

УДК 2-1, 2-72

Сопоклонение и сопрославление Святого Духа в трактате Василия Кесарийского «О Святом Духе»*

И. де Андиа

Национальный центр научных исследований,
Франция, 75016, Париж, ул. Мишель-Анж, 3

Для цитирования: Андиа И. де. Сопоклонение и сопрославление Святого Духа в трактате Василия Кесарийского «О Святом Духе» // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 2. С. 221–234. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.203>

Публикуемый текст представляет собой доклад, прочитанный на VI Международной патристической конференции «Святитель Василий Великий в богословской традиции Востока и Запада» (Москва, 11–13 апреля 2019 г.). В докладе рассматривается учение св. Василия Кесарийского о Святом Духе, выраженное в его трактате «О Святом Духе» в контексте тринитарных споров IV в. Основное внимание в докладе уделяется аргументации св. Василия в защиту божественности Св. Духа на основе двух видов доксологии — икономической и богословской. В первой действие божественных Лиц берется как обращенное вовне; во второй божественные Лица рассматриваются в их внутритроичных отношениях и равенстве. Из этих двух доксологических формул первая уязвима для толкований, подчиняющих Сына и Духа Отцу. Этой уязвимостью воспользовались ариане и аномеи, с которыми ведет спор св. Василий. Вторая доксологическая формула, напротив, решительно утверждает равенство Лиц. Св. Василию пришлось доказывать своим противникам, что уравнивание Духа с Отцом и Сыном не является его произвольным новшеством, но выражено уже в «заповеди о крещении», которая однозначно указывает на божественность Духа. Далее св. Василий демонстрирует общность природы, славы и поклонения между Отцом, Сыном и Духом. Общение природы обеспечивает как особость Лиц, так и единство сущности. Общение славы означает, что в Духе созерцается и прославляется вся Троица: Дух являет Сына как образ Отца, а в Сыне являет Прообраз, т. е. самого Отца; но и сам Дух прославляется через общение с ними обоими. Отсюда следует общение поклонения всем трем Лицам как единому Богу. В заключительной части доклада анализируется роль Святого Духа как Господа и Подателя жизни.

Ключевые слова: св. Василий Кесарийский, Святой Дух, Троица, икономия, богословие, доксологические формулы, Дух как податель жизни.

* Перевод Г. В. Вдовиной.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2019
© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2019

τό Πνεῦμα... τό σύν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον

(...и в Духа Святого... Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима).

Никео-Константинопольский символ веры

Введение

Никейский символ веры (325 г.) обрывался на провозглашении веры в третье Лицо Троицы: «Верую... в Духа Святого». Текст, идущий следом, был добавлен в символе Константинопольского собора (381 г.)¹. Феодор Мопсуэстийский († 428 г.), участник Константинопольского собора, в своих «Огласительных гомилиях» IX и X, содержащих учение о Святом Духе, замечает, что епископы в Никее ограничились провозглашением веры в Духа, тогда как полное учение о Святом Духе было передано их преемниками:

Как Отцы побороли нечестие Ария в исповедании веры в Сына, так же поступили они и в отношении Святого Духа, опровергнув святотатствующих против Него... Наши блаженные Отцы благочестиво... возвестили свою веру в то, что Святой Дух вместе с Отцом и Сыном имеет божественную природу, и добавлением немногих слов подтвердили истинное учение Церкви².

«Немногие слова» — именно эти: «...и в Духа Святого, Господа, Животворящего, Иже от Отца исходящего, Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима».

Отцы Халкидонского собора (451 г.)³ считали, что второй символ был разработан первым Константинопольским собором (381 г.), хотя еще до того он был приведен в «Ancoratus» Епифания Кипрского. Добавления Константинопольского символа о Святом Духе представляют собой краткую формулировку учений Афанасия Александрийского в III Послании к Серапиону Тмуисскому (ок. 360 г.) (SC 15) и в «Томосе к антиохийцам» (362 г.), Епифания Кипрского в «Ancoratus» (374 г.), Дидима Слепца в III книге трактата «О Святом Духе» (ок. 381 г.) (SC 386), но в первую очередь — формулировку учений Василия Кесарийского в III книге «Против Евномия» (363–365 гг.) (SC 299 и 05) и в трактате «О Святом Духе» (375 г.) (SC 17 bis), а также Григория Назианзина в «V богословской проповеди» (380 г.) (SC 309).

¹ См.: *Urbina I. Ortiz de*: 1) *Nicée et Constantinople*. Paris: Éditions de l'Orante, 1963; *La struttura del simbolo constantinopolitano // Orientalia Christiana Periodica (OCP)*. 1946. 12. P.275–285; *Kelly J.N.D.*: 1) *Early Christian Creeds*. London: Longmans, Green & Co., 1950. P.296–367; 2) *Early Christian Doctrines*. London: A. & C. Black, 1958. Ch. X et XI; *Ritter A.-M.* *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965; *Dossetti G.L.* *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*. Roma: Herder, 1967.

² *Théodor de Mopsueste*. *Homélie catéchétiques IX et X / trad. R. Tonneau et R. Devresse*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949.

³ *Schwartz E.* *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (ZNTW)*. 1926. Vol. 25. P. 36–88.

Я хотела бы представить аргументацию Василия Кесарийского в защиту божественности Святого Духа из трактата «О Святом Духе»⁴, обратившись к приведенным выше словам Константинопольского символа.

1. Две доксологии — икономическая и богословская

В день мученичества св. Эвсихия, 5 сентября 374 г., в Кесарее Каппадокийской св. Василий Кесарийский вводит свою доксологическую формулу: «Слава Отцу с Сыном и со Святым Духом». Св. Григорий Назианзин описывает эту сцену в «Слове 43» (I, 3, 1). Толпа молчит; слышен только голос епископа Кесарийского, возвысившийся для прославления Троицы в краткой, традиционной по форме доксологии: «Слава Отцу, через Сына, во Святом Духе». В «молитве с народом» Василий, по его собственным словам, имел обыкновение прославлять Бога этими двумя способами: то «с» (μετά) Сыном и «со» (σύν) Святым Духом, то «через» (διά) Сына «в» (ἐν) Духе Святом (DSS I, 3, 3–4).

В связи с этим торжественным прославлением или другими подобными случаями некоторые присутствовавшие обвинили Василия в «использовании странных и противоречивых слов» (I, 3, 5), так как наряду с древней доксологической формулой (διά, ἐν) он употреблял для прославления Отца новую формулу тринитарной доксологии (μετά, σύν). Видимо, книга Василия «О Святом Духе» (De Spiritu Sancto — DSS) родилась из желания оправдать выражение «со Святым Духом» (I, 2, 55). Оно предстает как объективное доктринальное раскрытие значения этих предлогов (ἐν, σύν) (I, 3, 9–10). Книга была начата по совету Амфилохия Иконийского в последние месяцы 374 г. в ответ на его просьбу прояснить доксологию «с (σύν) Духом», а завершена к концу 375 г.

1. Σύν–μετά / διά– ἐν

«Если вопросы, как показалось бы иному, маловажны, — говорит Василий, — то они поэтому недостойны еще презрения, напротив, поскольку истина уловляется с трудом, повсюду должны мы следить за нею. Ибо ежели как искусства, так и уразумение благочестия усвершаются чрез постепенные приращения, то вводимым в познание ничем не должно пренебрегать. А кто проходит без внимания первые начатки, как нечто маловажное, тот никогда не достигнет мудрости совершенных... Если “от закона” “иота едина, или едина черта не преидет” (Мф 5:18), то безопасно ли будет для нас преступить и в малости?» (DSS I, 2, 16–23, 31–33).

Велико «глумление этих людей о предложенных мною речениях» (I, 2, 50–51). Еретики опираются на стих 1 Кор 8:6: «Един Бог Отец, из Негоже вся, ...и един Господь Иисус Христос, Имже вся» (1 Кор 8:6), чтобы пока-

⁴ Цитаты приводятся по русскому переводу: *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому // Святитель Василий Великий. Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2008. С. 60–109. — Г. В. Вдовина.

зять, что как относятся между собою сии речения, так должны относиться и означаемые ими естества. Но речение: “Имже” не одинаково с речением: “из Негоже”; следовательно, и Сын не одинаков с Отцем» (II, 4, 15–18). И еще: они «требуют, чтоб речение: из Него означало Зиждителя, речение же Им — служителя, или орудие, а речение в Нем показывало время или место» (II, 4, 28–30), что якобы указывает на различие природ Отца, Сына и Святого Духа. И наоборот, «Писанию обычно употреблять это речение» (гл. IV). Действительно, «апостол произнес это не для того, чтобы ввести мысль о различии естества, но чтобы понятие об Отце и Сыне представить не слитным» (V, 7, 10–12).

Возражающим, что «Сын не со Отцем, но после Отца» (гл. VI), Василий говорит о равночестной славе (ὁμοτιμία) между Отцом и Сыном. Он не хочет говорить о «единосущности», и термин ὁμοούσιος ни разу не употребляется в DSS, но ὁμοτιμός выглядит здесь эквивалентом ὁμοούσιος.

А тем, кто говорит, что «о Сыне прилично говорить не с Ним, а Им» (гл. VII), он отвечает: «Что говорили отцы наши, то говорим и мы, то есть общая слава Отцу и Сыну (ἡ δόξα κοινὴ Πατρὶ καὶ Υἱῶ), почему вместе с Сыном приносим славословие Отцу» (VII, 16, 29–31).

Итак, у Отца и Сына «общая честь» и «общая слава». А что же Дух? Начиная с главы X Василий будет отвечать на вопрос о равенстве Духа Отцу и Сыну.

2. Икономия и богословие

Но, прежде чем обратиться к этому вопросу, я хотела бы вернуться к двум доксологиям: первая — «Слава Отцу, через Сына, во Святом Духе» — «икономична», т. е. подразумевает действие Бога *вовне*, творение и искупление, тогда как другая — «Слава Отцу, с Сыном и со Святым Духом» — «теологична», т. е. в ней божественные Лица рассматриваются *ad intra*, в их отношениях и в их равенстве.

3. Аномей и духоборцы

Насколько первая доксологическая формула уязвима для толкования, подчиняющего Отцу Сына (ариане и аномей) и Духа (духоборцы), настолько вторая формула непосредственно утверждает равенство природы и славы трех божественных Лиц. Василий хорошо знал аномейскую ересь, которую опроверг в сочинении «Против Евномия»: в ней Сын считался «неподобным» (ἀνόμοιος) Отцу. Аномей опирались на слова апостола:

Един Бог Отец, из Негоже вся... и един Господь Иисус Христос, Имже вся» (1 Кор 8:6). Посему... как относятся между собою сии речения, так должны относиться и означаемые ими естества. Но речение «Имже», не одинаково с речением «из Негоже»; следовательно, и Сын не одинаков с Отцем (II, 4, 13–17).

Теперь же Василий столкнулся с духоборцами, которые отрицали божественность Святого Духа. Трактат «О Святом Духе» адресован, в част-

ности, старинному другу Василия Евстратию Севастийскому, ставшему «главой ереси духоборцев» (Послание 263), с которым он спорил полных два дня в июне 372 г.⁵

II. Заповедь о крещении

Вернемся к «богословской доксологии» о «равенстве Святого Духа Отцу и Сыну».

«Утверждающим, что Святого Духа не должно ставить наряду (συντάσσειν) с Отцем и Сыном» (гл. X), Василий отвечает, ссылаясь на «заповедь о крещении» (παραδόσις τοῦ ὁσωτερίου βαπτίσματος):

Справедливо можно отвечать им апостольским словом: *Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам* (Деян 5:29). Ибо, если Господь, предавая заповедь о спасительном крещении, ясно повелел ученикам крестить *все народы... во имя Отца и Сына и Святого Духа* (Мф 28:19), не гнушаясь общения с Духом, они же говорят, что не надобно ставить Духа наряду с Отцем и Сыном, то не явно ли противятся они Божью повелению? Если утверждают, что такое сочетание у Господа не означает какого-либо общения и единения, то пусть скажут, как приличнее разуметь оное! (DSS X, 24, 4–11).

Василий берется показать, что это «уравнивание» (σύνταξις) Духа с Отцом и Сыном, в котором его упрекают, осуществляется в «заповеди о крещении» и предполагает общение (κοινωνία)⁶ и связанность (συνάφεια)⁷ Духа с Отцом и Сыном. Это два ключевых термина, с помощью которых доказывается божественность Святого Духа.

Господь сочетание Святого Духа с Отцем предал как необходимый и спасительный догмат (σωτήριον δόγμα), они же рассуждают иначе, отделяют, отторгают Духа и низводят Его в природу служебную (X, 25, 18).

Это «сочетание» есть δόγμα, тайное учение, а не κήρυγμα, ибо оно не было «провозглашено» Церковью⁸. Тем не менее Василий и себе желает

⁵ Dörries H. De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956. P.81–90. — Он показал, что центральные главы DSS представляют собой запись двухдневного диалога между Василием и Евстратием (июнь 372 г.), и «подчеркнул монашеский характер богословия Василия» (Жан Грибомон в статье «Eustathe de Sébaste», опубликованной в «Dictionnaire de Spiritualité», усматривает в «центральных главах трактата» «весьма точный отчет о беседе в Севастии в июне 372 г.». Я не буду говорить о тезисе Жана Грибомона о членении DSS сообразно этим трем (sic!) дням и о критике со стороны Бенуа Прюша (*Pruche Benoît O. P. Autour du Traité Sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée // Recherches de Science Religieuse (RSR)*. 1964. Vol. 52. Avril–Juin). См. также: *Gribomont J. Saint Basile. Évangile et Église*, t. I et II., coll. // *Spiritualité orientale*. 1984. No. 36–37; *Sesboué B. Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IVe siècle*. Paris: Desclée, 1998.

⁶ Κοινωνία употребляется в DSS 26 раз.

⁷ Συνάφεια (10 употреблений в DSS) — слово, которым пользовался Афанасий («О Дионисии» 17; PG 25, column. D), обозначая им единство природы Отца, Сына и Духа.

⁸ О различии между δόγμα и κήρυγμα см. главу XXVII: «Из догматов и проповедей (δόγματα καί) и проповедей (κήρυγματα), соблюденных в Церкви, иные имеем в учении, из-

«отойти ко Господу с сим исповеданием» и им советует «соблюсти непо-
врежденную веру до дня Христова, сохранить Духа неотлучным от Отца
и Сына, учение о крещении (τοῦ βαπτίσματος ὁμολογία) соблюдая и в испо-
ведании веры, и в исполнении славы» (X, 26, 25–29).

Нельзя отделить Духа от Отца и Сына, ибо «никто не может назвать
Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12:3), и «не иначе
можно поклоняться Сыну, как только во Святом Духе, и не иначе мож-
но призывать Отца, как только в духе сыноположения» (XI, 27, 32–34): мы
«приняли Духа усыновления, Которым взываем: Авва, Отче!» (Рим 8:15).

Василий так завершает рассуждение о равенстве: «Дух не по требова-
нию времени, а по общению естества (ἐκ φύσεως κοινωνία) сопоставляет-
ся с Богом» (XIII, 30, 29–31), и так говорит о со-числении, а не под-числе-
нии Духа Сыну и Отцу: «Посему, по словосочинению (τοῦ λόγου σύνταξιν),
преподанному в крещении, как Сын относится к Отцу, так Дух к Сыну»
(XVII, 43, 14–16).

III. Дух сопоклоняется и сопрославляется с Отцом и Сыном

«Вернемся к началу спора» (ср. гл. X): «Дух Святый не отлучен
(ἀχώριστον) от Отца и Сына» (из заглавия главы XVI). Василий собирается
показать «общение Духа с Отцом и Сыном» (XVI, 38, 1–2) согласно общно-
сти естества, славы и поклонения.

1. Общение естества (κοινωνία τῆς φύσεως) и общение божества (κοινωνία τῆς Θεότητος) (гл. XVIII)⁹

Василий говорит о «божественном естестве» (44, 11) в связи с возра-
жением на «подчисление» Духа по отношению к двум другим божествен-
ным Лицам (Ипостасям). Речь идет о «монархии», или о божественном
единстве¹⁰ в трех Ипостасях: «Един Бог и Отец, и един Единородный Сын,
и един Дух Святый. О каждой из Ипостасей возвещаем отдельно, но когда
нужно будет числять, тогда не попустим, чтобы невежественное числен-
ие довело нас до понятия многобожия» (XVIII, 44, 20–23).

ложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского предания, приняли мы
в тайне» (Василий Великий, свт. О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Ико-
нийскому. С. 60–109). См. также: Pruche B. Δόγμα et Κήρυγμα dans le traité sur le Saint Esprit
de saint Basile de Césarée en Cappadoce // Studia Patristica. 1966. IX, TU 94. P.257.

⁹ Andia Y. de.: 1) L'illumination par l'Esprit dans le "De Spiritu sancto" de Saint Basile
// Memorial Dom Jean Gribomont (1920–1986), Studia Ephemeridis "Augustinianum" 27.
Rome: Institutum Patristicum "Augustinianum", 1988. P.60–74; 2) La *κοινωνία* du Saint Esprit
dans le traité *Sur le Saint Esprit* de Saint Basile // Andia Y. de, P. Leander Hofrichter P. (eds). *Der
heilige Geist im Leben der Kirche*. Innsbruck; Wien: Tyrolia-Verl., 2005; см. также предисловие
к этой книге.

¹⁰ См.: Arnou R. Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de
Nicée // Gregorianum. 1934. XV. P.242–254.

В самом деле, переходя от одного ко многому, не говорят «три ипостаси», следовательно, «три бога». Василий приводит пример с поклонением:

Поклоняясь Богу от Бога, и различие Ипостасей исповедуем, и остаемся при единоначалии, не рассекая богословия на раздробленное множество, потому что в Боге Отце и в Боге Единородном созерцаем один как бы образ (*διὰ τὸ μίαν ἐν Θεῷ Πατρὶ καὶ Μονογενεῖ τὴν οἰοεὶ μορφὴν θεωρεῖσθαι*), отпечатлевшийся в неизменности Божества (*τῷ ἀπαράλλακτῳ τῆς θεότητος ἐνεικονίζομένην*). Ибо Сын во Отце, и Отец в Сыне, потому что и Сын таков же, каков Отец, и Отец таков же, каков Сын, и в этом Они — едино (XVIII, 45, 5–10).

Чтобы выразить взаимную присущность Отца и Сына, Василий говорит об одном «образе» (*μορφῇ*) божества в том и в другом. Существовать в «образе Божиим» или в «сущности Божией» означает одно и то же: «Почему по отличительному свойству Лиц (*κατὰ μὲν ἰδιότητα τῶν προσώπων*) — один и один, а по общности естества (*κατὰ δὲ τὸ κοινὸν τῆς φύσεως*) Оба — едино» (XVIII, 45, 12–16).

Таково фундаментальное различие: особость Ипостасей и их общее естество. Пример царя и образа царя, не производящих в совокупности двух царей, будет повторен в Деяниях II Константинопольского собора (553 г.): *Quia et imperator et imperatoris imago, et non sunt duo imperatores* [Ибо и император, и образ императора, и не суть два императора]. «Ни держава не рассекается, ни слава не разделяется», — говорит Василий. Точно так же Отец и Сын — Образ Отца — суть единый Бог: «...в Божием несложном естестве единение — в общении Божества (*ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητος ἐστὶν ἡ ἕνωσις*) (XVIII, 45, 23): один Отец, один Сын, но один и Святой Дух, и о Нем возвещается отдельно (*μοναδικῶς*), чрез единого Сына сочетается Он с единым Отцем и Собою восполняет препетую и блаженную Троицу... Он — не единый из многих, но единый. Как один Отец, и один Сын, так один и Святой Дух. Посему Он столько же далек от тварной природы, сколько единичное не подобно составному и имеющему в себе множество. Со Отцем же и Сыном постольку соединен, поскольку *единица имеет свойство с единицею* (*μονὰς πρὸς μονάδα*)» (XVIII, 45, 24–27).

Единство Духа не есть «единство многих» — трех Ипостасей, или божественных Лиц, — но «единство одного», единого Бога в трех Лицах. Он один, как «единица имеет свойство с единицею». Формулировка «единица с единицею», прилагаемая Василием к Святому Духу, отсылает к *Эннеаде VI 9 [8]* Плотина, которая завершается следующими словами: «Бегство единого к единому (*φυγὴ μόνου πρὸς μόνον*)» (I. 50–51).

Но не из сего только заимствуются доказательства общения Его по естеству, а также и из тех мест, где говорится, что Он от Бога, не как и все от Бога, но как исходящий от Бога (*ἐκ τοῦ Θεοῦ προελθόν*): исходящий не чрез рождение, подобно Сыну, но как Дух уст Божиих (XVIII, 46, 1–2).

Здесь речь идет об исхождении Духа от Бога не по способу рождения, как Сын, но как исходит Дыхание из Уст Божиих. Василий употребляет

глагол «исходить» (προέρχεται), а не существительное «ἐκπόρευσις» (истечение).

2. Общение Славы (κοινωνία τῆς δόξης) (гл. XIX, XXIV)

«Дух Божий» есть также «Дух Христов» — единственный, кто достойно прославляет Христа:

Ибо Господь сказал: *Он прославит Меня* (Ин. 16:14), не как тварь, но как *Дух истины*, ясно показывающий в Себе истину, и как *Дух премудрости*, в величии Своем открывающий Христа, Божию силу и Божию премудрость. А как Утешитель [Дух], Он показывает в Себе благодать посланного Его Утешителя [Христа], и в достоинстве Своем являет величие Того, от Кого исшел (XVIII, 46, 13–20).

Дух являет в себе сияние Истины, красоту лика Христова. И как Дух явит в себе Сына и его «прославит», «так прославляется Дух, по причине общения с Отцем и Сыном» (XVIII, 46, 33–34). В Духе созерцается Троица:

Но как скоро при содействии просвещающей силы устремляем взор на красоту Образа Бога невидимого и чрез нее возводимся к превосходящему всякую красоту созерцанию Первообраза, 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. *Ибо как никто не знает Сына, кроме Отца* (Мф 11:27), так *никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым*. (1 Кор. 12:3). Ибо не сказано: *Духом* (διὰ πνεύματος), но: *в Духе* (ἐν πνεύματι). *И: Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине* (Ин 4:24) (XVIII, 47, 1–11).

«Просвещающая сила», дающая увидеть Образ, т.е. Сына, и в нем Прообраз, т.е. Отца, есть Дух. Вот почему Василий добавляет: *«Во свете Твоем, то есть в просвещении Духа, узрим свет»* (Пс 35:10), *«Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир»* (Ин 1:9) (XVIII, 47, 13–15). Именно в Духе мы созерцаем Бога, именно в Нем мы Ему поклоняемся, как сказал Христос самарянке (Ин 1:9).

В главах XXIII и XXIV, посвященных прославлению Духа — «О том, что перечисление принадлежащего Духу есть славословие Ему», присутствует самое прямое высказывание о божественной природе Святого Духа: Тот, «Кто божествен по естеству» (XXIII, 54, 17), — и об «общении в славе» Отца, Сына и Духа (XXIV, 55) в исповедании веры, в крещении, в обители святых:

Какое же основание придумывать для Духа новое место, оставив то, которое определено Господом, и лишать *общения в славе* (κατὰ τὴν δόξαν κοινωνίας) Того, Кто везде присоединен к Божеству, в исповедании веры, в крещении искупления, в действии сил, в обитании святых, в благодатных дарах покорным? (XXIV, 55, 2–26).

3. Общение в поклонении (*κοινωνία τῆς προσκυνήσεως*) (гл. XXVI)

Наконец, чтобы показать общение в поклонении, Василий развивает идею Духа как места поклонения Отцу. При этом он опирается на Евангелие Иоанна, на повествование об Иисусе и самарянке. «В каких только случаях ни говорится предлог *в*, во всех тех случаях берется он и о Духе» (здесь в главе гл. XXVI): как форма в материи, как сила в способном ее принять, как постоянное расположение в субъекте. Дух есть «место освящаемых», место «созерцания в Духе», место «истинного богопоклонения» и «жертвы хвалы»:

В каком же месте станем приносить сию жертву, как не в Духе Святом? Где мы научились сему? У Самого Господа, Который говорит: *Истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине* (Ин 4:23). Сие место видя, Иаков сказал: *Господь присутствует на месте сем* (Быт 28:16). Посему Дух — воистину место святых. И святой есть собственное место Духа, представляет себя в жилище Духа с Богом и именуется храмом Его (XXVI, 62, 16–24).

Самарянка верила, что поклоняться Богу следует на горе Гаризим; Господь же открыл ей, что «место» богопоклонения — Дух:

Господь наш, научая, сказал, что «в Духе и истине достоин кланяться», очевидно под истинною разумея Себя. Посему, как говорим, что есть поклонение в Сыне, как в образе Бога и Отца, так есть поклонение и в Духе, так как Он в Себе показывает Божество Господа (*ὡς ἐν ἑαυτῷ δεῖκνύντι τὴν τοῦ Κυρίου θεότητα*). Поэтому Дух Святой и в поклонении не отлучен от Отца и Сына (*Διὸ καὶ ἐν τῇ προσκυνήσει ἀχώριστον ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*) (XXVI, 64, 5–13).

Дух не мог бы «показать» в себе божество Господа, если бы сам не был Богом, «не отлученным» от Бога-Отца и Бога-Сына. Именно здесь Василий возвращается к примеру видения, приведенному в главе XVIII: «Невозможно иначе видеть Образ Бога невидимого, как только в озарении Духа. И кто устремляет взор на образ, тому нельзя отлучить свет от образа. Ибо служащее причиной видения, по необходимости бывает видимо вместе с видимым чрез него» (XXVI, 64, 16–20).

Анализ видения, который выполняет Василий, напоминает анализ Блага, проведенный Платоном в книге VI «Государства»: Благо аналогично свету в видении, благодаря которому глаз может видеть, а объект (или идея) — быть видимым. Святой Дух в Троице играет ту же роль — роль света, позволяющего Сыну быть видимым, а в Нем видеть Отца: «Поэтому, при озарении только Духа, собственно и надлежащим образом видим сияние славы Божией, а посредством Образа возводимся к той славе, которой Он есть образ и равнообразная печать» (XXVI, 64, 20–23).

В следующей (XXVII) главе вновь встает вопрос: зачем использовать предлог «с», если предлога «в» достаточно для выражения божественности Духа?

Василий вновь ссылается на различие между *догмой* и *керигмой*:

Из догматов и проповедей (δογμάτων καὶ κηρυγμάτων), соблюденных в Церкви, иные имеем в учении (διδασκαλίας), изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского предания, приняли мы в тайне (ἐν μυστηρίῳ) (XXVII, 66, 1–4).

Таковы знак креста, обращение к востоку, епиклеза, помазание елеем, тройное погружение в воду при крещении. Это учение держалось в тайне нашими Отцами, чтобы сохранить «достоуважаемость таинств» (XXVII, 66, 31). Василий спрашивает:

Самое исповедание веры в Отца и Сына и Святого Духа из каких у нас писаний? Ибо если в сообразность благочестию (κατὰ τὸ τῆς εὐσεβείας ἀκόλουθον) на основании предания о крещении *обязаны будучи так и веровать, как крестимся*, излагаем исповедание подобное крещению, то пусть дозволят нам по той же сообразности воздавать славу, подобную вере (XXVII, 67, 2–9).

И последний аргумент, легитимирующий богословскую доксологию. «Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу» есть «сообразность благочестию»: мы *обязаны так и веровать, как крестимся*. Так утверждается принцип *lex orandi — lex credendi* [закон молитвы — закон веры]: «При крещении купно счисляемое необходимо, как думаем, должно сочетавать и в вере» (XXVII, 68, 14–16). Речь идет о «необходимой связи» (ἀναγκαία ἀκολουθία) (XXVII, 68, 21). Следовательно, «одно и то же сказать: *слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу, и: слава Отцу, и Сыну со Святым Духом*» (XXVII, 68, 25–27). Именно это хотел доказать Василий.

После того как Василий обосновал богословскую доксологическую формулу: *Слава Отцу с Сыном и со Святым Духом*, он в конце трактата определяет Духа как Господа и Подателя жизни.

IV. Святой Дух: Господь и Податель жизни

1. Господь

В главе XXI о «свидетельствах из Писания об именовании Духа Господом» Василий приводит высказывание апостола Павла: «Господь есть Дух» (2 Кор. 3:17) в связи с чтением Ветхого Завета:

То же самое покрывало донныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом... Но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. *Господь есть Дух* (2 Кор. 3:14–17).

«Покрывало» здесь — «покрывало Моисея», Моисей же «во время собеседования с Богом снимал с себя покрывало, и сам обращаясь от буквы к духу», и тогда лицо его излучало славу:

Поэтому, кто при чтении Закона отбрасывает букву, тот обращается ко Господу (*Господом же называется теперь Дух*), и он делается подобным Моисею, у которого лице было прославлено вследствие Божия явления. Как лежа-

щее вместе с цветными веществами от разливающихся вокруг цветных лучей само окрашивается, так и тот, кто ясно вник в Дух, от славы Его преобразуется до просветления, озаряя сердце истиною Духа, как бы некоторым светом. И сие-то значит преобразаться от славы Духа в собственную свою славу (XXI, 52, 59–69).

«Обращение к Господу» (ἐπιστροφὴ πρὸς τὸν Κυρίον), который есть Дух, соответствует переходу от буквы к духу, «обращенности к нему отвечает духовное созерцание», а снятию покрывала — излучение славы от лица Моисея.

2. Податель жизни

О том, что Дух есть «Дух жизни», упоминается лишь однажды — в главе XXVIII. Если наша жизнь «сокрыта со Христом в Боге, когда же явится Христос, жизнь наша, тогда и мы явимся с Ним во славе» (Кол 3:3), то разве «Сам Дух жизни, освободивший нас от закона греховного, вовсе не со Христом, как в тайной и сокровенной с Ним жизни, так и в явлении славы, которая по ожиданию нашему откроется во святых»? Разве «Дух лишен наследия и части в общении с Богом (κοινωνίας τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ) и Христом Его»?

3. Святой

Согласно Дёрриесу, глава IX о «понятиях о Духе, сообразных с учением Писания», занимающая промежуточное положение между главами V–VIII и X–XXVII, была написана после глав X–XXVII, видимо, воспроизводящих двухдневный диспут между Василием и Евстратием Севастийским. В таком случае она представляет собой последнее слово Василия по вопросу о Святом Духе. Как бы то ни было, именно рассмотрением этой главы, имеющей подчеркнуто философский и, конкретно, платиновский характер, я бы хотела завершить эти размышления о Святом Духе в трактате Василия *De Spiritu Sancto*.

Глава IX разделяется на два параграфа: в первом идет речь об именах Духа, во втором — о его действии в душах.

В самом начале о Духе сказано, что в собственном смысле «Он называется Духом Божиим (Мф 3:16), и Духом истины, Иже от Отца исходит (Ин 15:26), Духом правым (Пс 50:12), Духом Владычным (Пс 50:14)» (IX, 22, 7–10). Иисус сказал самарянке, думавшей, что поклоняться Богу нужно в определенном месте, что «Бог есть Дух» (Ин 4:24). Стало быть, природа Духа не подобна природе творений:

Простираясь мыслями к Высочайшему, необходимо должно представить себе сущность умную, бесконечную по силе, беспредельную по великости, неизмеримую временами или веками, неоскудевающую в благах, какие имеет (νοερὰν οὐσίαν ἐπάναγκες ἐννοεῖν, ἄπειρον κατὰ δύναμιν, μεγέθει ἀπεριόριστον, χρόνους ἢ αἰῶσιν ἀμέτρητον, ἀφθονον ὧν ἔχει καλῶν)... Он есть начало освящения,

мысленный свет, доставляющий Собою всякой разумной силе при искании истины как бы некоторую очевидность... Он прост по сущности, многообразен в силах (*ἀπλοῦν τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν*), весь присутствует в каждом, и весь повсюду. Он, разделяемый, не страждет, и когда приобщаются Его, не перестает быть всецелым (IX, 22, 17–20).

Термины этого «представления», или понятия (*ἔννοια*), о Духе философичны: Дух есть «сущность умная, бесконечная по силе»; Он «прост по сущности, многообразен в силах» и дает приобщаться к себе: П. Анри отсылает к *Эннеаде* V, 1, 6, 37, но можно процитировать также *Περὶ Ἀρχῶν* («О началах») Оригена (8, 3).

Далее Василий спрашивает: «Бестелесное может ли приближаться телесным образом?» Ответ гласит: тот, кто «возвратился к естественной красоте, чрез очищение как бы возвратил древний вид царскому образу, тот единственно может приблизиться к Утешителю» (IX, 23, 6–9):

И Он, как солнце, которым встречено чистое око, в Себе самом покажет тебе образ Невидимого. А в блаженном созерцании образа увидишь неизреченную красоту Первообраза (IX, 23, 9–12).

Эту тему Василий продолжит, как мы видели, в главе XVIII, 47, в связи с толкованием стиха Пс 35:10: «Во свете Твоем узрим свет». В «свете», или «солнце», которое есть Дух, мы узрим «свет-Слово» и в образе увидим Первообраз — Отца.

Но просвещение Святым Духом не только позволяет созерцать Троицу, оно также озаряет души и обоживает их:

Духоносные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными и на других изливают благодать. Отсюда — предведение будущего, разумение таинств, постижение сокровенного, раздаяния дарований, небесное жительство, ликостояние с ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу (*ἢ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις*) и крайний предел желаемого — обожение (*θεὸν γυνέσθαι*) (IX, 23, 18–25).

Святость есть обожение человека и плод Святого Духа.

Заключение

Трактат «О Святом Духе» Василия подготовил Константинопольский собор, обосновав формулу о Святом Духе, впоследствии принятую Собором: «Верую... И в Духа Святого, Господа животворящего... Иже со Отцем и Сыном спокланяема и славима».

Божественность Сына была подтверждена Его «единосущием» (*ὁμοούσιος*) с Отцом (термин, воспроизведенный в Никейском символе), божественность Духа — его «равночестностью» (*ὁμοτιςός*) Отцу и Сыну. В тринитарных доксологиях *ὁμοτιςός* (равночестный) предстает как синоним *ὁμοούσιος* (единосущного). Происходит смещение акцентов: «единосущный» намеренно оставляется в стороне во избежание новых споров, а релевантным термином становится *κοινωνία* — «общение

в славе» и в «поклонении», которое предполагает и выражает «общность естества».

Перед лицом упреков в новаторстве в доксологиях, «ставящих рядом» (*suntaxis*) Отца с Сыном и с Духом Святым, Василий обращается к «апостольскому преданию», или к «преданию о крещении»: этот довод опирается одновременно на Писание (Мф 28:19) и на литургию — на крещение, релевантные практики которого, в свою очередь, определяются *догмой* — неписаными, или тайными, учениями, и *керигмой* — официальными провозглашениями. Наконец, в конце трактата (гл. XIX) Василий призывает «множество свидетелей», возносящих славу Отцу и Сыну *со* Святым Духом. Здесь опять-таки это малое слово «с» (σύν) вновь обнаруживается в причастиях *συνδοξαζόμενον* (со-прославляемый) и *συνπροσκυνοούμενον* (со-поклоняемый), взятых из Константинопольского символа веры. Не бывает малых слов, когда речь идет о тайне Троицы.

Наконец, Василий прямо говорит об общении Духа в славе с теми, кого он просвещает: «Сие-то значит преобразиться от славы Духа в собственную свою славу». Такое преобразование от славы Духа в самом прославлении Духа и есть обожение человека.

Статья поступила в редакцию 29 апреля 2019 г.

Статья рекомендована в печать 03 июня 2019 г.

Информация об авторе:

Де Андиа Исабель — д-р теологии, доц. философии; ysabel.deandia@wanadoo.fr

Co-Worship and Co-glorification of the Holy Spirit in the Treatise of St. Basil of Caesarea “On the Holy Spirit”

Ysabel de Andia

Centre National de la Recherche Scientifique,
rue Michel-Ange, 3, Paris, 75016, France

For citation: Andia Y. de. Co-worship and Co-glorification of the Holy Spirit in the Treatise of St. Basil of Caesarea “On the Holy Spirit”. *Issues of Theology*, 2019, vol. 1, no. 2, pp. 221–234. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.203> (In Russian)

The text published below is the report which was read at the VI International Patristic Conference “Saint Basil the Great in the theological tradition of East and West”, Moscow, April 11–13, 2019. The report examines the doctrine of St. Basil of Caesarea on the Holy Spirit, as expressed in his treatise “On the Holy Spirit”, in the context of the trinitarian disputes of the 4th century. More specifically, the report focuses on St. Basil’s arguments in defense of the divinity of the Holy Spirit, based on two types of doxology, that is, the economic and theological. In the first case, the action of the Divine Persons is taken as externalized; in the second case, the Divine Persons are considered in their intra-trinitarian relations and equality. Of these two doxological formulas, the first is vulnerable to interpretations that subordinate the Son and the Spirit to the Father. The second doxological formula, on the contrary, strongly affirms the equality of Persons. St. Basil had to prove to

his opponents that the equation of the Spirit with the Father and the Son is not an arbitrary innovation, but is expressed in the “commandment of baptism”, which clearly indicates the divinity of the Spirit. Then St. Basil shows the community of nature, glory and worship between the Father, the Son and the Spirit. The communication of nature provides both the identity of the Person and the unity of the essence. The communication of glory means that in the Spirit the whole Trinity is contemplated and glorified: the Spirit reveals the Son as the image of the Father, and reveals a prototype in the Son, that is, the Father; but the Spirit Himself is glorified through fellowship with both. Hence all three Persons are worshiped as one God. The report concludes with an analysis of the role of the Holy Spirit as Lord and Giver of life.

Keywords: St. Basil of Caesarea, Holy Spirit, Trinity, economy, theology, doxological formulas, Spirit as a giver of life.

References

- Andia Y. de. (2005) “La *koïnonia* du Saint Esprit dans le traité *Sur le Saint Esprit* de Saint Basile”, in Andia Y. de, Leander Hofrichter P. (eds) *Der heilige Geist im Leben der Kirche*. Wien, Tyrolia-Verlag, 2005, pp. 83–112.
- Andia Y. de. (1988) “L’illumination par l’Esprit dans le «De Spiritu sancto» de Saint Basile”, in *Memorial Dom Jean Gribomont (1920–1986)*. Rome, Ist. Patristico Augustinianum, pp. 60–74.
- Arnou R. (1934) “Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée”, in *Gregorianum*, XV, pp. 242–254.
- Dossetti G. L. (1967) *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*. Roma, Herder.
- Dörries H. (1956) “De Spiritu Sancto”, in *Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kelly J. N. D. (1950) *Early Christian Creeds*. London, Longmans Green and C°.
- Kelly J. N. D. (1958) *Early Christian Doctrines*. London, Adam & Charles Black.
- Ortiz de Urbina I (1946) “La struttura del simbolo constantinopolitano”, in *Orientalia Christiana Periodica* (OCP), 12, pp. 275–285. Ortiz de Urbina I. (1963) *Nicée et Constantinople*. Paris, Éditions de l’Orante.
- Pruche B. (1966) “Δόγμα et Κήρυγμα dans le traité sur le Saint Esprit de saint Basile de Césarée en Cappadoce”, in *Studia Patristica*, IX, TU 94, pp. 257–262.
- Pruche Benoît O. P. (1964) “Autour du Traité *Sur le Saint-Esprit* de saint Basile de Césarée”, in *Recherches de Science Religieuse (RSR)*, vol. 52, Avril–Juin, pp. 204–232.
- Ritter A.-M. (1965) *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- S. Basilius. De Spiritu Sancto. PG 32, Col. 188–193.
- Sesboué B. (1998) *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IVe siècle*. Paris, Desclée.
- Vasilii Velikij, svt. (2008) On the Holy Spirit. To St. Amphilohius, Bishop of Iconium, in Sviatitel’ Vasilii Velikij. *Tvoreniia*. Vol. 1. Moscow, Sibirskaja Blagozovonnitsa Publ., 2008, pp. 60–109. (In Russian)

Received: 29.04.2019

Accepted: 03.06.2019

Author’s information:

Ysabel de Andia — Dr. in Theology, Associate Professor of Philosophy;
ysabel.deandia@wanadoo.fr