *Arnou R.* Unité numérique et unité de nature chez les Pères après

le Concile de Nicée // *Gregorianum*. 1934. Vol. 15. P. 242-254; *Courtonne Y.* Saint Basile et l'héllenisme: Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand. P., 1934; *idem.* Un témoin du IV^e siècle oriental: St. Basile et son temps d'après sa correspondance. P., 1973; *Amand de Mendieta E. (D.)*. Les ascétiques de St. Basile de Césarée. Louvain, 1935; *idem.* L'ascèse monastique de St. Basile. Maredsous, 1949; *idem.* Basile de Césarée et Damase de Rome: les causes de l'échec de leurs négociations // *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*. Fribourg, 1963. P. 122-166; *idem.* The Pair Kerigma and Dogma in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea // *JThSt.* 1963. Vol. 16. P. 129-142; *idem.* La préparation et la composition des neuf Homélie sur l'Hexaéméron de St. Basile de Césarée: le problème des sources littéraires immédiates // *StPatr.* 1985. Vol. 16. P. 349-367; *Fox M. M.* The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in his Works. Wash., 1939; *Giet S.* Les idées et l'action sociales de St. Basile le Grand. P., 1941; *idem.* Sasimes: Une méprise de St. Basile. P., 1941; *idem.* Le rigorisme de Saint Basile // *RSR.* 1949. Vol. 39. P. 333-342; *idem.* St. Basile et le concile de Constantinople de 360 // *JThSt.* 1955. Vol. 6. P.

94-99; *idem*. Introd. // *Basile de Césarée*. Homélies sur l'Hexaéméron. P., 19682. P. 5-77; *Cavallin A.* Studien zu den Briefen des hl. Basilius. Lund, 1944; *Soury G.* Le traité de St. Basile sur les lettres helléniques: Influence de Plutarque: Actes du Congr. de l'Assoc. G. Budé. Grenoble, 1948. P. 152-154; *Quasten J.* Basil the Great // *Idem*. Patrology. Vol. 3. P. 204-236; (*Керн*), архим. Антропология св. Григория Паламы. П., 1950. М., 1996р. С. 144-147; *Daniélou J.* Les Anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise. P., 1952; *idem*. Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle // REG. 1956. Vol. 69. P. 414-416; *idem*. Bulletin des origines chrétiennes // RechSR. 1963. Vol. 51; *idem*. Philon et Grégoire de Nysse // Philon d'Alexandrie: Lyon 11-15 Septembre 1966: Colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. P., 1967. P. 333-345; *Gribomont J.* Obéissance et Évangile selon St. Basile le Grande // La Vie Spirituelle. Suppl. 1952. Vol. 5. P. 192-315; *idem*. Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile. Louvain, 1953. (Biblioth. du Muséon; 32); *idem*. Les Règles Morales de St. Basile et le Nouveau Testament // StPatr. 1957. Vol. 2. P. 416-426. (TU; 64); *idem*. Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de St. Basile // Irénikon. 1958. Vol. 31. P. 282-

307, 460-465; *idem*. Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée // RHE. 1959. Vol. 54. P. 115-124; *idem*. [Введения и коммент. к изд. творений св. Василия Великого] // PG. 29-32. Turnhout, 1959; *idem*. Le Paulinisme de St. Basile // Studiorum Paulinorum Congr. Intern. Catholicus, 1961. R., 1963. P. 481-490; *idem*. L'origénisme de St. Basile // L'Homme devant Dieu: (Mélanges à H. de Lubac). P., 1963. P. 281-294; *idem*. Ésotérisme et tradition dans la *Traité du Saint-Ésprit* de s. Basile // Oecumenica. Neuchâtel, 1967. P. 22-52; *idem*. Le panégyrique de la Virginité, œuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse // RAM. 1967. Vol. 43. P. 249-266; *idem*. Basil // NCE. 1967. T. 2. P. 143-146; *idem*. Intransigeance et Irénisme en saint Basile: Introd. au *De Spiritu Sancto* // Estudios Trinitarios. 1975. T. 9. P. 227-243; *idem*. Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: St. Basile // Augustinianum. 1977. Vol. 17. P. 179-191; *idem*. Obéissance de charité et liberté envers l'Église de Rome (chez S. Basile) // Commandements du Seigneur et libération évangélique / Éd. J. Gribomont. R., 1977. P. 120-138. (Studia anselmiana; 70); *idem*. Les règles épistolaires de St. Basile: lettres 173 et 22 // Antonianum. 1979. T. 54. P. 255-287; *idem*. St. Basile et le monachisme enthousiaste // Irénikon.

1980. Vol. 53. P. 123-144; *idem*. Notes biographiques sur s. Basile le Grand // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 21-48; *idem*. St. Basile: Évangile et Église. Bégrolles-en-Mauges, 1984. 2 t.; *idem*. Basil of Caesarea // EEC. 1986. P. 114-115; *Lebon J.* Le sort du « consubstantiel » nicéen // RHE. 1953. Vol. 48. P. 632-682; *Rudberg S. Y.* Études sur la tradition manuscrite de saint Basile. Lund, 1953; *idem*. « Morceaux choisis » de Basile sélectionnés par Syméon Métaphraste // Eranos. 1964. Vol. 62. P. 100-119; *idem*. Manuscripts and Editions of the Works of Basil of Caesarea // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. Toronto, 1981. P. 47-65; *idem*. Les homélies sur l'Hexaéméron // Basilio di Cesarea: La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Messina, 1983. P. 381-391; *Μπόνης Κ. Γ.* Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου καὶ μέγαυς Βασίλειος. Θεσσαλονίκη, 1953; *idem*. Βασίλειος Καισαρείας ὁ Μέγας (329/30 - 1 Ἰανουαρίου 379): Βίος καὶ ἔργα, συγγράμματα καὶ διδασκαλία. Αθήναι, 1975; *[idem.]*. Basilios von Caesarea und die Organisation der christl. Kirche im 4. Jh. // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. Toronto, 1981. P. 281-335; *Prestige G. L.* St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea. L., 1956; *Riedmatten H. de*. La correspondance entre

Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée // JThSt. 1956. Vol. 7. P. 199-210; 1957. Vol. 8. P. 53-70; *Игнатий (Возняк), иером.* Учение св. Василия Великого о монашестве: Канд. дис. / ЛДА. Л., 1957. Ркп.; *Hengsberg W.* De ornatu rhetorico quem Basilius Magnus in diversis homiliarum. generibus adhibuit: Diss. Bonn, 1957; *Callahan J. F.* Basil of Caesarea: A New Source for St. Augustine's Theory of Time // HSCP. Vol. 63. 1958. P. 437-454; *Καρμίρη Ι.* Ἡ ἐκκλησιαλογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου. Ἀθήναι, 1958; *Weijenborg R.* De authenticitate et sensu quarumdam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodicensi adscriptarum // Antonianum. 1958. T. 33. P. 197-240, 371-414; 1959. T. 34. P. 245-298; *Drack B.* Beschauliches und tätiges Leben im Mönchtum nach der Lehre Basilius des Grossen // Freiburger Zschr. f. Philosophie und Theologie. 1960. Bd. 7. S. 297-309. 1961. Bd. 8. S. 93-108; *Cossu G. M.* L'amore naturale verso Dio e verso il prossimo in san Basilio Magno // BollGrott. 1960. T. 14. P. 87-107; *Špidlík Th.* La sophiologie de S. Basile. R., 1961; *Devos P.* Aspects de correspondance de St. Basile avec St. Amphiloque d'Ikonium // AnBoll. 1992. T. 110; *Treucker B.* Politische und socialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen. Fr./M., 1961; *Mouratidis K.*

Christozentrische Pastoraltheologie in den asketischen Werken des Basilios des Grossen. Athen, 1962; *Rendina S.* La contemplatione negli Scritti di san Basilio Magno // *Studia Monastica.* 1962. T. 4. P. 87-107; *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Эфесский и Флорентийская уния. N. Y., 1963; *Dehnhard H.* Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin: Quellenuntersuch. zu seinen Schriften «De spiritu». B., 1964; *Pfister J. E.* The Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa // *VChr.* 1964. Vol. 18. P. 108-113; *Царев А.* Переписка св. Василия Великого со св. Амфилохием Иконийским: [Канд. соч.] / ЛДА. Л., 1965; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. 1. L., 1965; *Jaeger W.* Basilios: Heiliger der Einen Kirche // *Basilios: Heiliger der Einen Kirche: Regensburger Oekumenische Symp.* 1979. Münch., 1981. S. 18-28; *Simonetti M.* Studi sull'arianesimo. R., 1965; *idem.* Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea // *Basilio di Cesarea: La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia: Atti dei Congr. (Messina, 1979).* Messina, 1983. P. 169-197; *Lèbe L.* St. Basile et ses Règles morales // *RBen.* 1965. Vol. 75. P. 193-200; *idem.* St. Basile: Note a propos des Règles monastiques // *Ibid.* 1966. Vol. 76. P. 116-119; *Savramis D.* Ora et labora bei Basilios

dem Grossen // Kyrios. 1966. Bd. 6. S. 129-149; *Van Parys M.* Quelques remarques à propos d'un texte controversé de St. Basile au Concile de Florence // Irénikon. 1967. Vol. 40. P. 6-14; *idem.* Exégèse et théologie trinitaire: Prov 8. 22 chez les pères Cappadociens // Ibid. 1970. Vol. 43. P. 362-379; *Bamberger J. E.* Μνήμη Διάθεσις: The Psychic Dynamism in the Ascetical Theology of St. Basil // OCP. 1968. T. 34. P. 233-251; *Пащин И.* Аскетические творения св. Василия и их значение: Канд. дис. / ЛДА. Л., 1968. Ркп.; *Bernardi J.* La prédication des pères cappadociens: le prédicateur et son auditoire. Marseille, 1968; *idem.* Introd., texte critique, trad. et notes // *Grégoire de Nazianze.* Discours 42-43. P., 1992. P. 7-45. (SC; 384); *Василий (Кривошеин), архиеп.* Экклезиология св. Василия Великого // ВРЗЕПЭ. 1968. № 62/63. С. 122-150; *он же.* Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого (1967) // *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды 1952-1983 гг. Н. Новг., 1996. С. 230-241; *он же.* Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов // Там же. С. 70-112; *Pruche B.* Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des livres contre Eunome IV et V attribués à St. Basile de Césarée? // StPatr. 1970. Vol. 10. P. 151-155; *Аверинцев С. С.*

Василий Великий // Памятники визант. лит-ры IV-IX вв. М., 1968; он же. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 19972; *Maraval P.* Introd., texte crit., trad., notes et index // *Grégoire de Nysse.* Vie de sainte Macrine. P., 1971. (SC; 178); *idem.* Encore les frères et sœurs de Grégoire de Nysse // RHPHR. 1980. Vol. 60. P. 161-166; *idem.* La date de la mort de Basile // RAUG. 1988. Vol. 34. P. 25-38; *idem.* Introd., texte crit., trad., notes et index // *Grégoire de Nysse.* Lettres. P., 1990. (SC; 363); *Hörner H., ed.* Auctorum incertorum, vulgo Basilii vel Gregorii Nysseni, Sermones de creatione hominis. Leiden, 1972; *Junod É.* Remarques sur la composition de la «Philocalie» d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze // RHPHR. 1972. Vol. 52. P. 149-156; *idem.* Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze sont-ils les compilateurs de la Philocalie d'Origène?: (Réexamen de la Lettre 115 de Grégoire) // *Andia Y. de, e. a.* Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986). 1988. R., 1988. P. 349-360; *Понов И. В.* Св. Амфилохий, еп. Иконийский // БТ. 1972. № 9. С. 15-79; *Hayes W. M.* The Greek Manuscript Tradition of (ps.) Basil's Adversus Eunomium Books IV-V. Leiden, 1972; *Hübner R.* Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilus: Zum

unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadozischen Brüdern // Epektasis: *Mélanges à J. Daniélou*. P., 1972. P. 463-490; *Mellis L.* Die ekklesiologischen Vorstellungen des hl. Basilus des Grossen: Diss. / Orth. Inst. St. Denys. P., 1973; *Petit P.* Émerveillement, prière et Esprit chez St. Basile le Grand // *Collectanea Cisterciensia*. 1973. Vol. 35. P. 81-108, 218-238; *Schucan L.* Das Nachleben von Basilus Magnus «Ad adolescentes». Gen., 1973; *Илия (Рейзмур), иером.* Учение св. Василия Великого о духовном совершенствовании: Канд. дис. / МДА. Загорск, 1974. Ркп.; *Scazzoso P.* *Introd. alle ecclesiologia di san Basilio*. Mil., 1975; *Ефрем (Милутинович), иером.* Учение свт. Василия Великого о монашестве: Канд. дис. / МДА. Загорск, 1975. Ркп.; *Феофан (Ашурков), иером.* Догматическое учение по творениям св. Василия Великого: Курс. соч. Загорск, 1975-1976. Ркп.; *Murphy F. X.* *Moral and Ascetical Doctrine in St. Basil* // *StPatr.* 1976. T. 14. P. 320-326. (TU; 117); *Orphanos M. A.* *The Influence of Plutarch on St. Basil of Caesarea*. Athens, 1976; *idem.* 'Ο Υἱὸς καὶ τὸ Ἀδελφωτικὸν Ἅγιον Πνεῦμα εἰς τὴν Τριαδολογίαν τοῦ Μεγάλου Βασιλείου. Ἀθῆναι, 1976; *Baudry E.* *À propos du rigorisme de St. Basile* // *Commandements du Seigneur et libération*

évangelique / Éd. J. Gribomont. R., 1977. P. 139-173. (Studia anselmiana; 70); *Desprez V.* Les relations entre le Pseudo-Macaire et S. Basile // Ibid. P. 208-221; *idem.* Introd., texte et notes // *Pseudo-Macaire.* Œuvres spirituelles. P., 1980. P. 47-51, 357. (SC; 275); *Χρήστου. Π. Κ.* Ὁ Μέγας Βασίλειος. Θεσσαλονίκη, 1978; *idem.* Βασίλειος Καισαρείας // Ἑλληνικὴ πατρολογία. Θεσσαλονίκη, 1989. Τ. 4. Σ. 20-104; *Сагарда Н. И.* Учение о Св. Троице св. Василия Великого // ЖМП. 1979. № 1. С. 71-77; *Hauschild W. D.* Basilus von Caesarea // TRE. 1979. Bd. 5. S. 301-313; *Скүрат К. Е.* Добродетели в духовной жизни человека по творениям св. Василия Великого: (Докл. на конф. в мон-ре Пендели, посвящ. творчеству свт. Василия [Афины, 1979]) // Сб. ст. за 1979 г. / МДА. С. 42-66. Ркп.; *Fedwick P. J.* The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea. Toronto, 1979; *idem.* The Translations of the Works of Basil before 1400 // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. Toronto, 1981. P. 439-512; *idem.* A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea // Ibid. P. 3-19; *idem.* A Study of the Manuscript Tradition of the Works of Basil of Caesarea. Brepols; Turnhout, 1993-1999. (CC. Bibiloth. Basiliana Universalis; Vol. 1-4); *Vogüé A. de.* The Greater Rules of St. Basil: A Survey //

Word and Spirit. Still River. (Mass.), 1979. Vol. 1. P. 49-85 (на франц.: Les Grandes Règles de St. Basile: Un survol // Collectanea cisterciensia. 1979. T. 41. P. 201-226); *Amand de Mendieta E., Rudberg S. Y.* Basile de Césarée. La tradition manuscrite directe des neuf homélies sur l'Hexaéméron. B., 1980. (TU; 123); *Barringer R.* The Pseudo-Amphilochian Life of St. Basil // Theologia. 1980. Vol. 51. P. 49-61; *Ledoyen H.* St. Basile dans la tradition monastique occidentale // Irénikon. 1980. Vol. 53. P. 30-45; *Girardi M.* Nozione di eresia, scisma e parasinagoga in Basilio di Cesarea // Vetera Christianorum. Bari, 1980. T. 17. P. 49-77; *idem.* Note sul lessico esegetico di Basilio di Cesarea // Ibid. 1992. Vol. 29. P. 19-53; *idem.* Basilio di Cesarea interprete della Scrittura: lessico, principi ermeneutici, prassi. Bari, 1998; *Durand G. M. de.* Un passage de III-e livre contre Eunome de St. Basile dans la tradition manuscrite // Irénikon. 1981. Vol. 54. P. 36-52; *idem.* Etat de la tradition du Contre Eunome // *Basile de Césarée.* Contre Eunome. T. 1. P., 1982. P. 98-136. (SC; 299); *Kustas G. L.* Saint Basil and the Rhetorical Tradition // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. Toronto, 1981. P. 221-279; *Luislampe P.* Spiritus vivificans: Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea. Münster,

1981; *Pelikan J.* The «Spiritual Sense» of Scripture: The Exegetical Basis for St. Basil's Doctrine of the Holy Spirit // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. Toronto, 1981. P. 337-360; *Rist J. M.* Basil's «Neoplatonism»: its Background and Nature // Ibid. P. 137-220; *Thomson Fr. J.* Slavonic Translation of Saint Basil's Works // Полата књигописна. Nijmegen, 1982. N 6. P. 61-63; *idem.* Slavonic Translation of Basil of Caesarea's «De ascetica disciplina» and a Slav Adaptation of the First of Them // Втори Международен конгрес по българистика. София, 1987. Кн. 11. С. 50-84; *Sesboüé B.* St. Basile et la Trinité. P., 1998; *Favrelle G.* Le platonisme d'Eusèbe // *Eusèbe de Césarée.* La préparation évangélique. Livre XI. P., 1982. P. 243-391. (SC; 292); *Lipinsky A.* La reliquia di San Basilio di Cesarea nella Chiesa di San Francesco in Oristano giudicato di arborea - Sardegna // Basilio di Cesarea: La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia: Atti dei Congr. Messina, 1983. P. 921-931; *Harl M.* Introd. // *Origène.* Philocalie 1-20: Sur les Écritures. P., 1983. P. 19-159. (SC; 302); *Karlinger G.* Basilus der Grosse: Mönchtum und Nächstenliebe. Münch., 1984; *Pouchet J.-R.* Eusèbe de Samosate, père spirituel de Basile le Grand // BLE. 1984. Vol.

85. N 3. P. 179-195; *idem*. Une lettre spirituelle de Grégoire de Nysse identifiée: L'Epistula 124 du corpus basilien // VChr. 1988. Vol. 42. N 1. P. 28-46; *idem*. Essai de décryptage de la Lettre 213 de S. Basile // Andia Y. de, e. a. Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986). 1988. P. 487-502; *idem*. L'Énigme des lettres 81 et 50 dans la correspondance de St. Basile: un dossier inaugural sur Amphiloque d'Iconium? // OCP. 1988. Vol. 54. N 1. P. 9-46; *idem*. Le combat pour la paix des églises: un leitmotiv épistolaire de St. Basile // Duplex A., éd. Recherches et tradition: Mélanges patristiques offerts à H. Crouzel. P., 1992. P. 211-227; *idem*. Basile le Grand et son univers d'amis, d'après sa correspondance. R., 1992; *idem*. Les 366 lettres de St. Basile: son milieu et ses activités // StPatr. 1993. Vol. 27. P. 100-104; *idem*. Le traité de St. Basile sur le St.-Esprit: Son milieu originel // RSR. 1996/1997. Vol. 84. N 3. P. 325-350. Vol. 85. N 1. P. 11-40; *idem*. La date de l'élection épiscopale de St. Basile et celle de sa mort // RHE. 1992. Vol. 87. P. 5-33; *idem*. Basile et la tradition monastique // Collectanea Cisteriensa. 1998. T. 60. P. 126-148; Радошевић Н. Словенски превод «Шестоднева» Василија Великог // Методије Солунски (885-1985): Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1985. Књ. 14/1. С. 157-

164; *она же*. О словенским преводам Шестоднева у манастиру Хиландару и о рукопису Хил. 405 // Хиландарски зборник. 1999. Књ. 10; *Gain B.* L'Église de Cappadoce au IV-e siècle d'après la coppedondance de Basile de Césarée (330-379). R., 1985; *Vaggione R. P.* Eunomius: The Extant Works: Text and translation. Oxf., 1987; *Cremaschi L.* Il ritorno a Dio negli scritti ascetici di Basilio // Parola, Spirito e Vita: Quaderni di lettura biblica. Bologna, 1990. T. 22; *Naldini M.* Introd., commento // *Basilio di Cesarea.* Discorso ai giovani. Firenze, 1990; *idem.* Introd., commento // *Basilio di Cesarea.* Sulla Genesi. Mil., 1990; *Lim R.* The Politics of Interpretation in Basil of Caesarea's Hexaemeron // VChr. 1990. Vol. 44. P. 351-370; *Флоровский.* Вост. отцы IV в.; *Mazzanti G.* Basilio Magno: Testi cristologici / Trad. G. Mazzanti // Cultura cristiana antica. R., 1991; *idem.* Il fondamento biblico della cristologia di San Basilio Magno // Vivens Homo: Riv. theol. Firenze, 1992. T. 3. P. 225-241; *Runia D. T.* «Where, Tell Me, is the Jew...?»: Basil, Philo and Isidore of Pelusium // VChr. 1992. Vol. 46. P. 172-189; *idem.* Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana: Uno studio d'insieme. Mil., 1999; *Rousseau Ph.* Basil of Caesarea. Berkeley, 1994; *Kamesar A.* San Basilio, Filone e la

tradizione ebraica // Henoch: Studi storicofilol. Torino, 1995. Vol. 17. P. 129-140; *Vogt H. J.* Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinarius: Übers. der Briefe mit Kommentar // ThQ. 1995. Bd. 175. N 1; *Епифанович С. Л.* Прп. Максим Исповедник и визант. богословие. М., 1996; *Torchia N. J.* Sympatheia in Basil of Caesarea's Hexaemeron: a Plotinian Hypothesis // JECS. 1996. Vol. 4. N 3. P. 359-377; *Drecoll V. H.* Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. Gött., 1996; *idem.* An welcher Krankheit litt Basilius? // JAC. 1997. Bd. 40. S. 147-157; *Муравьев А. В.* Переписка Юлиана Отступника и св. Василия Великого (ВНГ, № 260) в связи с житийной традицией последнего // ВДИ. 1997. № 2. С. 138-145; *Медведев И. П.* Визант. гуманизм XIV-XV вв. СПб., 19972; *Азовкин С.* Традиции раннего вост. монашества в связи с Уставами прп. Пахомия Великого и свт. Василия Великого // Духовный мир. Серг. П., 1997. № 4. С. 5-43; *Franzenburg G.* Basil of Caesarea as a Spiritual Teacher // Studies in Spirituality. Kampen, 1997. Vol. 7. P. 55-66; *Keidel A. G.* Basil of Caesarea's Use of Romans 7 as a Reflection of Inner Struggle // StPatr. 1997. T. 32. P. 136-140; *Sleiman Abou Zeid P.* Le monachisme

cappadocien (Saint Basile le Grand) // Patrimoine Syrique: Actes du colloque 5: Le monachisme Syriaque: Aux Premières siècles de l'Église, 2^e - début 7^e siècle. Antélias [Liban], 1998. Vol. 1. P. 105-113; *Neri U. Basilio* // Fondatori del monachesimo. Casale Monferato, 1998. P. 53-95; *Марты А.-И.* История воспитания в античности. М., 1998; *Attinger D.* Intransigence et douceur: Une lecture des Grandes Règles de St. Basile // Proche-Orient Chrétien. 1999. Vol. 49. P. 229-256; *Лосский В. Н.* Боговидение // он же. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 112-272; он же. Исхождение Св. Духа в православном учении о Троице // Там же С. 347-376; *Lipatov N. A.* The Statement of Faith attributes to St. Basil the Great // StPatr. 2001. Vol. 37. P. 146-159; *Корогодина С. В.* «Правила святых отец по заповеди святого и великого Василия»: история текста // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность. СПб., 2001. Вып. 4. С. 152-180; *Sotiropoulos Ch.* Introd., texte crit., trad. fr. et grecque // La Mystagogie de St. Maxime le Confesseur. Athènes, 2001; *Παπαδόπουλος Σ. Γ.* Η ΖΩΗ ΕΝΟΣ ΜΕΓΑΛΟΥ (Βασίλειος Καισαρείας). Αθήναι, 20028; *Ἱερόθεος (Βλάχος), μητρ.* Ὁ ἡσυχαστικὸς μοναχισμὸς τοῦ Μ. Βασιλείου // *idem.* Ὁ ὀρθόδοξος μοναχισμὸς ὡς προφητικὴ, ἀποστολική

καί μαρτυρικὴ ζωή. Ἰ. Μ. Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου, 2002. Σ. 359-400.

Почитание

Мощи

По смерти тело В. В. было положено в гробнице отцов (*Greg. Nazianz. Or. 43. 80. 5*), среди останков его предшественников по Кесарийской кафедре и мощей честных мучеников (*Bernardi. 1992. P. 302. Not. 1*). Гробница В. В. была местом поклонения как православных, так и завоевавших впол. М. Азию мусульман, к-рые почитали его шейхом (св. старцем). Мн. древние храмы в Каппадокии были посвящены В. В.: церковь близ Синасоса (совр. Мустафапаша) (VIII-IX вв.), часовня Эль-Назар и ц. Токалы-килисе в Гёреме (X в.) и др. По зап. преданию, честная глава В. В. находится на о-ве Сардиния. Она хранится в ц. св. Франческо, в г. Ористано, в драгоценном реликварии (дар имп. Феодосия I Великого). Появление этой реликвии в зап. пределах Римской империи относится к IV в. (*Lipinsky. 1983. P. 921-931*). Согласно правосл. традиции, честная глава В. В. находится в Великой Лавре (Афон). Она была подарена визант. имп. Никифором II Фокой, о чем говорится в хрисовуле 964 г. (*Actes de*

Lavra. P., 1970. P. 105). По др. источникам, глава В. В. находилась в К-поле. Рус. паломники Стефан Новгородец (1348-1349), дьяк Александр (кон. XIV в.) и диаκ. Зосима (1419-1420) видели главу В. В. в мон-ре Панахранту (*Majeska*. 37, 161, 183). В рус. анонимном «Хожении» в Царьград (кон. XIII - нач. XIV в.) говорится, что глава В. В. находилась в к-польском мон-ре св. Василия (*Majeska*. С. 139), основанном после 976 г. Василием Нофом (*Janin*. Églises et monastères. P. 59). Однако Антоний Новгородец (1200) упоминает только о хранящейся в этом мон-ре епитрахили В. В. (Книга Паломник. С. 30). В 1208 г. глава святого была увезена кард. Петром Капуанским в Амальфи. В 1099 г. во время 1-го крестового похода основная часть мощей В. В. была перенесена из Кесарии во Фландрию и положена в храме св. Василия в г. Брюгге (совр. Бельгия). Это событие связывают с именами фландрского гр. Роберта II и его племянника Дитриха Эльзасского. В 1463 г. мощи В. В. были перенесены в кафедральную ц. св. Донатиана, а в 1834 г. - в собор Спасителя (*ActaSS. Iun. T. 7. P. 929-933*). В 1897 г. часть мощей В. В. была возвращена в ц. св. Василия.

В Венецию из К-поля архиеп. Гавриилом Северо была привезена рука В. В. и положена в ц. св. Георгия Греческого (dei Greci). В Риме в ц. Марии Траспонтини, согласно Описи реликвий города (Reliquiarum Urbis Indiculo), находились честная глава и рука В. В. (*Pancirolius O. Tesori nascosti dell'alma citta di Roma. R., 1625*). Часть руки В. В. хранится в Большом Метеорском мон-ре (Греция).

Агиография

Древнейшими агиографическими сочинениями, посвященными В. В., являются надгробные Слова, произнесенные свт. Григорием Богословом (BHG, N 245), свт. Григорием Нисским (BHG, N 244), Елладием, еп. Кесарийским (кон. IV в.) (BHG, N 247), свт. Амфилохием, еп. Иконийским (IV в.) (BHG, N 262). Последнее сохранилось на греч. языке фрагментарно в составе сочинения К-польского Патриарха Никифора I «Обличение и опровержение» и в деяниях иконоборческого Собора 815 г. Известно также похвальное Слово, приписываемое прп. Ефрему Сирину, к-рое относится к корпусу Ephraem Graecus. «Житие св. отца нашего Василия, епископа Кесарии Каппадокийской», приписываемое свт. Амфилохию Иконийскому (далее - Житие Псевдо-Амфилохия) (BHG, N 247), представляет

собой компиляцию, составленную в VIII-IX вв. на основе Слова Елладия, еп. Кесарийского, и собрания чудес В. В. (BHG, N 247b-260; издано в 1644 Ф. Комбефисом).

Известны гомилия прп. *Андрея Критского* (VIII в.) на праздник Обрезания Господня и память В. В. (BHG, N 262), агиографические сочинения, созданные в честь В. В., более поздних авторов: прп. *Феодора Студита* (VIII-IX вв.) (BHG, N 262k), *Феодора Продрома* (XII в.) (BHG, N 262p), прп. *Неофита Затворника* (XII-XIII вв.) (BHG, N 262n), Патриарха К-польского *Иоанна XIII Глики* (XIV в.) (BHG, N 262h), агиографическая лит-ра, посвященная 3 святителям: В. В., Григорию Богослову и Иоанну Златоусту (BHG, N 746x - 748w), а также «Слово о Григории Богослове, Василии Великом, Иоанне Златоусте и Григории Нисском» *Михаила Пселла* (XI в.) (BHG, N 2176). В сер. IX в. *Анастасий Библиотекарь* перевел на латынь Житие Псевдо-Амфилохия (BHL, N 1022). Этот перевод породил ряд позднейших версий отдельных чудес.

На сир. язык были переведены Слово Елладия Кесарийского и частично чудеса. В Сирии достаточно рано стало известно Житие Псевдо-Амфилохия, присутствующее уже в рукописях

VIII-IX вв. (Lond. Brit. Lib. Add. 12162). Особую популярность получило включенное в это Житие предание о встрече В. В. с прп. Ефремом Сирином (ВНГ, N 255-255с). От сирийцев житийная традиция перешла к арабам-христианам; более всего В. В. пользовался почитанием в правосл. (мелькитской) среде. На каршун сохранились Житие и чудеса В. В., а также Слово Амфилохия Иконийского.

Несохранившийся копт. перевод чудес В. В. лег в основу араб. «Яковитского синаксаря». Эфиоп. агиография является переводной с араб. языка. Хотя память В. В. содержится в копт. Синаксаре, нет определенных сведений об особом его почитании в Египте и Эфиопии.

На арм. язык в силу тесных контактов армян с Каппадокией Житие Псевдо-Амфилохия было переведено рано (ВНО, N 164-168). Средневеков. арм. перевод части Жития опубликован мхитаристом Л. Алишаном. В арм. рукописи 1456 г. (Матен. Cod. 993) содержится Слово Елладия, а также ряд чудес В. В. в более древней редакции.

Надгробное Слово свт. Григория Богослова повлияло на Житие Маштоца, созданное его учеником Корюном (V в.). Оно также было

известно автору «Бузандарана» (Псевдо-Павстосу Бузандаци).

Груз. церковная письменность сохранила переводы чудес В. В. в очень архаичных редакциях в составе мравалтави (многоглавов) (Синайского 864 г. и др.) и отдельные чудеса в сборниках кимени (опубл. К. Кекелидзе).

Полный перевод Жития Псевдо-Амфилохия был выполнен Евфимием Святогорцем в 975-977 гг. (текст не опубл., сохр. в 3 рукописях Кекел. А-19, А-70, А-1103).

Житие и чудеса Псевдо-Амфилохия были переведены юж. славянами не позднее X в. Они вошли в состав ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 319-321 (1-я паг.)). По Студийско-Алексиевскому Типикону 1 янв. на утрене предписывалось читать «слово Богословца надгробное» (Надгробное слово свт. Григория Богослова) (ГИМ. Син. № 330. Л. 122, XII в.).

При подготовке издания «Acta Sanctorum» *болландисты* отвергли Житие Псевдо-Амфилохия как «неподлинное» и «неисторичное». На основании Слов святителей Григория Богослова и Григория Нисского, сведений церковных историков Сократа Схоластика, Созомена, Феодорита Кирского, *Феодора Анагносты* и писем самого

В. В. была сконструирована «научно достоверная» биография святителя. Ее рус. перевод помещен в Четых-Минях свт. *Димитрия, митр. Ростовского*.

Праздники

Память преставления В. В. отмечается 1 янв. как в вост. календарях, так и в зап. мартирологах (в наст. время у католиков перенесена на 2 янв.). При этом в сир. календарях 1 янв. вместе с В. В. празднуется память святителей Григория Богослова, Игнатия Богоносца и «других отцов» (*Наи. Р. 31, 37*). В лат. мартирологах указывается также день поставления В. В. во епископа - 14 июня (Мартирологи Узуарда и Адона). Кроме того, 19 янв. в ряде визант. рукописных календарей отмечается чудо «отвержение церковных дверей молитвою св. Василия в Никее» (*Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 18*).

В кон. XI в. при имп. *Алексее I Комнине* в К-поле было установлено совместное торжество Трех святителей - В. В., Григория Богослова и Иоанна Златоуста (30 янв.). В синаксарном сказании говорится, что когда между верующими возникли споры о первенстве среди этих иерархов, то они явились во сне *Иоанну Мавроподу*, митр. Евхаитскому, и

заповедали учредить общий праздник в знак равенства их заслуг.

Почитание на Руси

Особое почитание В. В. на Руси связано с тем, что он являлся небесным покровителем крестителя Руси - кн. Владимира

Святославича. Первый храм, построенный кн. Владимиром в Киеве на месте языческого капища, был посвящен В. В. (ПСРА. Т. 1. Стб. 118; Т. 2. Стб. 103). Им же была воздвигнута ц. св. Василия в Вышгороде, где первоначально были похоронены князья-страстотерпцы Борис и Глеб (ПСРА. Т. 1. Стб. 134). В XII в. во имя В. В. были построены 2 храма в Киеве (кн. Святославом Всеволодовичем (1183) и кн. Рюриком Ростиславичем (1198), 2 храма в Новгороде (архиеп. Нифонтом (1151) и жителями Ярышевой улицы (1195)), храм в Овруче (нач. 90-х гг. XII в.) и церковь на Смядыни близ Смоленска (до 1191). В XIII-XV вв. храмы в честь В. В. строились в Новгороде (1262, 1370 и др.), Твери (до 1390), Пскове (до 1377) и во мн. др. городах. Один из приделов Благовещенского собора Московского Кремля был посвящен В. В. С XVI в. в Москве известна церковь во имя В. В. в Тверской-Ямской слободе (разрушена в 1935). В 2001 г. в Москве, на территории Всероссийского

выставочного центра, в честь В. В. был освящен храм-часовня. Известностью пользуются московский храм во имя Трех святителей (XVII в.), Трехсвятительское подворье Московского Патриархата в Париже (основано в 1931), являющееся кафедральным собором *Корсунской епархии* РПЦ.

Имя Василий стало династическим, мн. рус. правители, носившие его, были крещены в честь В. В., в частности Владимир Мономах (в крещении Василий), Василий I, Василий II.

В храме Св. Софии в Новгороде находились частицы мощей В. В. (Описи имущества Новгородского Софийского собора XV в. Новгород, 1993. Вып. 2. С. 39-40). В 1641 г. в дар царю Михаилу Феодоровичу из Греции был привезен перст В. В. (*Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к правосл. Востоку в XVI и XVII ст. Серг. П., 1914. С. 99), к-рый впосл. хранился в московском кремлевском Успенском соборе (Христианские реликвии в Моск. Кремле. М., 2000. С. 114).

С Васильевым днем как с 1-м днем нового года связано множество народных поверий и обычаев у греков, южных и вост. славян («царский пирог» (василопита), кутья, колядование). В Греции Агиос Василиос

считается Дедом Морозом. Хотя на Руси офиц. переход на январский год произошел при имп. Петре I, 1 янв. издавна являлось важной календарной вехой (с этой даты начинался рим. и ранневизант. гражданский год). Древнейший рус. календарь, начинающийся с 1 янв., находится в составе богослужебной книги кон. XIV в.- Обиходника с Псалтирью (ГИМ. Син. № 325).

Ист.: *Combefis F.* Sanctorum Patrum Amphiloicii Iconensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia quae reperiri potuerunt. P., 1644. P. 155-225 [Житие Псевдо-Амфилохия]; *ActaSS. Iun. T. 2.* P. 807-958; *Bedjan. Acta. Vol. 6.* P. 297-335 (сир.); *Le Synaxaire arabe jacobite (red. copte) / Ed. R. Basset // PO. 1904. T. 1. Fasc. 3; Un Martrologe et douze Ménologes syriaques / Ed. F. Nau // PO. T. 10. Fasc. 1. P., 1912; Quatre Ménologes jacobites // Ibidem; Kekelidze K.* Monumenta Hagiographica Georgica. Tiflis, 1918. T. 1. P. 1-15 (груз.); *Majeska G.* Russian Travellers to Constantinople in the 14th and 15th Cent. Wash., 1984; *Le Manuscrit Erevan 993. Inventaire des pieces / Ed. Van Esbroeck M., Zanetti U. // REArm. T. 12. P. 123-167; Nicephori Patriarchae Contantinopolitani* Refutatio et Eversio definitionis

synodalis anni 815 / Ed. J. M. Featherstone. Turnhout, 1997. P. 201-202. (CCSG; 33).

Лит.: *Alexander P. J.* The Iconoclastic Council of St. Sophia (815), and its Definition (Horos) // DOP. 1953. T. 7. P. 61 (fr. 22); *Vööbus A.* Das literarische Verhältnis zwischen der Bibliographie des Rabbûlâ und dem pseudo-amphilochianischen Panegyrikus über Basilius // Oriens Chr. 1960. Bd. 44. S. 40-45; *Fedwick P. J.* The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Cesarea. Toronto, 1979. P. 1-9, 55-57; *Wortley J.* An Unpublished Legend of an Unworthy Priest and Saint Basil the Great // AnBoll. 1979. T. 97. P. 363-371; *Idem.* The Pseudo-Amphilochian Vita Basilii: an Apocryphal «Life» of St. Basil the Great // Florilegium. 1980. T. 2. P. 217-239; *Pouchet R.* Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondence: Une stratégie de communion. R., 1992. (Augustinianum; 36); *Barringer R.* The Pseudo-Amphilochian Life of St. Basil: Ecclesiastical Penance and Byzantine Hagiography II // Θεολογία. 1980. T. 51. Σ. 49-51; *Муравьев А. В.* Епископ против кесаря: Истоки одного визант. идеологического мотива // ВДИ. 1994. № 4. С. 140-153; он же. Переписка Юлиана Отступника

и Василия Великого (ВНГ, N 260) в связи с житийной традицией последнего // ВДИ. 1997. № 3. С. 156-170; *Mouraviev A.* La partie syriaque du dossier hagiographique de St. Basile le Grand // ОСА. 1998. N 256. Р. 203-210; *Касрадзе М., Муравьев А.* Чудо об открытии церкви из жития св. Василия Великого (ВНГ, N 256) в визант. и древнегруз. традициях // ХВ. 1999. Т. 1 (7). С. 302-316; *Muraviev A.* The Syriac Julian Romance as a Source of the Life of St. Basil the Great // StPatr. 2001. Vol. 37. Р. 240-249.

А. В. Муравьев, Э. П. А.

Гимнография

Память В. В. отмечается в один день с праздником Обрезания Господня. Она присутствует уже в Иерусалимском Лекционарии VI в. (*Tarchnischvili*. Grand Lectionnaire. Т. 1. [Pars. 1.] Р. 12-14; [Pars. 2.] Р. 17-18) 1 янв., где после перечисления чтений на праздник Обрезания Господня следует указание: «Прочее все Василию» - и приведены прокимен 2-го гласа (Пс 131. 9), тропарь на литургии 5-го гласа «Прекрасны суть жилища», чтения Притч 10. 20-25, Мал 2. 3-7, Евр 13. 7-16, аллилуиарий 1-го гласа со стихом Пс 32. 2 и Мф 13. 44-52. На умовение рук - тропарь 5-го гласа «Блаженны суть жилища ваши».

По Типикону Великой церкви IX-X вв. (Mateos. Turicon. T. 1. P. 170) 1 янв. совершалась торжественная служба в честь Обрезания Господня и В. В. На утрени на Пс 50 и на входе литургии пели тропарь 1-го гласа: «Εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος» (Во всю зѣмлю ѡзыде вѣщаніе), что свидетельствует о высокой торжественности службы. На литургии прокимен 1-го гласа (Пс 48. 4), чтения Евр 7. 26-8. 2 и Лк 6. 17-23; аллилуиарий со стихом Пс 36. 30, причастен по рукописи Hieros S. Crucis. gr. 40 (X в.) только В. В. (Пс 111. 6b); по рукописи Patm. gr. 266 причастен только на праздник Обрезания. Согласно разным редакциям Студийского устава, Студийско-Алексиевскому Типикону 1034 г. (Пентковский. Типикон. С. 313-314), Евергетидскому Типикону кон. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 370-372), Мессинскому Типикону 1131 г. (Arranz. Turicon. P. 90-91), 1 янв. совершалась торжественная служба на праздник Обрезания и В. В. Согласно Студийско-Алексиевскому Типикону присоединялась также служба предпразднства Богоявления (стихиры Богоявления пелись на вечерней стиховне). На литургии - прокимен только В. В. По Евергетидскому Типикону на παννυχίς пелся

канон В. В., о к-ром в Типиконе сказано: «Ищи в конце Октоиха» (видимо, в Октоихе могли быть выписаны каноны В. В. на 8 гласов, ср. канон, известный по ркп. Crypt. Δ. α. V, 1101 г. (Fol. 2v - 5) с акростихом: «λδβλθυοτε Εκτον μέλιον, Βασίλειε, προσδέχου Ἰωσήφ» - Шестое пение, Василие, прими. Иосиф). Евангелия на утрени нет ни по Студийско-Алексиевскому, ни по Евергетидскому Типиконам. По Мессинскому Типикону на утрени после особых антифонов (к-рыми по праздникам заменялись кафизмы) исполняли степенный антифон, прокимен (Пс 88. 8, 2) и читали Ин 10. 9-16, в конце утрени - стихиры на хвалитех В. В. и великое славословие, на литургии - антифоны «Благо есть».

Согласно всем иерусалимским Типиконам, от древних до печатных XVII в., 1 янв. совершалась полиелейная служба. Эта традиция изменилась только в кон. XVII в., когда в рус. изданиях Типикона стали предписывать совершение всенощного бдения. До этого бдение было положено только в храме В. В. (ср. в совр. Типиконе РПЦ: «*Ἄще ἡράμῃς στίγῃ βασιλείᾳ, τῷ ἱερῷ τῆς βασιλείας*» - Типикон. [Т. 1.] С. 374) или при совпадении праздника с воскресным днем. В московских печатных Типиконах 1610 и 1633

гг. 1 янв. обозначается полиелейным знаком (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*). В Типиконе 1641 г. 1 янв. помещен знак креста в полном круге (знак бдения), но дается описание полиелейной службы. По Чиновнику 1621-1622 гг. московского Успенского собора бдения не бывает, но служат полиелейную службу с выходом духовенства к иконе и каждением (Голубцов А. В. Чиновники московского Успенского собора и выходы Патриарха Никона. М., 1908. С. 33-34). По Типикону, используемому ныне в греч. Церквах, совершается служба с полиелеем, греч. Минея тоже допускает только полиелейную службу. В совр. Типиконе РПЦ под 1 янв. стоит знак креста в полном круге, что соответствует службе на великие праздники (двунадесятые и нек-рые др.), и описывается всенощное бдение с малой вечерней и литией. Служба В. В. совмещается со службой на праздник Обрезания Господня и является для этого дня главной, т. к. В. В. посвящено большее количество песнопений, величание после полиелея, Евангелие на утрени. Корпус песнопений В. В., многие из к-рых употребляются уже в богослужебных книгах периода господства Студийского устава, довольно велик и включает в себя: тропарь 1-го

гласа: « Во всю зѣмаю изыде вѣщаніе твоѣ, ѿкъ прѣемшю слово твоѣ »

(тот же, что и в Типиконе Великой ц.); кондак 4-го гласа, на подобен «Явился еси днесь»:

«ρδβλθυοτεΩφθης βάσις ἄσειοτος τῇ Ἐκκλησίᾳ» (*Гл҃асѣ ѿ ѡснованіѣ непоколебимое цр҃кве*); канон 2-го гласа,

творение прп. *Иоанна Дамаскина* (согласно Евергетидскому Типикону - творение Феофана), ирмосы те же, что и у канона праздника

Обрезания: « *Градѣте людѣе, поимъ пѣснь хрт҃ѣ вг҃ѣ* »; нач.: «Σοῦ τὴν φωνήν, ἔδει παρεῖναι Βασίλειε, τοῖς ἐγχειρεῖν ἐθέλουσι, τοῖς ἐγκωμίοις σου» (*Твоемѣ гласѣ подобаше прѣити* *васііѣ, начати хотѣшымъ хвалы твоѣ*). На 9-й песни поются

особые припевы - μεγαλυνάρια (букв. - величания) Господу Иисусу Христу и В. В. Корпус самогласнов В. В. включает 5 стихир, одна из них - « *Изѣіаса бг҃одать во ѡустнѣхъ твоихъ ѡтче* » - употребляется на службе 3 раза: на литии, по

Пс 50 и на хвалитех (« *Гл҃ава:* »). В службе неск. групп стихир-подобнов В. В.

Из 3 паремий на вечерне последняя посвящена В. В. (это 1-я общая паремия неск. святителям).

В сам день праздника всегда совершается *литургия свт. Василия Великого*.

На литургии - служба праздника Обрезания Господня и В. В. (общая служба святителю).

По рукописям известен целый ряд др. канонов В. В.: 1) 2-го гласа, творение Иосифа, с акростихом «λδβλθυοιτε Εκτον μέλιμα, Βασίλειε, προσδέχου Ἰωσήφ» (Шестое пение, Василий, прими. Иосиф), ирмос: «Ὡς ἐν ἡπεήρῳ πεζεύσας» (*И́коу по сѣхѣ пешешествовавѣхъ*), нач.: «Ἐν ταῖς λαμπρότησι πάντων περιχαρῶς, ἱερὲ Βασίλειε» (Сиянием всех одаряя, священный Василий), по 6-й песни в рукописи выписан кондак 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа, на подобен «Τῷ φαεινῷ σου βίῳ» (Светлым твоим житием): «Τῆς καθαρᾶς σου γλώττης τὰ πάνσοφα δόγματα» (Чистого твоего языка всемудрые догматы) с 3 икосами на подобен «Τὸν μύρῳ θεῷ χρισθέντα» (Миром Божественным помазана); 2) 1-го гласа, творение Иосифа, без акростиха (за исключением имени песнописца в 9-й песни), ирмос: «Ὡδὴν ἐπινίκιον» (*Пѣснь побѣднѣю*), нач.: «Ὡς κόσμος Βασίλειος τῆς Ἐκκλησίας ὑπάρχων» (Как украшение, Василий, был для Церкви); 3) 2-го гласа, без акростиха, ирмос: «Ἐν βυθῷ κατέστρωσέ ποτε» (*Во глѣбинѣ постлѣ ѡногдѣ*), нач.: «Βασιλείας τῆς ἐν οὐρανῷ» (Царства Небесного); 4) 2-го гласа, ямбический, творение Иоанна Кесарийского, с акростихом «Καίσαρος ἡγαθέου, Βασίλειε, δέχοιο αἰοιδήν» (Императора пребожественного, Василий, да примешь

пение), ирмос: «Στείβει θαλάσσης κυματούμενον
 σάλον» (Шѣстѣѣтъ морскѣю волнѣщѣюса вѣрю), нач.: «Κράτος
 τυράννου δεξιὰ τοῦ δεσπότη» (Держава мучителя
 справа от владыки); 5) 2-го гласа, с акростихом
 «Τὸν βασίλεια φέροντα βίον, λόγον, οὔνομα μέλπω»
 (Царственные, носящего жизнь, слово, имя
 воспеваю), ирмос: «Βυθοῦ ἀνεκάλυψε πυθμένα» (Глубины
 ὠκρύαζ ἔστῃ ἀνὸ), нач.: «Τὸν ἔργοις ἰσάγγελον ἐν
 βίῳ» (Делами равного ангелам в житии); 6) 4-го
 гласа, творение Иосифа, с акростихом «Σοί,
 Βασίλειε, τήνδε τὴν ᾠδὴν πλέκω. Ἰωσήφ» (Тебе,
 Василий, эту песнь плету. Иосиф), ирмос:
 «Θαλάσσης τὸ Ἐρυθραῖον» (Мора чермнѣю), нач.:
 «Σταγόνα μοι προσευχαῖς σου» (Капли мне
 молитвами твоими); 7) 4-го плагального, т. е. 8-
 го, гласа, без акростиха, ирмос: «Ὑγρὰν
 διοδεύσας ὡσεὶ ξηρὰν» (Вода прошеде ꙗкоу сѣшѣ), нач.:
 «Πολλοῖς συνεχόμενος πειρασμοῖς πρὸς σὲ
 καταφεύγω» (Многими содержим напастями, к
 тебе прибегаю); 8) 4-го плагального, или 8-го,
 гласа, творение Иоанна Евхαιтского, с
 акростихом «Τῶν πατέρων σὲ τὸ κλέος μέλπω,
 πάτερ. Ὁ αὐτὸς Ἰωάννης» (Отцов тебя славу пою,
 отче. Тот же Иоанн), ирмос: «Ἀρματηλάτην
 Θαραὼ ἐβύθισε» (Колесницегонителя фараона погрѣзи), нач.:
 «Τῆς κεκρυμμένης ἐν Χριστῷ λαβόμενος»

(Сокрытой во Христе взяв); 9) 4-го плагального, или 8-го, гласа, творение Германа, без акростиха, со 2-й песнью, ирмос: «Τῷ ἐκτινάξαντι ἐν θαλάσῃ» (Истрáсшемъ въ мóри), нач.: «Τὸν θησαυρὸν τῶν θείων λόγιων» (Сокровище Божественных словес) (АНГ. Т. 5. Р. 1-11; Ταμεῖον. Σ. 140-142).

В. В. также прославляется в песнопениях 30 янв., в день памяти святителей В. В., Григория Богослова и Иоанна Златоуста (см. ст. [Три святителя](#)).

А. А. Лукашевич

Иконография

Согласно иконописному подлиннику (XVI в., из собр. С. Т. Большакова), В. В. изображался в светлой крещатой фелони, с Евангелием в левой покровенной руке, правой - благословляющий. Лицо удлиненное, смуглое, «горбонос, брови имея окруженне, чело высоко и смягло», волосы черные с проседью, такая же борода «до персей», сужающаяся к концу (Большаков. Подлинник иконописный. С. 8, 62). Древнейший тип изображения В. В. - фронтальный, прямоличный, погрудный, как на иконе VII в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае. Изображения В. В., отца Церкви и автора литургии, входят в специальный ряд фигур прославленных святителей, украшающих

алтарь, в рост, как в монументальных росписях, напр. в ц. Санта-Мария Антиква в Риме (ок. 649; еще одно изображение находится там же в атриуме X в.). К типу фигуры в рост относятся: иконы, напр. створка триптиха «Ап. Фаддей, царь Авгарь и избранные святые» (X в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае), В. В. изображен рядом с прп. Ефремом Сирином в светло-серой фелони без крестов; створки царских врат, напр. из ц. Успения Богоматери погоста Кривое Архангельской обл. (2-я пол. XIII в., ГТГ); миниатюры житийных сборников, напр. Минология Василия II (976-1025, Vat. gr. 1613. С. 288) или литургических свитков, напр., XIII в. (Patm. Cod. 7 (свиток 1)), где В. В. представлен за престолом, совершающим службу вместе с ангелами; эмали, напр. визант. работы X-XII вв. на окладах икон (*Хускивадзе Л. З. Средневековье. Перегородчатые эмали из собрания Гос. музея искусств Грузии. Тбилиси, 1984. С. 40, 49, 56, 62*), ставротек, напр. из сокровищницы собора в г. Эстергом (Венгрия, ок. 1150-1200) или на окладах Евангелий, напр. кон. X - нач. XI в. (Marc. ms. Lat. Cl. 1, 100); а также печати (иногда в поясном варианте) рус. князей (*Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X-XV вв. М., 1970. Т. 1. № 97-112, 168-174, 216, 227, 229, 230; 1998. Т. 3. № 38а-в,*

97а, 98-2, 101-5, 101-6, 101а, 102а, 103а, 112-2, 170а, 171а, 230а-в, 230-2, 424-426, 429а, 801); каменные рус. иконки XIV в., на к-рых В. В. часто изображен вместе со свт. Николаем, архиеп. Мирликийским (*Николаева Т. В.* Древнерус. мелкая пластика из камня XI-XV вв. М., 1983. № 97, 207, 225). В средневизант. время фигура В. В. располагалась, как правило, рядом со свт. Иоанном Златоустом (в темной фелони без крестов - на мозаиках Св. Софии Киевской, 1037-1045; Палатинской капеллы в Палермо, 1146-1151) и позднее, напр., в апсиде к-польской церкви мон-ря Хора, 1315-1320 гг.; фигура В. В. встречается в лицевом шитье облачений иерархов, напр. на Большом саккосе митр. Киевского Фотия (1414-1417, ГММК). В XI в. сформировался еще один извод в иконографии В. В.: склонившаяся в молении фигура, вполоборота, с развернутым свитком в руках. Наиболее ранний пример - композиция «Служба Василия Великого» в алтаре ц. Св. Софии в Охриде (сер. XI в.). Такое изображение В. В., как правило в белой крещатой фелони, напротив свт. Иоанна Златоуста, входило в состав композиции «Поклонение жертве», или «Служба св. отцов», в нижнем ярусе алтарной декорации, напр. в ц. Богоматери Елеусы в Велюсе, Македония (80-е гг. XI в.), св.

Пантелеимона в Нерези, Македония (1164), св. Георгия в Ст. Ладогe (80-90-е гг. XII в.), св. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317-1318), т. н. ц. свт. Николая на Гребле (Псков, кон. XIV - нач. XV в.) и др.; этот же тип встречается в миниатюрах рукописей, напр. Слов свт. Григория Богослова (между 879 и 882, Paris. BNF. gr. 510. F. 409v), литургических свитков XII в. (Athen. Bibl. Nat. № 2759) и XV в. (Patm. 6 (712)), Служебников, напр. Варлаама Хутынского (1220-1225, ГИМ. Син. 604. Л. 1А об.); на створках древнерус. царских врат, напр. тверских с погоста Нектарьева (кон. XIV - нач. XV в., ГТГ), новгородских из Гостинопольского мон-ря (4-я четв. XV-XVI в., ГРМ), 1-я пол.-сер. XVI в. (НГОМЗ), XVII в. (СПГХИАМЗ), XVII в. из ц. Вознесения Господня г. Спасска-Рязанского (РязХМ) и др.; на иконах деисусного чина иконостаса, напр. из Благовещенского собора Московского Кремля (кон. XIV в., ГММК). На миниатюре Служебника Гостинопольского мон-ря (РНБ. Соф. 531. Л. 57 об., ок. 1475) В. В. с развернутым свитком в руках, подняв голову, предстоит благословляющей деснице в небесном сегменте.

Нек-рые эпизоды жития В. В. стали рано изображаться в миниатюрах, напр. Успение В.

В. в иллюстрациях Слов свт. Григория Назианзина (Hieros. Patr. 14: fol. 113, 3-я четв. XI в.; Paris. BNF. 550. Fol. 94v, кон. XII в.). В иконописи самый ранний сохранившийся памятник - икона В. В. с 12 клеймами жития, вероятно кипрского происхождения (собр. Де Мениль. Хьюстон. США. 1-я пол. XIII в.).

В связи с утверждением в кон. XI в. в Византии праздника Трех святителей получили распространение совместные изображения В. В., Григория Богослова и Иоанна Златоуста. В композиции «Страшный Суд» они предстоят уготованному престолу и Судии, как, напр., на миниатюре Евангелия 3-й четв. XI в. (Paris. BNF. gr. 74. Л. 51v), на иконе XII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае) они дважды представлены вместе: в молении перед Этимасией и идущими за ап. Петром к вратам рая. В Др. Руси праздничные иконы Трех святителей получили распространение с XV в., часто в составе минейных икон-таблеток, напр. «троицкие» (СПГХИАМЗ, 2-я четв. XV в.), «софийские» из Вел. Новгорода (НГОМЗ, кон. XV в.). В визант. искусстве палеологовского времени появились аллегорические композиции, развивающие тему учительства св. отцов, напр. «Беседа трех святителей», или

«Благодатные плоды учения» во фресках ц. Архангелов в Леснове, Македония (1347-1349) - В. В. сидит за пюпитром с крестообразным основанием, от к-рого исходят потоки вод, «река учения». Такие композиции появились на Руси в XVI-XVII вв. под названием «Беседа Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста», «Учение», или «Добрые плоды учения», напр., в стенописи собора во имя Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря (1502), на иконах строгановского письма, связанных с Благовещенским собором г. Сольвычегодска, где был придел в честь Трех святителей (икона из ц. Вознесения Христова с. Васильевского Ильинского р-на, ПгХГ, нач. XVII в.; икона Никифора Савина, ГТГ, нач. XVII в.). Три святителя изображались на иконах, иллюстрирующих литургические песнопения, напр. на иконе «Да молчит всякая плоть» (ГТГ, 1-я пол. XVII в.).

В позднем средневековье иконография В. В. насчитывала большое число изводов, как традиц., так и новых, представляющих дальнейшее осмысление образа великого отца Церкви и его литургического творчества. В тот период появилась композиция «Служба Василия Великого», представляющая символическое

толкование таинства Евхаристии, где В. В. представлен у престола с Младенцем Христом на покровенных руках, как, напр., на шитом сударе нач. XV в. (ГММК) или на фреске на стене жертвенника ц. Успения Пресв.

Богородицы в Мелётове (1465). Этот сюжет был известен и в иконописи, о нем говорится в послании Новгородского архиеп. Геннадия Суздальского еп. Нифонту 1488 г. (Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV - нач. XVI в. М.; Л., 1955. С. 312-313). Такое изображение могло быть связано также с празднованием 1 янв. памяти В. В. и Обрезания Господня.

В искусстве Московской Руси иллюстрирование жития В. В. встречается чаще.

Исключительным богатством иконографических сюжетов (225 листовых миниатюр) отличается рус. лицевой список Жития В. В. 3-й четв. XVI в. из собр. М. А. Оболенского (РГАДА. Ф. 201, № 15), выявленный И. А. Жучковой и Б. Н. Морозовым в 2000 г. в процессе подготовки вып. 1

«Каталога славяно-русских рукописных книг XVI в., хранящихся в РГАДА». Подробный, в неск. композициях, рассказ об одном деянии святителя позволял раскрыть его дар проповедника, как это показывает, напр.,

шитая пелена (или сударь) 60-х гг. XVI в., вклад в Соловецкий мон-рь в 1570 г. инокини Евдокии (в миру кн. Евфросинии Старицкой, ныне в ГММК), где В. В. изображен в рост в крещатой фелони, благословляющий, с Евангелием на покровенной руке. Рядом с центральной фигурой - 4 композиции, представляющие «чудо о евреине Иосифе», враче, к-рый не верил в способность В. В. преодолеть телесную немощь, но после чуда уверовал и крестился (Сохраненные святыни Соловецкого мон-ря: Кат. выстав. М., 2001. № 78. С. 224-225). Изображение В. В. на пелене близко иконографическому изводу чтимой иконы архиеп. Николая Мирликийского, известной как «Никола Зарайский».

Образ В. В. присутствовал на памятниках эпохи царя Иоанна Грозного, связанных с идеей Божественного покровительства царской власти, напр. на иконе «Свт. Василий Великий и вел. кн. Василий III, в иночестве Варлаам, в молении» (60-е гг. XVI в., ГИМ). Большое число композиций из жития В. В. представлено во фресках 1547-1551 гг. дьяконника Благовещенского собора Московского Кремля, где с 1489 г. располагался придел его имени (Качалова И. Я., Щенникова Л. А., Маясова Н. А.

Благовещенский собор Моск. Кремля: К 500-летию уникального памятника рус. культуры. М., 1990. Ил. 80-86). В них представлены чудеса, совершенные В. В. («чудо о жидовине», отверзание дверей храма, смерть имп. Юлиана от руки св. Меркурия), в т. ч. во время литургии (видение прп. Ефрему Сирию огня из уст проповедующего В. В.). Известны житийные иконы В. В. XVI-XVII вв., к-рые отличаются разнообразием сюжетов, напр. икона 2-й пол. XVI в. (ГТГ), среди ее клейм интересны изображения богослужения В. В., «чудо о евреине», увидевшем агнца на руках В. В. во время службы, явление Христа и апостолов В. В.; икона, созданная ок. 1602 г. (ГТГ), в клеймах к-рой представлены встреча и беседа В. В. с прп. Ефремом Сирином, явление Богоматери В. В., обличение епископа горящим углем, «чудо о прощенной грешнице». В нач. XVII в. распространились иконы, иллюстрирующие песнопения Великого поста, напр., «Ныне силы небесные с нами невидимо служат», где представлен В. В., совершающий службу в присутствии царской четы (ГТГ). В поствизант. искусстве излюбленными стали образы святых, в т. ч. и В. В., на престолах. Рус. памятники XVII в. отличались увеличением числа житийных эпизодов и большой

декоративностью, как, напр., икона с 42 клеймами жития В. В. письма Семена Спиридонова (1674, ЯХМ): вертикальным узким форматом она напоминает надгробный покров, где в среднике величественный образ В. В. в праздничном святительском облачении окружен миниатюрными композициями. Иконография В. В. в синодальный период подробно не изучена, но в целом повторяла сложившиеся типы и изводы.

Лит.: *Jerphanion G.* Histoire de St-Basil dans les peintures cappadociens et dans les peintures romaines du Moyen Âge // *Byz.* 1931. Vol. 6. P. 535-558; *Антонова, Мнёва.* Каталог. Т. 2. № 394, 515, 793, 863, 1012; *Myslivec I.* Basilios der Grosse, Kesareische // *LCI.* Bd. 5. S. 337-341; *Ševčenco N.* Vita Icons and «Decorated» Icons of the Komnenian Period // *Four Icons in the Menil Collection* / Ed. by B. Davezac. Houston, 1992. P. 56-69; *Brubaker L.* The Vita Icon of St. Basil: Iconography // *Ibid.* P. 70-93; *Weyl Karr A.* The Vita Icon of St. Basil: Notes on a Byzant. Object // *Ibid.* P. 94-105; *Harrell Ch. L.* St. Basil the Great as icon: a Study in Late Antique and Byzant. Historiography, Hagiography and Iconography. Andover; Harvard, 1995; *Самойлова Т. Е.* «Новооткрытый» портрет Василия III и

идеи святости государева рода //
Искусствоведение. М., 1999. Вып. 1. С. 39-58.

М. А. Маханько

