**Василий Великий (Восточные Отцы IV века)**

Прот. Георгий Флоровский

**I. Жизнь и труды**

Василий Великий происходил из знатного и богатого каппадокийского рода, и было что-то аристократическое в его душевном складе. Отец его, Василий старший, был известным ритором в Неокесарии. Он ввел своего сына в культурные интересы. Религиозный характер св. Василия сложился преимущественно под влиянием его бабки, Макрины старшей, ревностной почитательницы св. Григория Чудотворца. Образование свое св. Василий продолжал сперва в Кесарии, затем в Константинополе и, наконец, в Афинах. Здесь встретился он с Григорием Богословом, и между ними завязалась нежная дружба, установилась глубокая духовная близость и связь. Об этих афинских годах много рассказывал впоследствии св. Григорий.

В душе Василия все время боролись два стремления - пафос философский, жажда знания, и пафос аскетический, желание уйти от мира, уйти в тишину и безмолвие созерцаний. И в Афинах св. Василий стал томиться и скучать, стал скорбеть духом и в конце концов покинул Афины "для жизни более совершенной". В Афинах, впрочем, он многому поспел научиться. Здесь приобрел он ту богатую эрудицию, которой так выделялся впоследствии; изучал и врачебную науку. Здесь сложился он в блестящего оратора, достиг свободы в красноречии, "дышавшем силою огня". Здесь научился он философии и диалектике. На родину вернулся св. Василий в 354 году, выступал здесь как ритор, но вскоре отказался от мирской жизни, предался аскетическим упражнениям и принял крещение. Затем отправился в путешествие по Сирии и в Египет, где хотел увидеть тамошних подвижников, о которых всюду говорили. Из этой поездки он вынес тяжелые воспоминания - весь Восток был в смуте и спорах, единство Церкви раздиралось расколами. По возвращении он слова удаляется из мира в пустыню близ Неокесарии. Здесь устраивает он свое первое общежитие. Сюда к нему приходит его друг св. Григорий, с которым они когда-то мечтали о подвигах и отречении. Здесь они вместе работали над составлением киновитских правил. И, кроме того, занимались Богословием, читали Священное Писание, изучали Оригена и из его творений составили сборник "Добротолюбие Оригена", в котором для нас и сохранилось чуть ли не большинство известных нам подлинных греческих текстов из сочинений александрийского учителя.

Св. Григорий впоследствии с большим чувством вспоминал об этом времени, когда друзья "роскошествовали в злостраданиях", т. е. в подвигах и в аскезе. Здесь, в пустыне, Василий и пробыл почти все царствование Юлиана. С воцарением Валента наступило еще более тяжелое время для Церкви - время арианского натиска. Василия стали звать на родину. Не без колебаний он вернулся. В 364 году он принял священническое посвящение и стал ближайшим помощником Кесарийского епископа Евсевия. С этого времени начинаются его пастырские труды.

Св. Василий был пастырь по призванию, пастырь по темпераменту. Он был человек воли прежде всего. Но у него не было того боевого героизма, которым так выделялся св. Афанасий, точно молодевший в борьбе. Св. Василий от борьбы уставал. Ему легче было обороняться изо дня в день, нежели биться в решительной битве. Но он был человеком долга. И он старался преодолеть самого себя в послушании, в смиренном несении упавшего на него долга. Его воля была закалена в суровом аскетическом искусе. Сила воли чувствуется в самом его стиле, резком, точно кованном. В характере св. Василия было что-то крутое и властное, и его властность многим казалась тяжелою. На него жаловался даже его нежный и любящий друг св. Григорий Богослов. Но Василий не был человеком холодным. Он был очень впечатлителен, болезненно переживал житейские разочарования, предательство и измену друзей, прежде всего Евстафия Севастийского. И иногда у него срывались слова горечи и отчаяния. Но обычно он скрывал, превозмогал свои чувства, свои огорчения и подчинял свои личные чувства заповедям и долгу. И это была волевая бодрость - не природная - телесно св. Василий никогда не был крепок, с молодости был хвор. А душевно от природы был предрасположен скорее к грусти, которой не могли разогнать тяжелые впечатления окружающей жизни. С тем большей яркостью открывается сила его воли.

Как пресвитер, св. Василий был ближайшим помощником Евсевия в управлении Кесарийской Церковью. Поставленный из мирян, Евсевий с трудом разбирался в тяжелой церковной обстановке. И как рассказывает св. Григорий Богослов, Василий приходил, умудрял, повиновался, давал советы, "был у предстоятеля всем - добрым советником, искусным помощником, толкователем Слова Божия, наставником в делах, опорой старости, хранителем веры, самым надежным из клириков и опытнее всех мирян". Фактическим епископом был Василий; "и было какое-то дивное согласие и сочетание власти: один управлял народом, другой управляющим". К этому времени относится литературная полемика св. Василия с Евномием.

В 370 году Евсевий умер и на кафедру был избран Василий - не без труда и не без сопротивления - часть епархии отказалась ему повиноваться. Прежде всего, новому епископу нужно было умиротворить свою паству, и он достигает этого и силой власти, и силой слова, и силой милосердия - еще раньше, в 368 году, во время страшного голода св. Василий продал свое наследственное имение и отдал все деньги в пользу голодающих. Но, как выражался св. Григорий, Промысел Божий призвал Василия не в Кесарийские только епископы, "и чрез один град, Кесарию, возжигает его для всей вселенной". Василий Великий явился действительно вселенским пастырем, возвращающим мир всей вселенной. Прежде всего, ему приходилось бороться за свою кафедру, казалось иногда, что он делал слишком большие уступки, но в этом сказывалась его жертвенная мудрость, ибо, считал он, всего хуже, когда кафедрами завладевают еретики. И до времени Василию приходилось молчать и умалчивать. Так воздерживался он открыто исповедовать Духа Святого Богом, ибо, как говорит Григорий Богослов, "еретики подыскивались, чтобы уловить ясное речение о Духе, что Он Бог". Защищаясь от Писания и силой умозаключений, продолжает Григорий, "Василий медлил до времени употребить собственное речение, прося у Самого Духа и у искренних поборников Духа не огорчаться его осмотрительностью, потому что, когда время поколебало благочестие, стоя за одно речение, можно неумеренностью все погубить. И поборникам Духа нет никакого вреда от малого изменения в речениях, когда под другими словами они узнают те же понятия, потому что спасение наше не столько в словах, сколько в делах". Налагая на себя по тесноте времени осторожность, св. Василий "предоставлял свободу" говорить Григорию, "которого, как почтенного известностью, никто не стал бы судить и изгонять из отечества".

В результате из всех православных епископов Востока одному только Василию удалось удержаться на кафедре во времена Валента. И, более того, ему удалось постепенно объединить разделенных епископов Востока. Однако это еще не было решением задачи. Ибо на них лежала тень прошлого, и сам Василий соглашался, что они могут показаться подозрительными по воспоминаниям о прошлом. Их предшественники боролись против Никейского символа и участвовали в изгнании Афанасия. Сами они находились в общении с омиями и многие из них получили хиротонию от Акакия. И, наконец, не все из них благословствовали право и точно, хотя бы по недоразумению.

Нужно было расчленить смутные богословские представления, рассеять подозрения, сочетать правду непреклонных никейцев и правду "восточного" консерватизма. Эту задачу св. Василий разрешил в своем богословском синтезе, на основах новой богословской терминологии, - и вскоре она стала общецерковной и Церковь объясняет Никейскую веру на языке каппадокийцев. Но этот богословский подвиг только предварял пастырскую борьбу. От св. Василия требовалось стать не только учителем, но и миротворцем. Св. Василию предстояло, с одной стороны, объединить "восточных" в едином и твердом исповедании и, с другой, добиться к ним снисходительности со стороны "старо-никейцев" и на Западе.

Трудность задачи определялась не только богословскими, но и каноническими причинами: большинство "восточных" в Антиохийском расколе держались Мелетия, тогда как на Западе и Афанасий поддерживали Павлина. Св. Василию многого удалось добиться. Прежде всего поддержал его Афанасий, прямо засвидетельствовавший православие Василия и его пастырскую мудрость. Каппадокия должна благодарить Бога, даровавшего ей такого епископа, какого желала бы всякая страна.

Гораздо труднее было восстановить общение с Западом. Всего более мешало разногласие в антиохийском вопросе. И вообще на Западе мало сострадали несчастию Востока. Однако, состоявшееся впоследствии воссоединение и взаимное воспризнание Запада и Востока всего более было подготовлено стараниями Василия Великого. В этой напряженной пастырской деятельности он ставил себе прямую и конкретную цель: собрать разъединенные силы и противопоставить еретическому натиску некую крепкую организацию, - не только твердость веры, но и твердость воли. Его бранили, обличали, осуждали при жизни. Но уже св. Афанасий ясно предвидел: Василий стал немощным для немощных и действительно приобрел немощных.

Сам он не дожил до своей победы, почил сравнительно задолго до Второго Вселенского Собора. Дату его смерти мы знаем точно: 1 января 379 года. Ему не было еще пятидесяти лет. Он сгорел в ужасном пожаре, который пылал на Востоке и который он самоотверженно тушил. Его подвиг был скоро оценен, уже ближайшие потомки назвали его Великим. Его злободневная пастырская деятельность скоро была позабыта, когда бури улеглись или, вернее, когда поднялись новые бури, в треволнении которых уже не вспоминали о прошедшем. Но навсегда сохранилась живая память о нем, как о великом учителе, - память о его богословском подвиге.

Василий Великий был великим организатором монашеской жизни, родоначальником малоазийского монашества и прежде всего настойчивым проповедником киновитского общежительного идеала, хотя практически он не отрицал и скитского монашества и сам организовывал скиты. Однако, чистый тип монашества он видел только в общежитии, - в этом отношении за ним последовал впоследствии св. Феодор Студит. В монашестве св. Василий видел общий Евангельский идеал, "образ жизни по Евангелию". Этот идеал определяется прежде всего требованием отречения, - не по брезгливости к миру, но по любви к Богу, которая не может успокоиться и насытиться в суете и смятении мира. От этого смятения и шума прежде всего и уходит, отрекается аскет. Однако, Евангельский идеал не разделяет любви к Богу от любви к ближним. И потому св. Василий находит неполным отшельнический идеал, вдохновляемый исканием личного, обособленного спасения и даже считает его противным закону любви, которая, по апостольскому выражению, "не ищет своего". Вместе с тем, духовные дары анахорета остаются бесплодными для братий. Наконец, в одиночестве легко родится самодовольство. Все это побуждает св. Василия призывать ревнителей подвига к общежитию. И снова он подчеркивает мотив любви: в общежитии дары, поданные от Духа одному, сообщаются и другим... Он напоминает пример первохристианского братства в Иерусалиме по книге Деяний. И восходит к идее Церкви, как "тела Христова", - из нее вытекает общежительный идеал. Монашество должно быть некоей малой Церковью, тоже "телом". Из этого идеала св. Василий выводит заповедь послушания и повиновения игумену "даже до смерти", ибо игумен или предстоятель являет Самого Христа и органическая цельность тела предполагает согласованность членов и подчиненность главе. В таком братском общении, среди собратий, должен подвижник проходить свой личный аскетический путь очищения и любви, свой жертвенный путь, свое "словесное служение" ("умную службу").

Очень высоко ставил св. Василий заповедь девства, как путь к "единому Жениху чистых душ". Хотя он не вменял в обязанность инокам дела благотворения в миру, но сам построил близ Кесарии странноприимный дом, - "здесь учится любомудрию болезнь, ублажается несчастие, испытывается сострадательность". Основная заповедь для аскетов - любовь. И от напряженной, закаленной в подвиге любви ожидал Василий Великий мира для мира. Может быть, с особенной силой он изображал общественный идеал именно в противоположность тому раздору и распаду, который видел кругом и в среде христианской и о котором не раз говорил с болью и с горечью: "Во всех охладела любовь, исчезло единодушие братий, и неизвестно стало имя единодушия". Восстановить единодушие, вновь завязать "узы мира" стремился и надеялся св. Василий чрез аскетический подвиг, чрез "общую жизнь" хотя бы избранного меньшинства.

Достаточно известно, какое исключительное влияние оказал Василий Великий на последующие судьбы монашества и на Востоке, и на Западе. Нужно вспомнить имена преп. Феодора Студита и св. Бенедикта. Это было связано с распространением его аскетических творений в большей мере, чем с прямым примером. Аскетические творения св. Василия давно уже слились как бы в единую "подвижническую книгу". Возможно, что с течением времени она подвергалась обработке. Во всяком случае не подлежит сомнению подлинность "Правил" св. Василия, о составлении которых сообщает уже Григорий Богослов. Они известны в двух редакциях: пространной и краткой. Первая составлена св. Василием в годы удаления в Понт и содержит 45 правил или кратких рассуждений. Вторая писана уже в Кесарии и состоит из 313 правил, воспроизводящих, может быть, те устные наставления, которые, по свидетельству Григория, св. Василий преподавал кесарийским монахам. Сюда же примыкает сборник "Нравственных правил", числом 80, обращенных не только к монахам, но и к христианам и к пастырям вообще. Некоторым предисловием к ним являются два слова: "О Суде Божием" и "О вере". Подлинность остальных, приписываемых св. Василию аскетических правил или наставлений, подлежит сомнению. Следует заметить, что краткую характеристику монашеского идеала св. Василий дает в одном из своих писем к Григорию Богослову.

Особо нужно сказать о литургической деятельности св. Василия. Еще Григорий Богослов усваивал ему "чиноположение молитв". Из послания св. Василия к Неокесарийским клирикам видно, что его обвиняли в богослужебных нововведениях - во введении всенощных псалмопений антифонного и ипофонного типа. В своей книге о Духе Святом, Василий Великий много говорит о Богослужебных преданиях и порядках, вся книга есть в сущности единый богословский довод от литургического предания. Следует отметить здесь и отдельные указания св. Василия, между прочим о совершении молитв, стоя прямо (т. е. без поклонов и коленопреклонения), во все воскресные дни и во всю Пятидесятницу в знак воскресной радости и напоминания о веке нестареющем (ср. 20 правило Первого Вселенского Собора). Очень важно следующее замечание Василия Великого: "Отцам нашим заблагорассудилось не в молчании принимать благодать вечернего света, но при явлении его сразу благодарить. Не можем сказать, кто виновник сих речений светильничного благодарения, по крайней мере народ возглашает древнюю песнь, и никто не признавал нечестивыми тех, кто возглашает: хвалим Отца и Сына и Святого Духа Божия..." Речь идет, конечно, о гимне "Свете тихий", этим подтверждается древность этого гимна, который по его богословской терминологии нужно относить к доникейской эпохе. Во всяком случае, св. Василий несомненно с большим вниманием относился к богослужебным порядкам.

Трудно сказать, насколько можно усваивать ему чин Литургии, известной под его именем, особенно в сохранившемся до нас виде. Но вряд ли можно сомневаться, что в основе этого чина лежит "чиноположение" св. Василия. Трулльский собор во всяком случае прямо ссылается на св. Василия, который "письменно предал нам таинственное священнодействие" (правило 32). Древнейшую запись чина св. Василия мы имеем в греческом евхологии VIII века из собрания епископа Порфирия (в Санкт-Петербургской Публичной Библиотеке).

При всей своей богословской и литературной одаренности св. Василий не был писателем по призванию и не был систематиком в богословии. Очень немногое написал он без внешних практических поводов и целей. Отчасти это связано, конечно, с тем, что ему пришлось жить в трудные и беспокойные годы и всю жизнь бороться, - и не только словом, но и делом, - делом прежде и больше всего.

Тем не менее, его литературное наследие довольно велико. Прежде всего нужно назвать его догматико-полемические труды. Во-первых, книги "против Евномия", опровержение недошедшей до нас "Апологии" Евномия, составленное в 363 или 364 году. В сохранившихся списках этого сочинения св. Василия считается пять книг, но две последние, несомненно, не принадлежат ему, и, к тому же, это только собрание заметок для спора, а не связное рассуждение. По-видимому, они принадлежат Дидиму. Во-вторых, сюда относится обширное догматическое послание к Амфилохию Иконийскому "О Духе Святом" (около 375 г.). Указанная бл. Августином книга Св. Василия "против манихеев" не сохранилась. Другие творения Василия Великого имеют гомилетический характер. Прежде всего - его беседы на Шестоднев (Быт. 1:1-26), сказанные, по-видимому, во дни поста. Св. Василий дает буквальное и реалистическое толкование библейского рассказа. Затем нужно назвать 13 бесед на отдельные псалмы, здесь, напротив, он пользуется аллегорическим методом. Сюда же примыкают двадцать одна беседа на различные темы, - среди них нужно назвать беседы: "на упивающихся", "на гневливых", "против ростовщиков". Вряд ли можно назвать беседой очень характерное рассуждение "о том, как извлекать пользу из языческих сочинений к юношам". Известный под именем Василия Великого Комментарий на книгу пророка Исаии I-XVI вряд ли ему принадлежит, хотя и относится к его эпохе. Кажется, св. Василий составил еще толкование на книгу Иова - оно потеряно. Об аскетических творениях св. Василия сказано выше. Особого внимания требуют письма Василия Великого. Их собиранием занимался уже Григорий Богослов. До нас сохранилось 365 писем, большей частью от годов епископства. Они дают исключительно ценный материал для истории эпохи. Некоторые письма представляют собой довольно обстоятельные богословские трактаты, - прежде всего знаменитое письмо к Григорию, брату, о троической терминологии.

Особо нужно отметить три послания к Амфилохию Иконийскому с изложением церковных правил, включенные давно в канонические сборники. Отсюда взято 85 правил, и к ним присоединено еще 7 правил из других писем Василия Великого и, в частности, из книги послания к Амфилохию "о Духе Святом", из глав 27 и 29 о значении Предания. В числе 68 правила св. Василия были внесены уже в собрание правил Константинопольского патриарха Иоанна Схоластика, до 565 года. В числе 92 мы находим их в так называемой "Синтагме к XIV титулов", памятнике VII века. Трулльский собор в 692 году скрепил эти 92 правила своим авторитетом и обратил их к обязательному руководству наряду с постановлениями соборов. Большинство правил касается покаянной дисциплины и представляет запись церковных обычаев и преданий, к которым кое-что св. Василий прибавил от себя, - "сродное с тем, чему научен" от старейших.

**II. Мир и человек**

Василий Великий начинает свое объяснение Моисеева Шестоднева с утверждения истины о сотворении мира. "Творение неба и земли не само собою произошло, как представляли себе некоторые, - говорит он, - но имело причину в Боге". Мир имеет начало. И хотя движущиеся на небе тела описывают круги, а "в круге наше чувство не находит начала", напрасно было бы заключать, что природа круговращаемых тел безначальна. И движение по кругу начинается с некоторой, нам только неизвестной, точки окружности. Начавшееся и окончится, и что окончится, то началось. Мир существует во времени и состоит из существ, подлежащих рождению и разрушению. И св. Василий полагает, что время и было создано Богом, как некая среда для вещественного мира, как преемство и смена, как всегда поспешающее и протекающее. В начале, и в начале временном, Бог творит мир.

Но начало времени не есть время, - "как начало пути не есть еще путь, - говорит св. Василий, - и как начало дома еще не дом, так начало времени еще не время, и даже не самомалейшая часть времени". Начало просто и непротяженно. И к началу времени можно прийти, отступая от настоящего назад. Если Бог сотворил небо и землю "в начале", это значит, что "действие творения мгновенно и не подлежит времени". Бог хотением Своим творит мир не во времени, и творит вдруг и мгновенно, "вкратце", как выразились "древние толкователи" (имеется в виду перевод Акилы). Но с миром начинается время. "Время есть продолжение, сопротяженное состоянию мира", - замечает Василий. Нужно прибавить, - раньше, до видимого и вещественного мира, по суждению св. Василия, Бог творит ангелов, следовательно не только вне времени, но и без времени, так что ангельское бытие, по его мысли, не предполагает и не требует времени. Это связано с его представлением о неизменности ангелов. "Еще ранее бытия мира, - говорит он, - было некоторое состояние, приличное премирным силам, превысшее времени, вечное, приснопродолжающееся. И в нем Творец и Зиждитель всяческих совершил создание - мысленный свет, приличный блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и все украшение умосозерцаемых тварей, превосходящих наше разумение, так что нельзя изобрести для них и именований". Ангелы были приведены в бытие Словом Божиим. И созданы не младенцами, чтобы, только впоследствии усовершившись чрез постепенное упражнение, удостоиться принять Духа. "Ибо ангелы не терпят изменения. Нет между ними ни отрока, ни юноши, ни старца, но в каком состоянии сотворены вначале, в том и остаются, и состав их сохраняется чистым и неизменным. И в первоначальный состав и, так сказать, раствор их сущности, была вложена святость". "Потому-то, - заключает св. Василий, - они неудобопреклонны ко греху, будучи немедленно, как бы некоторым составом, покрыты освящением, и по дару Святого Духа имея постоянство в добродетели". Уже до начала мира живут они в святости и в радости духовной.

Видимый мир Бог творит сразу. Но не сразу мир осуществляется в своей полноте и строе. От рассуждения о сущности неба и земли Василий Великий уклоняется, как от напрасных, и отвергает понятия "бескачественного подлежащего", как основы мира. Бескачественное есть ничто, и все качества входят в понятие бытия. А природа или сущность вещей вообще для нас непостижима. Впрочем, первозданный мир не был еще устроен, - "земля же бе невидима и неустроенна". Но не потому, что материя и форма разделимы реально, - Бог создал все, "не в половину каждое, но целое небо и целую землю - самую сущность, взятую вместе с формою". Но первозданная земля была еще не в раскрытом потенциальном состоянии, "земля по силе, вложенной в нее Создателем, хотя готова была породить все сие, однако же ожидала приличного времени, чтобы по Божию повелению произвести на свет свои порождения".

Таким образом, Шестоднев есть описание собственно устроения мира. Вне счета сроков и ступеней стоит только первый день творения, который св. Василий сомневается называть первым в ряду прочих. Он "произведен особо", и есть некий вечный круговращающийся день, так же находящийся "вне седмичного времени", как и день восьмой, - "начаток дней, сей современный свету, святой Господень день, прославленный Воскресением Господа". В нем Бог словом, или повелением Своим вложил в мир "благодать света..." - Творческое слово или повеление Божие становится "как бы неким естественным законом, и остается в земле и на последующие времена, сообщая ей силу рождать и приносить плоды". Василий сравнивает это с кубарем. Как кубарь по силе первого данного ему удара совершает свои последующие обращения, "так и последовательный порядок природы, получив начало с первым повелением, простирается на все последующее время, пока не достигнет общего окончания вселенной". И как шар, движущийся по наклонной плоскости, природа существ, подвигнутая единым повелением, равномерно проходит и рождающуюся, и разрушающуюся тварь.

Мир есть целое при всей разнородности своего состава, ибо связан от Бога "неким неразрывным союзом любви в единое общение и в одну гармонию". При этом непреложно сохраняются роды и виды бытия, путем уподобления происходящего тем, от кого кто происходит. В каждом роде или виде, растительном и животном, есть как бы своя семенная сила. И вообще "каждая сотворенная вещь в целом творении выполняет какой-нибудь свой особенный закон". - Устроение мира происходило как бы некими мгновенными вспышками. Так представляет себе св. Василий происхождение растительного мира. "Да произрастит земля былие... И земля, соблюдая законы Создателя, начав с ростка, в краткое мгновение времени прошла все виды возрастания и тотчас давала прозябения до совершенства. Ибо ничто тогда не останавливало произрастания. Ничего этого прежде не было на земле, и все в одно мгновение времени пришло в бытие с принадлежащим каждому свойством, самыми явными разностями отличенное от растений инородных и узнаваемое по свойственному для каждого признаку". Глас повеления краток, и даже не глас, но мановение или устремление воли. Но мысль, заключающаяся в повелении, сложна и многообразна. Нужно добавить, - производя животных, земля не нечто сокрытое и предсуществующее в ней изводит, но в повелении Божием получает силу произвести то, чего не имеет. Следовательно, животные возникают, по мысли Василия, чрез самозарождение.

О стройном разнообразии мира св. Василий говорит всегда с подлинным эстетическим подъемом: "Везде видна какая-то неизглаголанная мудрость". Художественная полнота и строй вселенной, великое зрелище космоса возводит ум к размышлению о Творце и Художнике всяческих. "Ибо если временное таково, каково же вечное! - восклицает он. - И если видимое так прекрасно, то каково невидимое". Весь мир для Василия свидетельствует о Боге. "Если рассмотришь и камень, - говорить он, - то и он служит некоторым указанием силы Создавшего. И то же найдешь, если рассмотришь муравья или комара, или пчелу, часто и в самых малых вещах видна мудрость Зиждителя". Нужно заметить, при истолковании Шестоднева св. Василий воспользовался, по-видимому, комментарием Посидония на Платонов "Тимей" (не сохранился); он переводил библейские образы на язык эллинистической космологии.

В строе вселенной есть ступени все к большему совершенству. И на вершине лестницы стоит человек. Но он сотворен иначе, чем низший мир, что сказывается и во внешней форме библейского рассказа, явно открывающего "догмат истины" о "содействующем" в творении - о Слове. И человек создан по образу Божию. Он бессмертен и создан для жизни духовной". Человек, - как выражается св. Василий, - среди живых существ (разумеется, земных) есть единственное богосозданное существо. В сотворенного человека Бог "вложил нечто от Своей собственной благодати, чтобы человек по подобному познавал подобное". Человек создан из земного состава и из души, обитающей в теле, как под некоторым покровом. По природе своей тело есть нечто текучее и превращающееся, - "непрестанно течет и рассеивается". - Мир сей сложен и потому смертен, и есть жилище для умирающих. Участвуя в естестве целого, люди многократно умирают, прежде даже, чем смерть разлучает душу с телом. В собственном смысле человек есть душа. Человек, - определяет св. Василий, - есть "ум, тесно сопряженный с приспособленной к нему и приличной плотью". Однако и тело, как "приличное виталище для души", устроено Богом с великой Премудростью. "Мы, - говорит св. Василий - это душа и ум, поколику мы сотворены по образу Создавшего. Наше - это тело и приобретаемые посредством его ощущения". И оно часто бывает тягостным узилищем для души. "Для поспешающего к горней жизни пребывание с телом тяжелее всякого наказания и всякой темницы". Василий Великий буквально повторяет Платона: "гнев, пожелания, робость, зависть приводят к замешательству душевную прозорливость. Как мутное око не воспринимает видимых предметов, так невозможно с возмущенным сердцем приступать к познанию истины. Поэтому должно удалиться от всех мирских дел и не вводить в душу посторонних помыслов". Еще более необходимо телесное воздержание и прежде всего строгий пост. Только чистый и мирный ум способен восходить к познанию или созерцанию истины. Нужно "произвести совершенное безмолвие в сокровенной храмине советов сердца", ибо всякая страсть "приводит в смятение и в замешательство душевную прозорливость". С возмущенным сердцем нельзя приступать к познанию истины. Ум есть высшее в душе и владычественное... "Ум есть нечто прекрасное, - говорит св. Василий, - и в нем мы имеем то, что делает нас созданными по образу Творца". В разделении способности души св. Василий следует Платону. Ниже разума стоят силы раздражительная и вожделевательная, θυμός и επιθυμία или το επιθυμητικόν. Раздражительная или волевая способность души должна подчиняться разуму. Если она выходит из этого подчинения, она обращается в бешенство и уродует душу, перерождаясь в страсть, в гнев. И "внутренняя буря смятенного духа" помрачает и ослепляет ум, делает невозможным "ведение". Но сама по себе "раздражительность есть душевный нерв, сообщающий душе тонус, силу к прекрасным делам". Раздражительность, если она не упреждает мысль, закаляет душу, - производит мужество, терпение и воздержание. "Если душа расслаблена сластолюбием, раздражительность, закалив ее, как железо закаливается погружением (в воду), из слабой и весьма изнеженной делает мужественной и суровой". Праведная раздражительность, т. е. управляемая разумом, проявляется в ревности. И с равным рвением подобает любить добродетель и ненавидеть грех. "Бывают случаи, когда похвально проявлять ненависть", - говорит св. Василий. И прежде всего против диавола, против человекоубийцы, отца лжи, делателя греха. "Но будь сострадателен к брату, который, если пребудет во грехе, то вместе с диаволом будет предан вечному огню..." Даже вожделевательная способность может быть обращена на пользу души, если она подчинена разуму и обращена на любовь к Богу и желание вечных благ. Каждая душевная способность, по мнению св. Василия, "становится для обладающего ею благом или злом по образу употребления". Все зависит, таким образом, от "согласия" и соразмерности, от гармонии или "симметрии" душевной жизни. И начало этой гармонии есть разум. Разумное согласие, т. е. целостность души, и есть добродетель. И она завершается пребыванием у Бога и общением с Ним в любви.

Грех состоит в удалении от Бога, т. е. от Жизни, - есть "лишение жизни", начало смерти. Первый грех есть предпочтение вещественного, чувственного духовному. Путь правый ведет от вещественного к духовному и тем самым - к Жизни. "Кто внимательно устремляет взор на сияние и изящество сей Красоты, - говорит св. Василий, - тот заимствует от Него нечто, как бы от красильного раствора, на собственное лицо наводя какие-то цветные лучи. Почему и Моисей, соделавшись причастником оной Красоты во время собеседования с Богом, имел прославленное лицо". Путь добродетели есть путь разума и созерцания, θεωρια.

Человеку открыт путь Богопознания. Во-первых, он может и должен умозаключать от величественной картины мира, от мирового строя и лада, в целом и в каждой части, - заключать к разумной причине, к Художнику и Виновнику всего. Это путь космологического умозаключения, указанный еще Аристотелем. Не познавать Бога в мире чрез созерцание его красот и лада, его чудес и порядка, - по сравнению св. Василия, - это значить ничего не видеть в полдень. И, во-вторых, каждый может узнать о Боге чрез самопознание. "Внемли себе" - повторяет св. Василий библейский стих (Втор. 15:9). "Точное соблюдение самого себя даст тебе достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо если "внемлешь себе", ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом некоем мире, усмотришь великую Премудрость своего Создателя. Из бесплотности находящейся в тебе души уразумевай, что и Бог бесплотен. Знай, что Он не ограничен местом, как и твой ум не имеет предварительного пребывания в каком-нибудь месте, но только по причине соединения с телом находит себе известное место. Веруй, что Бог невидим, познав собственную свою душу, потому что и она непостижима телесными очами. Она не имеет ни цвета, ни вида, не объемлется каким-либо телесным очертанием, но узнается только по действиям. Поэтому и в рассуждении Бога не домогайся наблюдения с помощью очей, но, предоставив веру уму, имей о Боге умственное понятие". - Конечно, естественное Богопознание неполно и недостаточно, только подготовляет к восприятию прямого Божественного Откровения, которое дано и запечатлено в Священных книгах. Они являются для нас сокровищницей Боговедения. В них, - по выражению св. Василия, - "нет ничего напрасно сказанного, даже до единого слова". Однако и чрез Откровение мы не достигаем совершенного Богопознания. Оно вообще для нас недоступно. Мы с очевидностью познаем, что Бог есть; и можем узнать и понять, как Бог есть. Но что Бог есть, какова "сущность" Божия, этого не знает и не может знать ни человек и никто из разумных и горних сил. "Я знаю, что Бог есть, - говорит св. Василий, - но что такое есть сущность Его, сие поставляю выше разумения". Прежде всего потому, что вместимость тварного ума всегда ограничена, а бытие Божие бесконечно и беспредельно. Поэтому Богопознание всегда остается бесконечной задачей, есть путь и восхождение. Этим нисколько не опорочивается объективность религиозного познания. Неполнота не означает неверности. "Если глаза определены на познание видимого, - замечает св. Василий, - из этого не следует, что все видимое подведено под зрение. Небесный свод не в одно мгновение обозревается, - но видимое объемлем взором, а многое остается нам неизвестным. Однако, по причине сего неизвестного не скажем, что небо невидимо. Напротив, оно видимо по причине того ограниченного познания, которое мы о нем имеем. Тоже должно сказать о Боге". И затем в познании, поскольку оно выразимо во множественных понятиях, мы никогда не проникаем дальше и глубже свойств и качеств вещей, - в этих качествах выражается и тем самым воспринимается природа вещи, но никогда она не исчерпывается в них вполне и точно. Иначе сказать, сущность вещей, даже тварных, для нас вообще недоступна и непостижима, даже сущность муравья.

Эту мысль Василия Великого подробно развивает Григорий Нисский. Вопрос о пределах Богопознания, о познавательном смысле и характере религиозных понятий получил особую остроту в споре с Евномием. Этот спор имел не только богословский, но прежде всего философский смысл. И в нем прежде всего со всей остротой была обнажена проблематика религиозной антропологии и теории познания. Свою аномейскую доктрину Евномий обосновывал гносеологически. И св. Василий отвечал Евномию прежде всего теорией религиозного познания, учением о творческом характере познавательной деятельности человека. Эта теория познания не была развита им в систему, он наметил только основные предпосылки. Св. Василия договорил впоследствии его младший брат св. Григорий Нисский.

Евномий исходил из учения об объективности понятий. Он различал два рода имен и тем самым два рода понятий. Во-первых, имена, "наименованные людьми", измышленные или промышленные людьми, имена "по примышлению" κατ`επινοιαν. Это своего рода логические фикции, умственные построения, только обозначающие вещи, условно указывающие на них, некие знаки и клички вещей, их "собственные имена", не разложимые на признаки и ничего не свидетельствующие о строении или природе предметов. Иначе сказать, некие пустые имена, только слова, только знаки. "Из так называемых примышлений, - полагал Евномий, - иное существует только на словах, не имея никакого значения, а иное существует только в мысли". Во всяком случае, из этих "примышлений" нельзя составить никакого бесспорного и объективного знания. Стало быть, если бы все наши "имена" или понятия были бы только нашими, только конструктивными именами, предметное познание оказалось бы невозможным. И вот, во-вторых, Евномий утверждает существование других, собственно предметных, потому сверхчеловеческих имен. Он исходит при этом из платонических предпосылок, переработанных на основах стоической теории "семяных слов". Существуют имена самих вещей, означающие самую их "сущность" и потому непреложно связанные с вещами. Эти имена есть раскрытие "сущности" каждой вещи, "энергии сущности". "В них открывается Премудрость Божия, соответственно и приращенно приспособившая названия к каждому сотворенному предмету", - полагал Евномий. Это - "софийные" имена, и они разложимы в понятия, на признаки. Эти имена доступны или сообщены человеку Богом, вложившем в разум некие "семена имен". Развивая эти семена в чистом логическом анализе, мы в таких именах созерцаем самые сущности. Таким образом мы приобретаем знание бесспорное, неизменное и адекватное. Отсюда у Евномия пафос диалектики и строгого определения понятий. В логических и диалектических связях адекватно отображаются и улавливаются предметные онтологические связи. - Из этих гносеологических предпосылок Евномий делает богословские выводы. Он утверждает возможность адекватного и исчерпывающего Богопознания, познания Божественной сущности, и именно чрез анализ адекватного имени Божия, имени: αγεννητος, нерожденный. Историк Сократ передает слова Евномия: "О сущности Своей Бог знает нисколько не больше нашего, нельзя сказать, что она ведома Ему более, а нам менее, что знаем о ней мы, то же знает и Он, то же без всякого различия найдешь и в нас". Ибо едина непреложна и неизменна природа разума... Поэтому, по резкому выражению Григория Нисского и Феодорита, Богословие для Евномия превращалось в "искусство слова", в логический и филологический анализ высказанных понятий.

В своей критике евномианства Василий Великий прежде всего отрицает деление имен на онтологические и пустые. Он отвергает Евномиеву критику "примышлений". Неверно, будто "примышление ничего не означает и есть только звук, понапрасну срывающийся с языка - это был бы бред или пустословие, а не примышление. Во всяком случае примышление есть некая мысленная реальность. Ведь даже ложные представления устойчивы в сонных мечтаниях или в суетных движениях ума. Под "примышлением" разуметь надо прежде всего мыслительную активность постигающего разума. Примышление есть размышление. Это - мысленное проникновение или анализ. "Когда при подробном исследовании то, что при первом движении ума представлялось простым и единичным, оказывается разнообразным, тогда об этом множественном, удоборазделяемом мыслию обычно говорится, что оно удоборазличимо одним "примышлением". Например, - с первого взгляда тело представляется простым, но приходит на помощь разум и показывает, что оно многообразно, примышлением своим разлагая на входящие в состав его цвет, очертание, упорство, величину и прочее. Так, у каждого есть простое представление о хлебном зерне, по которому мы узнаем видимое нами. Но при тщательном исследовании сего зерна входит в рассмотрение многое, и даются зерну различные именования, обозначающие представляемое. Ибо одно и то же зерно называем мы то плодом, то семенем, то еще пищей, и каждое из сих сказуемых умопредставляется по примышлению, и представления эти укореняются в душе помыслившего. Одним словом, обо всем, что представляется чувствам и в объекте (в подлежащем) кажется чем-то простым, но по умозрению принимает разные понятия, говорится, что оно умопредставляется по примышлению". Св. Василий противопоставляет таким образом первичное и нерасчлененное восприятие предмета, обнаруживающее его для мысли и свидетельствующее его наличность и реальность, и - вторичный умственный анализ, который и закрепляется в понятия и слова, они строятся, "изобретаются" мыслию, но это не ослабляет их объективности. И для св. Василия основное в познании есть именно эта постигающая активность ума, проникающего в данные созерцания... В частности, ум определяет предметы в их соотношениях и строит тогда новые понятия - отрицательные или положительные. В таких суждениях о предмете и о предметах и выражается их опознание мыслию. Есть действительно различие имен - одни имена, имена отрешенные, обозначают отдельные предметы (человек, конь, вол), другие имена раскрывают взаимоотношения, "показывают соприкосновение одного имени с другим", - сын или раб, или друг. При этом и самостоятельные имена в действительности "служат не к обозначению сущности, а к определению свойств, характеризующих каждого". Именами мы различаем вещи, - "напечатлеваем в себе понятие об особенных отличительных свойствах, в них усматриваемых". Иначе сказать, имена и отличаемые в них понятия суть средства анализа, в анализе и заключается смысл познания. Но анализ всегда предполагает созерцание, вживание или погружение в предмет, и вместе с тем никогда созерцания не исчерпывает. Всегда остается некий "иррациональный" остаток, неразлагаемый и неразложимый на признаки, - это и означает непостижимость вещей в их последней "сущности".

Отсюда Василий Великий переходит к проблематике Богопознания. Опять-таки, всякое богословское понятие предполагает созерцание или восприятие, чрез что открывается определяемая реальность. И понятия расчленяют, различают эти данные опыта, никогда его не исчерпывая и никогда его точно не выражая, потому и не могут они никогда заменить его. Опыт нельзя свести на понятия, а понятия возможны и значимы только чрез опыт и в нем. Мысль только опознает созерцаемое, отдает себе отчет в своих восприятиях... Это в особенности так в богословии, где всякое размышление предполагает так или иначе Откровение. "Нет ни одного имени, которое обнимало бы все естество Божие и было бы достаточно для того, чтобы выразить его вполне", - замечает св. Василий. "Многие и различные имена, взятые в собственном значении каждое, составляют некое понятие, - конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное". Впрочем, все эти имена суть всегда только относительные определения, что не делает их условными и нестойкими. Одни из них говорят или свидетельствуют о Боге чрез отрицание "того, чего в Боге нет", чрез "отмену или запрет понятий, чуждых Богу". Другие показывают, что есть, что подобает умопредставлять о Нем. Но и те, и другие прежде всего выражают отношение нашей мысли к Богу, устанавливают мерило наших суждений о Нем, руководят нашей мыслью в ее углублении в откровения и созерцания. Эти имена прежде всего для нас и потому "после вещей". Во всяком случае, имена говорят не об отрешенном предмете, но о предмете познания, т. е. о познаваемом для познающего. В частности, все имена говорят о Боге в Откровении, о Боге, как Он открывается в мире. В именах Божиих мы познаем Бога в Его действиях, в Его "энергиях". "Мы утверждаем, - говорит св. Василий, - что познаем Бога нашего по действиям (из Его "энергий"), но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Действия ("энергии") Его к нам нисходят, но сущность Его остается неприступною..." Конечно, нужно сделать оговорку о Троических именах, обозначающих внутрибожественные отношения, говорящих о Боге в Себе. Но и они говорят о Боге применительно к нашим умопостроениям и понятиям, говорят как бы аналогически, - и не раскрывают до конца тайны внутрибожественной жизни. Ведь Божественное Отчество и Сыновство несоизмеримы с человеческими отношениями, в уяснении этих понятий мы должны ограничивать аналогию Богоприличной мерой, - так что и здесь остается некая приблизительность и применительность.

Св. Василия было бы не верно обвинять в релятивизме. Он утверждает познавательный объективизм нашей мысли. Но, при этом, он всегда подчеркивает активность мысли. Ибо для него самый процесс познавания имеет религиозную ценность, как осуществление Богообщения в плане мысли, в области ума. Много имен сказует человек о Боге и в них выражается его приобщение к Откровению, многовидному и многоразличному, - "действования многоразличны, но сущность проста..." В учении о Богопознании всего ярче сказывается основная идея антропологии св. Василия, - представление о человеке, как существе динамическом, становящемся, всегда находящемся в пути. Это общая мысль всех трех каппадокийцев, - и у обоих Григориев она выражена еще резче и настойчивее, чем у св. Василия.

**III. Троическое богословие**

Богословский подвиг св. Василия состоял прежде всего в точном и строгом определении троических понятий. В Никейском Богословии оставалась известная недосказанность: учение о единстве Божием было выражено с большей силой и закреплено словом "единосущный", нежели учение о троичности, - и это давало повод к несправедливым, но психологически понятным подозрениям в "савеллианстве". При отождествлении понятий "сущности" и "ипостаси" не хватало слов, чтобы закрепить неопределенные "три" каким-нибудь достаточно твердым и выразительным существительным, - понятие "лица" в это время не достигло еще такой твердости, скорее было именно не твердым, и к тому же было опорочено савеллианским словоупотреблением. Выйти из словесной неопределенности можно было чрез различие и противопоставление понятий "сущности" и "ипостаси", - но это различие требовалось логически обосновать, чтобы оно стало различением именно понятий, а не только условных слов. Понятием "ипостаси" для различения Трех в Святой Троице пользовались уже и в прошлом, прежде всего Ориген и вслед за ним св. Дионисий Александрийский. Но при этом "ипостась" для них означает почти "сущность" и оказывалась определением слишком сильным и резким, как бы рассекающим единство, и не только единство существа, но и единство чести и славы. Как верно замечал Болотов, "под светлою формою учения о трех ипостасях просвечивал темный фон учения о трех природах, о трех существах". И потому, когда в посленикейскую эпоху участники Анкирского собора заговорили о трех ипостасях, над ними сразу навис упрек в "тритеизме...".

На Александрийском соборе 362 года под председательством св. Афанасия была признана равнозначность обоих способов выражения, при соответственном употреблении терминов. Но этим вопрос решен не был. Предстояло термины точно установить и обосновать их в связной системе понятий. И недостаточно было взять философские термины в их обычном употреблении, запас античных слов оказывался недостаточным для богословского исповедания. Нужно было перековать античные слова, переплавить античные понятия. Эту задачу взяли на себя каппадокийцы и прежде всего св. Василий.

Можно различить четыре ряда мотивов, претворенных Василием Великим в его богословско-метафизическом синтезе. Во-первых, оригеновские мотивы, усвоенные чрез Григория Чудотворца, и знаменитый символ Григория постоянно просвечивает в рассуждениях Василия, прежде всего его основная антитеза: тварное и нетварное, рабское и владычественное... На "изречения блаженнейшего Григория, сохранявшиеся по преемству памяти", св. Василий ссылался во свидетельство своей веры, стремился быть верным его преданию. Во-вторых, св. Василий открыто исходил из "омиусианских" определений и предпосылок, хотя и отбрасывал самое слово: ομοιος и принимал никейское ομοουσιος. Он берет у омиусиан не только самый термин: υποστασις, но и различие ипостасей по "отличительным свойствам", κατ ιδιοτητα. При этом слово ιδιος из соединяющего термина, каким оно было у св. Афанасия ("собственный Сын", "собственный Отцу"), превращается в обособляющий, приравнивается к слову: особенный (ср. ιδιωμα). В-третьих, св. Василий усваивает ряд неоплатонических мотивов, в особенности в учении о Духе Святом. Но, прежде всего, у Плотина он мог найти внешнее подкрепление к тому, чтобы говорить о "трех ипостасях". - Плотин пользовался этим термином в своей диалектике Единого, говорил о "трех начальственных ипостасях", и Единое, Ум и Душа Мира замыкались для Плотина в "начальственную Троицу", αρχικη τριας. И Плотин даже говорил о "единосущии" ипостасей (ομοουσιον ειναι), поскольку они непрерывно переходят одна в другую и отображаются одна в другой, - и притом его "Троица" определенно отлична от эмпирического мира по своим характерным признакам. Однако, у Плотина еще резче выражены мотивы иерархического, убывающего субординатизма, что приближает его в Оригену... И, в-четвертых, основную схему своего троического Богословия св. Василий берет из аристотелевской метафизики. К этому предрасполагал и общий обычай восточных богословов исходить в раскрытии истины Триединства Божия - от троичности, т. е. как бы от "частного" или "индивидуального", от "конкретного". Ибо и в Писании открыто сказано о Трех: Отец, Сын, Дух. И для Богословия поставлена задача: показать и опознать существенное Единство Трех, - "единосущие", - и в смысле нумерического единства, и в смысле онтологического равенства, т. е. в смысле "подобия во всем". Этому соответствует и схема всех крещальных символов, и самого Никейского символа: Во единого Бога Отца... И во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия... И в Духа Святого...

Восточному богословию свойственно приходить к единству, а не исходить из единства. В этом, кстати сказать, существенное различие от неоплатонической спекуляции, к которой так близко западное богословие, в особенности бл. Августин... Св. Василий говорит прежде всего о Трех. И то, что он называет "ипостасью", есть в существе дела "сущность" или "первая сущность", πρωτη ουσια Аристотеля. Тем самым термин "сущность" (ουσια) освобождается для однозначного определения того, что Аристотель называл "второю сущностью", т. е. для общего или родового бытия, для качественной характеристики сущего, "что есть" в отличие от конкретного образа существования, "как есть" (μορφαι у св. Василия). Таким образом, понятие "сущности" сближается с понятием "природы", φυσις. Однако, для Василия Великого в богословии понятие "сущности" означает не только вторичное или производное обобщение, не только выделяемый и выделимый качественно общий момент, но прежде всего нумерическое и нерасторжимое единство Божественного бытия и Жизни, - "сущность" есть "существо..."

Св. Василий совсем не был последовательным аристотеликом, он только применял отдельные аристотелические мотивы, а строгий аристотелизм отвергал как ложную систему, приводящую к еретическим выводам. Евномия он обвинял в увлечении "аристотелевыми и хризипповыми умозаключениями", - и для Григория Нисского Евномий был нечестивым "поборником аристотелевых догматов". У Аристотеля св. Василий нашел логические средства для такого разграничения богословских понятий, которое позволяет сразу выразить и онтологическую реальность Трех (не только именуются, но и существуют...), и совершенное тожество Их свойств... Нужно прибавить, что у Аристотеля св. Василий мог найти и подтверждение своим мыслям о непознаваемости "сущности", - бытие описуемо для Аристотеля только со стороны своих свойств или конкретных форм, а основы бытия сами по себе не познаваемы. Однако, эта "непознаваемость" для Аристотеля определяется неоформленностью, бесформенностью или бескачественностью субстрата, для св. Василия, напротив, сверхкачественной полнотой и неисчерпаемостью "сущностей". Это связано с двойственным смыслом понятия δυναμις - и нераскрытая возможность, и сила или мощь... Не следует преувеличивать значения или влиятельности всех отмеченных мотивов. В своем богословии Василий Великий вдохновлялся не самодовлеющим спекулятивно-метафизическим интересом, - он исходил из живого опыта или созерцания и из церковного предания, а в философии искал только логических схем и средств для бесспорного и ясного исповедания или закрепления истин веры, - прежде всего, для отражения или предотвращения двусмысленных или неточных перетолкований. Отсюда эклектический характер его философских представлений. Разнородный сырой материал он стремится претворить в богословский, а не в метафизический синтез. И эта задача ему удается. В выдвинутой им формуле: "единая сущность" и "три ипостаси" Церковь признала точное определение содержимой ею Троической веры.

Каппадокийская схема: три единосущных ипостаси не было безусловно новой. Но в ней прежние понятия и мотивы освобождались от расплывчатой двусмысленности - в этом новизна каппадокийского богословия. Новым было прежде всего ясное различение понятий: "сущность" и "ипостась". Св. Василий противополагает их как "общее" и "особенное" или частное... "Если мне должно высказать кратко свое мнение, - писал он, - то скажу - сущность относится к ипостаси, как общее к частному". С особенной подробностью раскрывает свою мысль св. Василий в знаменитом письме к Григорию брату (письмо 38, alias 43). Это один из основных догматико-богословских памятников, своего рода догматическое вероопределение. Св. Василий исходит из различения имен или определений. "Одни именования, употребляемые о предметах многих и численно различных, имеют некое общее значение. Таково, например, имя: человек. Ибо произнесший слово сие означил этим именованием общую природу, но не определил сим речением какого-нибудь одного человека, собственно означаемого сим именованием. Потому что Петр не больше есть человек, как и Андрей, и Иоанн, и Иаков. Поэтому общность означаемого, подобно простирающаяся на всех подводимых под то же именование, имеет нужду в подразделении, чрез которое познаем не человека вообще, но Петра или Иоанна. Другие же именования имеют значение частное, под которым разумеется не общность природы в означаемом, но очертание какого-либо предмета по отличительному его свойству, не имеющее ни малой общности с однородным ему предметом. Таково, например, имя Павел или Тимофей. Ибо таковые речения нимало не относятся к общему естеству, но изображают именами понятия о некоторых определенных предметах, отделив их от собирательного значения. Посему утверждаем так: именуемое собственно выражается речением: ипостась. Ибо выговоривший слово: человек, неопределенностью значения передал слуху какую-то обширную мысль, так что, хотя из сего наименования видно естество, но не означается им действительный и собственно именуемый предмет. А выговоривший слово: Павел, в означенном этим именованием предмете указал надлежащее естество. Итак, ипостась есть не понятие сущности неопределенной, по общности означаемого ни на чем не останавливающееся, но такое понятие, которое видимыми и отличительными свойствами изображает и очертывает в каком-нибудь предмете общее и неопределенное..." Иначе сказать, имя "сущности" очерчивает некоторый круг характерных определений, "общее" или род (круг "однородных"). И в нем имена "ипостасные" выделяют "особенное", определяя нечто отдельное ("некий человек"), "особенными чертами", т. е., увеличивая число признаков, суживают объем, но важно, что при этом они еще сосредотачивают внимание на действительно существующем... "Ипостась есть отличительный знак отдельного существования".

Эти общие грамматико-логические соображения Василий Великий "переносит в Божественные догматы" и рассуждает так: во-первых, "все, что ни представляет когда-либо мысль о существе Отца", должно утверждать и о Сыне, и о Духе, - совершенно тождественно и неизменно. Этим определяется единство сущности, "единосущие", - единство Божества или Божественности, - "самое бытие Божие". Описуется оно "не в одной отдельной какой мысли", - но во многих именованиях, ибо "существо сие выше всякой мысли", - но все эти именования равно и тождественно относятся к Трем. Во-вторых, Троица не только именуется так, но есть, Троические имена "ипостасны", т. е. реальны, действительны. Нужно вспомнить, что еще Аристотель противопоставлял "ипостасные" различия чисто словесным различениям. "Поэтому, - говорит св. Василий в другом месте, - исповедуем в Божестве одну сущность, и понятия о бытии не определяем различно. А ипостась исповедуем в особенности, чтобы мысль об Отце и Сыне, и Святом Духе была у нас неслитною и ясною. Ибо если не представляем отличительных признаков каждого, именно Отечества, Сыновства и Святыни, - исповедуем же Бога под общим понятием сущности, - то невозможно изложить здраво учения веры" (К Амфилохию, письмо 236)...

Мысль св. Василия можно так передать. О едином Боге Писание открывает нам имена Отца, Сына и Духа. Эти имена нужно различать не по каким-либо общим или отвлеченным признакам, не по степеням Божественности, славы, чести, познаваемости или тому подобное (как то было у ариан и у субординатистов вообще, в частности и у Оригена), но по вполне несоизмеримым и "неслитным" (несливаемым) онтологическим характеристикам, предполагающим всю полноту "существенных" определений, но обогащающим ее новыми онтологическими моментами. Отсюда необходимость говорить: Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святый... Повторяя общие определения Божества, мы различаем Его особыми именами и их как-то счисляем - соединяем союзом и, - "научая тем, что каждому имени присвояется свое означаемое, потому что имена суть знаки именуемых предметов..." "Когда в Троице нужно по отличительным признакам составить себе неслитное представление, - говорит св. Василий, - тогда к определению отличительного возьмем не представляемое вообще, как, например, "несозданность" или "недосязаемость" никаким понятиям, или тому подобное, но будем искать того одного, чем понятие Каждого ясно и несмесно отделится от представляемого вместе", - это особые и отличительные (опознавательные) признаки... И "пока мысль не достигает до неслитного представления о личных свойствах Каждого, дотоле невозможно ей совершить славословия Отцу и Сыну и Святому Духу", - заключает св. Василий. Нужно подчеркнуть, св. Василий требует исповедание трех ипостасей, делает ударение на понятии ипостась и не довольствуется признанием "трех лиц". Ибо понятие "лица" лишено той определенности, которая вносится в понятие "ипостаси" самой этимологией слова, - υποστασις от υφιστημι (= υπο + ιστημι; ср. υπαρξις, υποκειμενον), причем суффикс 'σις' придает коренному смыслу оттенок статический, но не динамический (не процессуальный). Кто уклоняется от выражения "три ипостаси", - замечает св. Василий, - "тот принужден исповедовать только различие лиц... и не избегает савеллиева зла, ибо Савеллий, всячески сливая понятия, усиливался разделять лица, говоря, что та же ипостась преобразуется по встречающейся каждый раз нужде". Понятием ипостаси св. Василий стремится исключить всякий оттенок такого текучего преобразования, стремится подчеркнуть, что Три имеют Каждое "собственное бытие".

При всей логической стройности учение св. Василия не свободно от неясностей. И не без повода современники упрекали и подозревали его в некоем рассечении Троицы, даже в тритеизме. Такое впечатление Троическое богословие св. Василия действительно может произвести, если ограничить его этой схемой: общего-частного, и, при том рассматривать ее как нечто окончательное и самодовлеющее. В действительности, св. Василий вовсе не утверждал, что противопоставление общего и частного исчерпывает тайну Божественной Троичности и Божественного Единства. Оно обосновывает ясное и твердое богословское словоупотребление, в известном смысле закаляет и укрепляет мысль. Но все же и для св. Василия это только некая формально-логическая схема. То правда, что приводимые св. Василием пояснительные примеры наклоняют мысль не к различению только, но как будто и к рассечению, и спрашивается, можно ли в самом деле и со всею строгостью сравнивать три божественные ипостаси и трех человек, - Павел, Силуан, Тимофей... Ведь вся острота богословского вопроса состоит не в простом счислении ипостасей, не в тричисленности ипостасей, но в триединстве (а не только троичности) Бога. Нужно раскрыть и обосновать не только ипостасность, онтологическую устойчивость троических различий, но прежде всего показать, что это есть образы единого Божественного бытия и жизни. И понятие "ипостаси" должно быть отграничено не только от понятия "модуса" или "лица" в савеллианском смысле, но и от понятия "индивида" (неделимого)... Единый Бог познается и пребывает в Триединстве ипостасей, а не модусов (против Савеллия), но и не индивидов. Иначе сказать, "ипостась" не есть то же, что индивидуальность. Св. Василий это, конечно, понимал. С другой стороны, нельзя ограничиваться и общей ссылкой на "отличительные признаки". Ибо само собою ясно, что не всякий отличительный признак уже в силу своей особенной определенности тем самым и "ипостасен". Конечно, "ипостаси" различаются по отличительным признакам, но выделить среди отличительных, т. е. отличающих, признаков "ипостасные" в собственном смысле логически не легко, - нет ясных логических граней между "случайными" (κατα συμβεβηκος) и "ипостасными" признаками. И хотя нельзя предполагать ничего "случайного" в Божественном бытии, это не снимает вопроса, ведь речь идет о различениях среди признаков, мыслимых человеком, а в их числе многие определяют Бога в Его отношениях к твари и к спасению, т. е. в некотором смысле "случайно" по отношению к самому внутрибожественному бытию. Именно эти "признаки" и сбивали обычно мысль в сторону субординатизма, когда от домостроительных различий в проявлении или действии ипостасей делался вывод к их онтологическому неравенству. В действительности ипостасные различия устанавливаются вовсе не логически, но из опыта или из Откровения. Логическая схема только накладывается, оформляет данные Откровения. "Достаточно для нас исповедовать те Имена, которые мы прияли из св. Писания, и избегать в сем нововведений, - писал однажды св. Василий, - ибо спасение наше не в изобретении именований, но в здравом исповедании Божества, в Которое мы уверовали". Таким образом задача Богословия приводится к объяснению Троических имен, открытых и названных в Слове Божием. Логическая схема получает смысл вспомогательного средства.

Для понимания Троического богословия св. Василия очень существенны его оговорки о значении понятия числа в рассуждениях о Боге. Он резко подчеркивает, что здесь нет места для счисления в собственном смысле слова, так как в Божественном бытии нет дискретной множественности, которую только и можно сосчитывать. Иначе сказать, в Богословии число из количественной категории преображается в качественную, истина Триединства не есть арифметическая истина, и тайна Триединства не есть тайна о числах: три и один. "Укоряющим нас за троебожие, - писал св. Василий, - да будет сказано, что исповедуем мы Бога единого не числом, но естеством. Ибо все, именуемое по числу единым, в действительности не едино и по естеству не просто; о Боге же всеми исповедуется, что Он прост и несложен. Следовательно, Бог един не числом, ибо число есть принадлежность количества, а количество сопряжено с телесным веществом, поэтому число есть принадлежность телесного естества. Всякое число означает нечто такое, что получило в удел природу вещественную и ограниченную, а единичность и единство есть признак сущности простой и беспредельной..." Поэтому, - заключает Василий, - "мы совершенно исключаем из понятий о Божестве всякое вещественное и ограниченное число..." Ибо в Боге нет ни той раздельности, ни той конечности, которые только и делают возможными числовые грани и различия, которые делают возможными сравнение и различение равного, большего, меньшего... В размышлениях о Боге мы должны преодолеть вещественную стихию числа, преодолеть рассекающую недостаточность рассудочной мысли, перейти к созерцанию непрерывного и сплошного, к созерцанию всеполноты. И тогда различаемое уже не распадается. С тем вместе теряет свою резкость и логическое противоположение общего и частного, обозначающего только один выделенный и отвлеченный момент целостного созерцания. Эта непрерывная сплошность бытия и образует единство Божие... Бог един по естеству, "единство представляется в самом основании сущности", и только Богу свойственно такое единство, целостность, сосредоточенность бытия и жизни, - иными словами: совершенная "простота". Отсюда необходимость счислять Божественные ипостаси благочестиво, "не чрез сложение, от одного делая наращение до множества и говоря: одно, два, три, или: первое, второе, третье". И Господь, научая нас об Отце, Сыне и Духе, "не счетом переименовал их, ибо не сказал: (крестите) в первое, второе и третье, или в одно, два и три, но в святых Именах даровал нам познание веры". Иначе сказать, абстрактная форма числа (три) не покрывает конкретной истины Триединства, заключенной в неповторимых Именах. Тварное единство слагается из многого, - здесь единство есть производное и сумма. Вместе с тем, тварное единство, как непростое, делимо, т. е. разложимо на многое или во многое, здесь "единство" и "множество" онтологически разделены и как-то независимы. Это связано с логической отвлеченностью "ограниченного числа", как формальной схемы. В Богословии речь идет не о формальном соотношении числовых моментов, но о таком Едином, Которое самое единство Своей полной и целостной жизни осуществляет, как неизменная и нераздельная Троица, и о такой Троичности, Которая есть всесовершенное единство сущности и существа. Речь идет не о схеме или формуле Триединства, но о конкретном Триединстве, открытом нам в учении об Отце, Сыне и Святом Духе. По этому "счислению" (все равно какому - "подчислению" и "сочислению"), св. Василий и противопоставляет Имена. И раскрытие этих имен, т. е. означаемых или онтологических отношений или состояний, приводит нас к ведению совершенного Единства.

"Многое отделяет христианства от языческого заблуждения и от иудейского неведения, - писал Василий, - но в благовестии нашего спасения нет догмата важнее веры в Отца и Сына". И эта вера запечатлевается в нас крещальной благодатью. В ней открывается высшее ведение о Боге, несоизмеримое с естественным богопознанием, приводящем не более чем к познанию Творца. В христианстве Бог открывается не только как Создатель, но и как Отец, не только как Зиждитель твари, но и как Отец единородного Сына. В имени Отец открывается Божественное рождение, Божественное Сыновство, и открывается Дух, от Отца исходящий. То есть открывается таинство Троицы. При том - не формальное Триединство, но Троичность определенная: Отец, Сын, Дух... И "отличительные признаки" ипостасей, распознаваемые в непрерывности Божественной жизни, св. Василий всегда обозначает Богооткровенными именами: Отчество, Сыновство, Святыня. В этом он отличается от обоих Григориев - от Григория Богослова, который определяет ипостасные свойства более формально: Нерожденность, Рождение и Исхождение, и особенно от Григория-брата: Нерожденность, Единородность, Бытие через Сына. И в этих троических Именах открывается тайна Божественного единства. "Единство мыслится в самой идее сущности", - говорит св. Василий. "И хотя есть различие в числе и свойствах каждого, но уже в самой идее Божества созерцается единство". Ибо прежде всего в Боге созерцается единое "начало", единый "источник", "единая причина Божества". Отец есть начало и причина рождаемого Сына и исходящего Духа. И это есть некое средоточие Божества, Божественной жизни. Внутрибожественную причинность нужно мыслить вечною, ибо все в Божестве неизменяемо и непреложно. И противопоставление "причины" и "причиняемого", различение "первого" и "второго" имеют здесь только логический смысл, означают порядок нашего умопредставления. Ибо между Божественными ипостасями "нет ничего вставного, нет ничего самостоятельного и отличного от Божия естества, чтобы естество сие могло быть отделено Само от Себя и вставкою постороннего, нет пустого и ненаполненного пространства, которое производило бы перерывы в единении Божией сущности с Собою Самой, разделяя непрерывное пустыми промежутками". Напротив, есть между Божественными ипостасями "некое недомыслимое и неизреченное общение", "общение непрерывное и нерасторгаемое", - "общение по сущности", "общение природы". И в этой непрерывности Божественной природы открывается единство и тождество Божия бытия. Св. Василий так своеобразно выражается об отношении ипостасей: "Бог по сущности единосущен Богу по сущности..." И потому не прерывается и наша мысль в своих созерцаниях. "Но кто представил в уме Отца, тот представил Его и в Нем Самом, и вместе сообъял мыслию Сына. А кто имеет в мыслях Сына, тот не отделит от Сына и Духа". Ибо невозможно представить и мысленно какое-либо сечение или разделение; чтобы Сын был представляем без Отца или Дух отделяем от Сына... Ибо всякое разделение в жизни вносится временем. Но безумно в отношении к Богу спрашивать о времени, - "что будет после кончины Бессмертного? Что было прежде рождения Вечного?..." Точно может мысль "простираться далее рождения Господа" и мерить продолжительность Божественной жизни, измерять ее "расстоянием от настоящего". Божественным ипостасям равно присуща "неначинаемость бытия..." В Святой Троице нет никакого развития, нет становления, нет бывания. Ибо нет прерывистости, нет разорванной множественности. Здесь неприложимо понятие неравенства. И, - заключает св. Василий, - "сколько не углубляйся мыслию в давнее, не выйдешь из сего: Бе... И сколько не усиливайся увидеть, что первоначальнее Сына, не сможешь стать выше Начала..." "В начале бе Слово...". - По Божеству Отец и Сын - одно. "Ибо все, что принадлежит Отцу, созерцается и в Сыне, и все, что принадлежит Сыну, принадлежит и Отцу. Потому, что всецелый Сын во Отце пребывает и имеет в Себе всецелого Отца, так что ипостась Сына является как бы образом и лицом к познанию Отца". И образом живым... Это не есть некое во времени переходящее "отображение", не есть отражение, прибывающее, но пребывающее. Это некое собезначальное сияние, - "от нерожденного Света воссиял вечный Свет, от истой Силы исшел животворящий Источник, от Самосущей Силы явилась Божия Сила..." Вся Сила Отца подвиглась к рождению Сына, и вся сила Единородного к ипостаси Духа, - так что в Духе созерцается и сила, и сущность Единородного, а в Нем сущность и сила Отца. Вся сила, ибо нет сложности в Божестве и не может быть деления. И невозможно представить себе какое-либо различие между светом и светом. "Сияние славы", - повторяет св. Василий апостольский образ, - "и как сияние от пламени, но не позже пламени, и вдруг и пламя вспыхивает и свет от него воссиявает, так по требованию апостола должно представлять и Сына от Отца". Подобным образом и в Духе созерцается и Сын, и Отец, "когда при содействии просвещающей силы устремляем взор на красоту образа Бога Невидимого (т. е. Слова), и через Нее возводимся к превосходящему всякую красоту созерцанию Первообраза (т. е. Отца), неотлучно соприсутствует при сем Дух ведения, Который любозрителям истины в Себе Самом подает тайнозрительную силу к созерцанию Образа и не вне Себя показывает Его, но в Себе Самом вводит в познание...".

Это единство Божественной жизни, ничем непрерываемой и неумаляемой, св. Василий и мыслит прежде всего под понятием "единосущия". Этот Никейский термин означает для него не только совершенное совпадение и даже не только тождество Божественных свойств и определений у Трех Ипостасей, не только "подобие во всем" или "подобие по сущности", но более всего "сращенное общение" Трех, т. е. именно неизреченное единство Троической жизни - то, что много позже было обозначено именем "круговращения" (περιχωρησις у Дамаскина). И лучшим образом Божественного Триединства из тварных подобий св. Василий считает радугу. В ней "один и тот же свет и непрерывен в самом себе, и многоцветен". И в многоцветности открывается единый лик. Нет средины и перехода между цветами. Не видно, где разграничиваются лучи. Ясно видим различие, но не можем измерить расстояний. И в совокупности многоцветные лучи образуют единый белый. Единая сущность открывается во многоцветном сиянии. Подобное можем и должны мы мыслить о Троическом единстве.

О Божественном единстве и единосущии для нас свидетельствует единство Божественных действий, - единство Царства, силы и славы. И св. Василий всегда подчеркивает единство и нераздельность Божественных действий. "Освящает, животворит, просвещает, утешает и все подобное производит Отец, и Сын, и Дух Святой. И никто да не приписывает власть освящения исключительно действованию Духа. И все прочее равно действуется в достойных Отцом, Сыном и Духом Святым: всякая благодать и сила, путеводство, жизнь, утешение, преложение в бессмертие, возведение в свободу, и ежели есть другое какое благо, нисходящее на нас". И, заключает св. Василий, - "тождество действований во Отце, Сыне и Духе Святом ясно доказывает неразнственность естества". Это значит: едино действование единого Божества... В этом едином действовании мы различаем Тройственность: Отец есть причина первоначальная, повелевающая; Сын есть причина зиждительная; и Дух - причина совершительная. "Отец повелевает, творит Сын и совершает Дух..." Но это различение не означает делимости, - "ибо едино Начало существ, созидающее чрез Сына и совершающее в Духе". "Если Отец созидает чрез Сына, - говорит в другом месте св. Василий, - то этим ни зиждительная сила во Отце не представляется несовершенною, ни действие Сына не признается бессильным, но изображается единение воли". Иначе сказать, всякое действие Божие есть нераздельное Троическое действие... Однако, именно Троическое, и в действованиях Божиих отображается троичность ипостасей и их неизреченный порядок. Это всегда есть действование от Отца чрез Сына в Духе, - "мы, приемлющие дар, прежде всего обращаем мысль к Раздающему, потом представляем себе Посылающего и затем возводим помышление к Источнику и Вине благ..." Во всяком действии Дух соединен и неразделен со Отцем и Сыном, - говорит св. Василий. Но Дух "совершает" или "завершает", - как я в Троице Он "после Сына и с Сыном познается, и от Отца имеет бытие", есть неизреченно Третий... Из Писания мы научены, что Единородный есть "Начальник и Виновник подаяния благ, открывающихся в нас по действованию Духа", ибо вся Тем быша (Ин. 1:3) и в Нем состоятся (срв. Кол. 1:17). И потому, замечает св. Василий, - "все возвращается к Нему с каким-то неудержимым желанием и с какою-то неограниченной любовью стремится к Начальнику и Снабдителю жизни". И далее Единородный приводит всяческое из небытия в бытие "не безначально", но "чрез Него" к нам доходят благая от Бога, т. е. от Отца. И в этом движении Божественного действия от Отца чрез Сына в Духе к твари отражается тайна Троической жизни, - в Духе чрез Сына мы познаем н созерцаем Отца, от Которого, как из единого безначального источника, чрез Сына исходит (а потому и посылается) Дух. Дух в Себе Самом показывает славу Единородного, и в Себе сообщает истинным поклонникам ведение Бога (т. е. Отца). Поэтому "путь Боговедения - от единого Духа, чрез единородного Сына, к единому Отцу. И обратно, естественная благость и естественная святыня, и царское достоинство от Отца чрез Единородного простираются на Духа". С особою подробностью раскрывал св. Василий учение о Духе Святом, раскрывал полемически и в защиту против Евномия и против "духоборов" (македониан).

В этой полемике, как знаем о том от Григория Богослова, св. Василий "уклонился от прямого пути", избегал открыто именовать Духа Богом, но свидетельствовал о Божестве Духа описательно и словами Писания. Многие его за это зазирали и соблазнялись. Это было временным пастырским применением и умолчанием. Но именно св. Василий впервые раскрыл учение о Духе в связное и целостное богословское исповедание. В этом он следовал за св. Афанасием, который с такою силою свидетельствовал о Божестве Духа в своих письмах к Серапиону. Св. Афанасий исходил из сотериологических предпосылок. В учении о Слове он исходил из образа Христа, как Богочеловека, от явления Слова; в учении о Духе, - от явления Духа, от его освящающих действий. Только единосущное Слово Отчее могло Своим воплощением оживотворить и тем спасти тварь, и только Божественный Дух может освящать и тем спасать, соединять с Богом. От действительности спасительного Богообщения мы заключаем к Божественности Спасителя и Утешителя... Так именно рассуждает и Василий Великий. И его книга о Духе Святом есть прежде всего книга об освящении. Василию Великому приходилось доказывать и защищать Божественность Духа. В этом вопросе богословская мысль того времени была смутной. Святой Григорий Богослов так рассказывает об этом времени: "одни почитали Духа энергией, другие - тварью, иные - Богом, и еще иные не решались сказать ни того, ни другого. И даже из признававших Его Богом многие благочестивы только в сердце, иные же решаются благочествовать и устами". Для разрешения этих противоречий и пререканий св. Василий обращается к свидетельству Писания и Предания, - молитвенного прежде всего. Он исходит прежде всего из крещального призывания. Сам Господь в крещальной заповеди "предал сочетание Духа со Отцем как необходимый и спасительный догмат". В крещальном призывании Дух именуется со Отцом и Сыном - "не ко множеству причисляется, но умосозерцается в Троице". И хотя Дух именуется на третьем месте, - "есть третий по порядку и достоинству", - Он не есть третий по естеству. "Един Дух Святый и о Нем возвещается отдельно, - говорит св. Василий, - и не единый из многих, но единый. Как един Отец и един Сын, так един и Святый Дух. Посему Он столь же далек от тварной природы, сколь единичное не подобно составному и множественному. Но соединен с Отцем и Сыном, поскольку Единое сродно с Единым". И Дух Святый свят по естеству, естество Его свято. И в этом Его естественное единство со Отцом и с Сыном, - "называется Святым, как свят Отец и свят Сын, и в Духе святость восполняет естество". Так "естественная Святыня умосозерцается в Трех Ипостасях". То же нужно сказать и о прочих свойствах Божиих, - "у Духа имена общие со Отцем и с Сыном, и Он имеет эти имена по естественному единству с Ними". Умаление Духа разрушает Троичность, равнозначно отрицанию самого Троического догмата... Первый день жизни христианской, день спасительного пакибытия, день крещального возрождения освящается призыванием и исповеданием Духа со Отцом и Сыном. Крещение есть образ смерти и жизни, - "и залог жизни подается Духом". В Духе Святом мы соединяемся с Богом, "Бог живет в нас чрез Духа..." И снова спрашивает св. Василий: "Как же Творящий богами других, Сам лишается Божества?..." Более того, "нет вообще никакого дара, который нисходил бы к твари без Духа Святого..." Дух есть "источник освящения", "начало освящения", от Него тварь приемлет "освящение по причастию". И источник не оскудевает, не разделяется, "не тратится на приобщающихся". Он прост по сущности, но многообразен по силам. "Весь присутствует в каждом и Весь повсюду. Разделяемый не страждет. И когда приобщаются Его, не перестает быть всецелым, подобно солнечному лучу... Каждый из наслаждающихся Его приятностью, как бы один наслаждается, но сияние это озаряет землю и море и срастворяется с воздухом. Так и Дух в каждом из удобоприемлющих Его пребывает, как ему одному присущий, но всем изливает всецелую благодать, которую причащающие наслаждаются по мере собственной вместимости, а не по мере возможного для Духа..." Эта не рассекаемая цельность свидетельствует о Божественности Духа. Как резко выражается св. Василий, "Дух есть Владычица освящения". Он есть "Сущность умная, бесконечная по силе, беспредельная по великости, неизмеримая ни временем, ни веками". И, - продолжает св. Василий, - к Духу Святому "обращено все нуждающееся в освящении, Его желает все живущее добродетельно, как бы орошаемое неким Его вдохновением и вспомоществуемое к достижению свойственного и естественного конца. Он усовершает других, но Сам ни в чем не нуждается. Он живет без обновления и есть Податель жизни... Он не чрез прибавление возрастает, но вдруг полн, Сам в Себе водружен и вездесущ..." "Ибо Дух был, был прежде веков, был купно со Отцем и Сыном. И если что и представить за пределами веков, то найдешь, что оно после Духа. Если представишь тварь, - то силы небесные утвердились Духом. И от Духа даровано силам и общение с Богом, неуклонность ко греху и пребывание в блаженстве". Оттого и святы они, что причастны Духа, - "и если отнимем мысленно Духа, расстроятся ангельские лики, истребятся архангельские начальства, все придет в смешение, жизнь их сделает незаконносообразною, бесчинною, неопределенною". И мудрость, и стройность ангельского лика от Духа, - "и не может быть сохраняема иначе, как под управлением Духа". Подобным образом действует Дух и в видимой твари, кажется, быть может, не без влияния Оригена, св. Василий ограничивает область действия Духа "разумною тварью". По крайней мере, только о ней он и говорит. Дух действовал и в Ветхом Завете, в благословении патриархов, в законе, в пророчествах, в чудесах, в подвигах. И особенно действует в Новом. "Пришествие Христово, - и Дух предшествует. Явление во плоти, - и Дух неотлучен. Действие сил, дарование исцелений - от Духа Святого. Бесы были изгоняемы Духом Божиим. Диавол был приведен в бездействие в соприсутствии Духа. Искупление грехов, - по благодати Духа. Всякое действие совершалось в присутствии Духа. Дух соприсущ был Искушаемому от диавола. Дух неотлучно был соприсущ Совершающему чудеса. Дух не оставил и Воскресшего из мертвых..." И управление Церковью совершается Духом, ибо "порядок" в Ней "установлен с разделением даров Духа". Но особенно действует Дух в духовной жизни. "Хотя все исполняет Своею силою, однако сообщается одним достойным. Освоение же Духа душою не есть местное сближение, но устранение страстей, которые превзошли в душу впоследствии от привязанности к телу и отдалили ее от свойства с Богом. Потому, кто очистился от срамоты, какую произвел в себе злом, и возвратился к естественной красоте, чрез чистоту как бы возвратил древний вид царскому образу, только тот и может приблизиться к Утешителю. И он, как солнце, когда встречает очищенное око, в Себе Самом покажет тебе Образ Невидимого, а в блаженном созерцании Образа увидишь неизреченную красоту Первообраза. Чрез Духа - восхождение сердец, руководство немощных, усовершение преуспевающих. И как блестящие и прозрачные тела, когда падает на них луч света, сами делаются светящимися и отбрасывают от себя новый луч, так духоносные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными и на других изливают благодать. Отсюда - предвидение будущего, разумение тайн, постижение сокровенного, раздаяние дарований, небесное жительство, ликостояние с ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаний, - обожение". Здесь нужно припомнить, что аскетический идеал св. Василий рисовал в харизматических чертах. Дух очищает, Дух подает ведение, - Он есть "умный свет, подающий каждой разумной силе при искании некую очевидность". По благодати Духа ум становится способным к восприятию Божественного, - при содействии Духа познает он Бога, и только "в озарении Духа возможно Богопознание..." Наконец, благодать Духа откроется в последнем воскресении, в "оживотворении разрушившегося", - ибо и теперь Дух воскрешает и обновляет, "восстанавливает души наши для духовной жизни". "Венец праведных" - это благодать Духа, а "растесание" нечестивым (Лк. 12:46) есть конечное отчуждение от Духа... Так от начала и до конца, от вечности и от первотворения и до последнего Суда, - во всем сказываются действия Духа, Духа Животворящего. Но жизнь есть Бог, и Дух, как источник животворения, не может не быть Богом. Вне Духа - тьма и смерть ада. - В своем Богословии о Духе Василий Великий исходит из опыта духовной жизни, из тайны крещения, из мистики богоподобия и обожения. Это его интимный религиозный идеал. И св. Григорий передает его ответ правителю, требовавшему подчинения приказаниям арианствовавшего Валента: "Не могу поклониться твари, будучи сам Божие творение и имея повеление стать Богом". - Святой Василий свидетельствует свое исповедание Церковным Преданием. И, прежде всего, Богослужебным. Его книга о Духе написана в объяснение и в защиту Троического славословия. Он раскрывает свою веру из Писания. И, однако, вместе с тем он описывает освящающие и животворные действия Духа на неоплатоническом языке. В учении о Духе всего более можно говорить о его "плотинизме". О Духе он повторяет многое из того, что Плотин говорил о душе мира. Вернее, он возводит смутные и неясные прозрения Плотина к истинному предмету, к ясному созерцанию, и в том "божественном", - что улавливал Плотин, показывает веяние и силу Духа, действия Пресущной Троицы. Это было не столько усвоением, сколько преодолением неоплатонизма.