Литургия святителя Василия Великого в контексте его богословских идей

Доклад митрополита Волоколамского Илариона, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата и Синодальной библейско-богословской комиссии, ректора Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия, на ***VI Международной патристической конференции «Святитель Василий Великий в богословской традиции Востока и Запада»****.*

Дорогие отцы, братия и сестры! Мы проводим уже шестую патристическую конференцию Общецерковной аспирантуры и докторантуры. Каждая из предыдущих была посвящена конкретному отцу Церкви.

Но в этом году мы оказались в особой ситуации: наследие учителя Церкви, которое на конференции станет предметом нашего внимания, настолько велико, что для его осмысления потребовалось бы несколько симпозиумов. Мы знаем святителя Василия Великого как догматиста, во многом определившего церковную триадологию; как экзегета, разработавшего целые жанры толкования Священного Писания; как выдающегося канониста, без которого невозможно представить себе церковное право; как литургиста, с именем которого связан один из основных типов анафоры на Востоке. В меру наших сил мы постараемся охватить все эти грани его творчества в рамках одной конференции, не претендуя на то, чтобы исчерпать имеющиеся вопросы, но скорее намечая пути для дальнейшей работы.

В своем докладе я обращаюсь к одному из перечисленных направлений, а именно, к литургическому творчеству святителя Василия Великого. Как известно, под его именем сохранился текст анафоры, имеющий несколько редакций. Предание Восточной Церкви рассматривает святителя Василия как автора этого текста, но консенсус исследователей заключается в том, что великий каппадокиец переработал вариант анафоры, бывший в употреблении в его общине. Версия анафоры, использовавшаяся в Каппадокии в середине IV века, не сохранилась, однако весьма вероятно, что текст, использованный Василием, был близок к так называемой краткой, или египетской версии**[1]**. Полная версия анафоры, известная в византийской, сирийской и армянской редакциях, с большой вероятностью отражает редакторскую работу святителя Василия**[2]**. За последний век учеными-литургистами была проделана громадная работа по изучению текстовой традиции анафоры, сохранившейся под именем святителя Василия Великого, и по реконструкции этапов ее редактирования. При этом в центре внимания оставался вопрос об установлении той первоначальной формы анафоры, из которой «выросла» известная нам

литургическая традиция (и которую на том или ином этапе переработал святитель Василий). На наш взгляд, этот подход, давший свои плоды, оставил без должного внимания богословский аспект анафоры — и вклад, который святитель Василий внес в становление того типа анафоры, который мы знаем и используем. Наш доклад призван в какой-то мере восполнить этот пробел. Мы обратимся к параллелям между византийской редакцией анафоры, известной под именем святителя Василия Великого, и богословскими сочинениями великого каппадокийца и проследим, в какой мере в анафоре могли отразиться идеи святителя Василия.

Богословское содержание анафоры, с ее многочисленными аллюзиями на тексты Священного Писания и параллелями к текстам раннехристианской традиции, было бы невозможно охватить в одном докладе. В нашем сообщении мы обратимся к одному тексту анафоры, который имеет ярко выраженный тринитарный характер, то есть непосредственно соотносится с теми богословскими проблемами, с которыми Церковь столкнулась в IV в. Речь идет о второй молитве анафоры святителя Василия Великого, инципит которой — «Владыко всех, Господи Небесе и земли…». Обратимся к ее детальному анализу.

1. Бог Отец

Композиционная основа молитвы «Владыко всех, Господи небесе и земли…» — перечисление имен, относящихся к каждому из Лиц Святой Троицы. Это не просто поэтические эпитеты: поражает обилие источников, к которым восходят эти имена. Молитва соткана из библейских аллюзий, наполнена цитатами из псалмов, пророческих книг, посланий апостола Павла.

Первая часть молитвы посвящена Богу Отцу:

Владыко всех, Господи небесе и земли и всея твари, видимыя же и невидимыя, Седяй на престоле славы и призираяй бездны, безначальне, невидиме, непостижиме, неописанне, неизменне, Отче Господа нашего Иисуса Христа…	Владыка всего, Господи неба и земли и всего творения видимого и невидимого, Сидящий на престоле славы и взирающий на бездны, безначальный, непостижимый, неограниченный, неизменяемый, Отец Господа нашего Иисуса Христа…

Начало этого фрагмента имеет почти буквальное соответствие с Никео-Константинопольским Символом веры, который гласит: «Верую во единаго Бога Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым». Но, помимо этого, обращение к Богу Отцу обнаруживает

сходство с рассуждением святителя Василия Великого о Боге Творце в «Беседах на Шестоднев». Святитель пишет:

> Как горшечник, с одинаковым искусством сделавший тысячи сосудов, не истощил тем ни искусства, ни силы, так и Создатель этой вселенной, имея творческую силу, не для одного только мира достаточную, но в бесконечное число крат превосходнейшую, все величие видимого привел в бытие одним мановением воли. А если мир имеет начало и сотворен, то спросим себя: кто дал ему начало, и кто его Творец?.. Сие блаженное Естество, сия неоскудевающая Благость, сия Доброта любезная и многовожделенная для всякого одаренного разумом существа, сие Начало существ, сей Источник жизни, сей духовный Свет, сия неприступная Мудрость, вот Кто сотворил в начале небо и землю!**[3]**

Следует обратить внимание на композицию этого текста, в котором исповедание Бога как Творца переходит в прославление пространное перечисление свойств Божиих. Подобным образом устроен и текст анафоры, посвященный Богу Отцу. При этом именно обращение к первой беседе святителя Василия на Шестоднев помогает понять, почему вслед за обращением к Богу как к Творцу в анафоре следует перечень апофатических свойств Бога. То, что в анафоре представлено в виде краткого и емкого исповедания, получает в «Беседах на Шестоднев» детальное обоснование.

Этих апофатических свойств пять: безначальный, невидимый, непостижимый, неописанный, неизменный. Первое апофатическое свойство Бога, названное в анафоре — «безначальный». Центральная тема первой беседы на Шестоднев — «начало», второе слово Библии. Святитель Василий подчеркивает, что прежде бытия мира время отсутствовало и описывает это состояние как «превысшее времени». Сотворение мира было началом «преемства времени»:

> Еще ранее бытия мира, было некоторое состояние приличное премирным силам, превысшее времени, вечное, присно продолжающееся. В нем-то Творец и Зиждитель всяческих совершил создания — 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 наименования. Они-то наполняют собою сущность невидимого мира… А когда уже стало нужно присоединить к существующему и сей мир… тогда произведено сродное миру и находящимся в нем животным и растениям преемство времени, всегда поспешающее и протекающее, и нигде не прерывающее своего течения. Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано? А такова природа и бывающего в сем мире. Оно то непременно возрастает, то умаляется, и

> явным образом не имеет ничего твердого и постоянного**[4]**.

Исходя из данной им характеристики творения, святитель Василий делает вывод, который имеет принципиальное значение для понимания разбираемого нами текста анафоры:

> Посему, человек, не представляй себе видимого безначальным.

Это полемика с платонизмом — и утверждение о том, что свойство «безначальный» присуще только Богу. Тезис о том, что Бог «безначален», противопоставляет Его творению, и именно поэтому исповедание Бога Творца в анафоре перетекает в исповедание Бога безначального. Понять логику святителя Василия как редактора анафоры мы можем только из комментария на Быт. 1:1 в «Беседах на Шестоднев».

Приведенное изречение святителя Василия Великого — «не представляй видимого безначальным» — проводит связь между термином «безначальный» и вторым апофатическим свойством Бога, названным в анафоре: «невидимый». «Видимый» для святителя Василия — атрибут тварной природы. То, что может быть видимо, может быть и описано, а значит и познано. Бог, Который именуется безначальным и тем самым противопоставляется творению, должен быть, по логике первой беседы на Шестоднев, также невидимым, непознаваемым и неописуемым. Именно эти свойства Бога перечисляются в анафоре вслед за свойством безначальности.

Далее, в первой беседе на Шестоднев святитель Василий говорит о том, что понятие «начало» применительно к творению с необходимостью подразумевает конечность этого творения:

> Начавшееся со временем по всей необходимости и окончится во времени. Если [мир] имеет начало временное, то не сомневайся о конце**[5]**.

Другими словами, мир, пришедший из небытия в бытие, получивший начало, с необходимостью оказывается подвержен изменениям. Способность к изменению — еще одно свойство, противопоставляющее мир его Создателю. И пятое апофатическое свойство Бога Творца, названное в анафоре — это свойство неизменяемости.

Таким образом, перечисление свойств Бога в молитве «Владыко всех, Господи небесе и земли...» становится понятнее в контексте рассуждений святителя Василия Великого о творении мира в его классическом трактате на эту тему.

Далее, следует заметить, что термин «безначальный» имеет несколько планов богословского осмысления, поскольку понятие «начала» может быть использовано как в смысле «причины», так и в смысле временнóго начала. Если понимать термин в первом смысле, то речь может идти только о безначальности Отца, если же во втором смысле, то о безначальности всех трех Лиц Святой Троицы. Эти два плана описал святитель Григорий Богослов в своем 39-м слове:

> Отец есть Отец и безначален; потому что ни от кого не имеет начала. Сын есть Сын, и не безначален; потому что от Отца. Но если начало будешь понимать в отношении времени, то и Сын безначален, потому что Творец времен не подвластен времени**[6]**.

Термин «безначальный» стал предметом спора между Великими Каппадокийцами и арианами в IV веке. Ариане считали, что только Бог безначален: все, что имеет начало, не является Богом, следовательно Сын — не Бог. «Мы гонимы, потому что утверждаем, что Сын имеет начало, тогда как Бог безначален», — говорил Арий**[7]**. Каппадокийцы тоже утверждали, что Сын имеет начало, однако не считали безначальность Отца синонимом Его Божества. Безначальность, по учению Григория Богослова, есть свойство Отца, отличающее Его от Сына; однако и Сын, и Отец обладают полнотой Божества. Сын не безначален по отношению к Отцу, однако безначален по отношению к времени**[8]**. Рождение Сына совечно бытию Отца, между Отцом и Сыном нет никакого промежутка, никакой последовательности, никакого неравенства**[9]**.

Для христиан Бог является Отцом. Но прежде всего Он — Отец Своего Единородного Сына. По словам Василия Великого, Бог «от беспредельной вечности есть Отец и не начал быть Отцом когда-нибудь». Бога нельзя сравнивать с людьми, которые, достигнув зрелого возраста, получают силу деторождения: Его Отцовство так же вечно, как и Его бытие. «Поэтому и Сын, предвечно сущий и всегда сущий, не начал быть когда-нибудь; но, когда Отец, тогда и Сын, и с мыслью об Отце тотчас соединяется и мысль о Сыне; ибо очевидно, что Отец есть Отец Сына»**[10]**.

Отцовство Бога по отношению к Своему Сыну не идентично Его отцовству по отношению к людям. Единородный Сын Божий является Сыном Отца по естеству, тогда как люди усыновлены Отцу по благодати:

> Ибо, когда Бог называется Отцом всех нас, то не одним и тем же образом Он и наш Отец, и Отец Единородного… Бог называется Отцом нашим не ошибочно и не в переносном, но в собственном, первоначальном и истинном смысле, потому что нас через плотских родителей привел из небытия в бытие, и заботой о нас сделал нас Своими родственниками. Если же утверждаем, что Бог справедливо назван Отцом нашим, когда по благодати удостоены мы усыновления, то какое основание отнять у Него право именоваться Отцом по

естеству Своего Сына, Который произошел из Его сущности?**[11]**

Единение между Отцом и Сыном является «сущностным и природным»: поскольку Сын извечно рожден от Отца, то «мыслится из Него и в Нем сущим, причем хотя и признается имеющим отдельное и особое личное бытие, однако же и представляется по прирожденному тождеству сущности как нечто единое с Отцом»**[12]**. Люди же иноприродны Богу, хотя и созданы по Его образу и подобию.

2. Бог Сын

О том, кем является Сын по отношению к Отцу, речь идет далее в анафоре:

...Отче Господа нашего Иисуса Христа, великаго Бога и Спасителя, Упования нашего, Иже есть образ Твоея благости, печать равнообразная, в Себе показуя Тя, Отца, Слово живое, Бог истинный, превечная Премудрость, Живот, Освящение, Сила, Свет истинный, Имже Дух Святый явися...	...Отче Господа нашего Иисуса Христа, великого Бога и Спасителя, Упования нашего, Который есть образ Твоей благости, отпечаток, равный Первообразу, в Себе являющий Тебя, Отца; Бог истинный, предвечная Премудрость, Жизнь, Освящение, Сила, Свет истинный, через Которого явился Дух Святой...

Приведенные здесь наименования Сына Божия заимствованы главным образом из посланий Павла и писаний Иоанна Богослова: Сын — великий Бог и Спаситель (Тит. 2:13), Упование наше (1 Тим. 1:1)**[13]**, образ благости Божией (ср. 2 Кор. 4:4; Кол. 1:15; Евр. 1:3). Сын в Себе показует Отца (Ин. 14:9), Он есть Слово живое (Ин. 1:1; Евр. 4:12), истинный Бог (1 Ин. 5:20), предвечная Премудрость Божия (1 Кор. 2:7), Жизнь (Ин. 14:6; 1:14), Освящение (1 Кор. 1:30), Сила (1 Кор. 1:24), Свет истинный (Ин. 1:9)**[14]**. Отметим также, что выражение «Бог истинный» применительно к Сыну Божию встречается в Символе веры.

Почему в анафоре перечисляются все эти имена Сына Божия? На наш взгляд, потому, что анафора имеет ярко выраженный анти-арианский и анти-евномианский характер. Именно ереси Ария и Евномия, отрицавших — каждый на свой лад — равенство Отца и Сына и единосущие Сына Отцу, умалявших достоинство Сына по сравнению с Отцом, вызвали мощную волну богословских споров, в ходе которых выкристаллизовался христологический язык Церкви. И одной из задач, которую ставили перед собой противники обеих ересей, была систематизация

того каталога наименований и определений, которые встречаются в Евангелиях и апостольских посланиях применительно к Сыну Божию. Подобного рода каталог мы находим уже у святителя Афанасия Александрийского:

> Единородный имеет жизнь в Себе, как имеет Отец; и Он один знает, кто есть Отец; потому что во Отце пребывает, и Отца имеет в Себе. Он есть Отчий образ… Он есть равнообразная печать, показывающая в Себе Отца; Он — живое, истинное Слово, сила, премудрость, освящение и избавление наше**[15]**.

Как отмечают исследователи**[16]**, этот текст имеет почти буквальное сходство с рассматриваемой частью анафоры Василия Великого.

Наиболее полный каталог имен Сына Божия мы находим у святителя Григория Богослова. В своих «Словах о богословии» он перечисляет эти имена, на каждое из них приводя ссылку из Священного Писания: Бог, Слово, Тот, Кто в начале (Ин. 1:1); Тот, Кто прежде денницы (Пс. 109:3); Кто от начала (Ис.41:2–4); Сын Единородный (Ин.1:18); Путь, Истина, Жизнь (Ин. 14:6); Свет (Ин.8:12); Премудрость, Сила (1 Кор. 1:24), Сияние, Образ, Печать (Евр. 1:3; Прем. 27:6; Ин.6:27); Господь, Царь, Сущий, Вседержитель (Быт. 19:24; Пс. 44:7); Тот, кто «есть и был и грядет, Вседержитель» (Откр. 1:8)**[17]**.

Однако и в творениях Василия Великого, посвященных опровержению Евномия, большое внимание уделено толкованию наименований Сына Божия, встречающихся в Священном Писании. Некоторые наименования, встречающиеся в анафоре Василия Великого, находят подробное объяснение в его творениях. Так, например, в трактате «Против Евномия» Василий, вслед за апостолом Павлом, многократно называет Сына образом Отца и объясняет, в каком смысле следует понимать это наименование:

> Апостол повсюду именует Господа Сыном, а также и другими различными наименованиями прославляет Его, называя и Первородным (Рим. 8:29; Евр. 1:6), и *Образом* (2 Кор. 4:4), и Сиянием (Евр. 1:3)**[18]**.
>
> В каком же смысле Сын называется образом (Кол. 1:15), и есть *Образ* рожденный, и Сияние славы Божией (Евр. 1:3), и *Премудрость*, и Сила, и Правда Божия (1 Кор. 1:24, 30)? Не в смысле навыка или способности, а в смысле сущности живой и действенной. Он есть сияние славы Божией: поэтому и проявляет в Себе всего Отца как воссиявший от всецелой Его славы**[19]**.

> По дому нельзя судить о сущности строителя, но по родившемуся можно представить себе естество родившего. Поэтому, если Единородный — создание, то не являет нам сущность Отца; если же Единородный дает нам в Себе познать Отца, то Он — не создание, но истинный Сын, *Образ* (εἰκών) Божий, Образ (χαρακτήρ) ипостаси Божьей**[20]**.

В анафоре говорится, что Сын Божий — «Печать равнообразная», показывающая в Себе Бога Отца, и «Свет истинный». В трактате Василия Великого против Евномия мы читаем:

> Ибо, что для глаза свет чувственный, то для души Бог Слово, о Котором сказано: «Был *Свет истинный*, Который просвещает каждого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9); так что непросвещеная душа не способна к пониманию. Поэтому как можно постигнуть то, что за пределами рождения Света? Напротив, я думаю, надлежало бы им**[21]**, если бы они хоть немного заботились об истине… представлять в мыслях рождение достойное Бога, бесстрастное, нераздельное, неразрывное, вневременное, и возводя ум к этому божественному рождению, уяснять себе его через подобие сияния, изливающегося от света; надлежало бы представлять себе «*Образ* Бога невидимого» (Кол. 1:15), не сделанный впоследствии сходно с Первообразом, как это бывает с художественными изображениями, но сущий и пребывающий вместе с Первообразом, произведшим Его… так что в Сыне, *как бы в некоей печати*, изображено всецелое естество Отца**[22]**.

О Сыне Божием как печати и образе Бога Отца говорится и в другом важном догматическом тексте Василия — беседе «О вере»:

> Отсюда**[23]** произошел источник жизни, мудрость, сила, Образ невидимого Бога, ничуть от Него не отличающийся, от Отца рожденный Сын, живое Слово, *сущий Бог* и сущий у Бога; сущий, а не пришедший; существующий прежде веков, а не впоследствии приобретенный; Сын, а не стяжание; Производитель, а не произведение; Творец, а не тварь; являющийся всем тем, чем является Отец… Как Сын Он по естеству обладает тем, что принадлежит Отцу; как Единородный имеет все в Самом Себе совокупно, ничего не разделяя с другим. Поэтому из самого наименования «Сын» научаемся, что Он имеет общее с Отцом естество; не повелением создан Он, но из сущности воссиял неразлучно; не во времени соединен с Отцом; равен Ему в благости, равен в силе, имеет общую с Ним славу. Ибо что иное Он, как не *Печать* и *Образ*, показывающий в Себе всецелого Отца?**[24]**

Отметим также, вслед за другими учеными**[25]**, параллельные места из трактата «О Святом Духе»:

> Поэтому пусть знают**[26]**, что Христос «есть Божия сила и Божия премудрость» (1 Кор. 1:24), что Он «есть образ Бога невидимого» (Кол. 1:15), и «сияние славы» (Евр. 1:3), и что на Нем поставил Свой отпечаток Бог Отец, всецело изобразив в Нем Себя**[27]**.
>
> Поэтому, как говорим, что существует поклонение в Сыне как образе Бога и Отца, так существует поклонение и в Духе, так как Он в Себе показывает Божество Господа… Невозможно иначе видеть «образ Бога невидимого», как только в озарении Духа… Поэтому только при озарении Духа мы в полной мере и надлежащим образом видим сияние славы Божией, а посредством Образа возводимся к той славе, которой Он есть образ и *печать равнообразная***[28]**.

Мы видим, что почти все имена Сына Божия, которые приведены в анафоре, встречаются в творениях Василия Великого и получают в них развернутое толкование.

Сын Божий — Тот, через Кого и благодаря Кому был явлен Святой Дух. По учению Иисуса Христа, Святой Дух исходит от Отца, но посылается в мир Сыном: «Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15:26). На Тайной вечере Иисус обещал послать ученикам Утешителя и исполнил это обещание в день Пятидесятницы. С тех пор Дух Святой действует в Церкви, пронизывая Собой всю ее литургическую и та́инственную жизнь.

3. Святой Дух

Святому Духу посвящена следующая часть анафоры, где о Нем говорится:

Дух истины, сыноположения дарование, обручение будущаго наследия, начаток вечных благ, животворящая Сила, Источник освящения, от Него же вся тварь, словесная же и умная, укрепляема, Тебе служит и Тебе присносущное возсылает славословие, яко всяческая работна Тебе.	Дух истины, дар усыновления, залог будущего наследия, начаток вечных благ, животворящая Сила, Источник освящения, укрепляемая Которым, вся тварь, наделенная словом и разумом, Тебе служит, и Тебе воссылает вечное славословие, ибо всё подвластно Тебе.

Как и имена Сына, имена Святого Духа тоже в основном заимствованы из посланий апостола

Павла и корпуса писаний Иоанна Богослова: Он — Дух истины (Ин. 14:17), Дух усыновления (Рим. 8:15), залог будущего наследия (Еф. 1:14), начаток (ср. Рим. 8:23) вечных благ, животворящая Сила (1 Кор. 15:45; ср. Ин. 6:63; 2 Кор. 3:6), Источник освящения (ср. 1 Кор. 3:16–17). Святой Дух укрепляет все творение, наставляя словесные и умные существа, то есть ангелов, воссылать Отцу присносущное (вечное) славословие.

Данный отрывок анафоры имеет многочисленные параллели в трактате Василия Великого «О Святом Духе»**[29]**. Параллельные места встречаются, кроме того, в «Опровержении на защитительную речь злочестивого Евномия», где Святому Духу посвящена целая глава. В обоих сочинениях мы находим те наименования Святого Духа, которые присутствуют в анафоре, и толкование этих наименований.

В частности, толкуя выражение «Дух истины», Василий поясняет, что Дух Святой прославляет Сына Божия «не как творение, но как Дух истины, ясно показывающий в Себе истину, и как Дух премудрости, в величии Своем открывающий Христа, Божию силу и Божию премудрость»**[30]**.

В анафоре о Святом Духе говорится как о «даре усыновления»: смысл этого выражения в том, что через Святого Духа мы становимся сыновьями небесного Отца. В трактате против Евномия Василий пишет: «Как Сам Господь принявшим Его дал им власть стать чадами Божиими (Ин. 1:12), так и Дух Святой есть Дух усыновления (Рим. 8:15)»**[31]**. В трактате «О Святом Духе» мы читаем: «Не верующий в Духа не принимает участия и в истинном поклонении. Ибо невозможно поклоняться Сыну иначе как во Святом Духе, и невозможно призывать Отца иначе как в духе усыновления»**[32]**. По словам Василия, благодаря Святому Духу происходит «возвращение в усыновление» и «дерзновение именовать Отцом своим Бога»**[33]**.

Выражение «обручение будущего наследия» указывает на то, что без участия Святого Духа невозможно посмертное блаженство людей. Это выражение не встречается в сочинениях Василия, посвященных Святому Духу, однако среди действий Духа перечисляются «предведение будущего, понимание таинств, постижение сокровенного, раздача дарований, небесное жительство, пребывание вместе с чинами ангелов, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого — обожение»**[34]**. Как подчеркивает Василий, «Духом Святым — восстановление наше в рай, вступление в небесное царство»; через Духа Святого мы получаем дерзновение «делаться общниками благодати Христовой, именоваться чадами света, приобщиться вечной славы, приобретать всю полноту благословения и в этом, и в будущем веке»**[35]**.

Слова «начаток вечных благ» созвучны тем местам из трактата «О Святом Духе», где говорится о Духе как источнике всякого блага. Василий пишет о том состоянии, которого мы достигаем, «когда

в себе, как в зеркале, отражаем благодать тех благ, которые предназначены нам по обетованиям, и которыми чрез веру наслаждаемся как уже полученными». И задает вопрос: «Ибо, если таков залог, то каково совершенное? и если таков начаток, то какова полнота целого?»**[36]**. По учению Василия, Святой Дух «имеет благость не приобретенную, но от естества Ему присущую: иначе всего неразумнее было бы утверждать, что Святое по естеству имеет благость не по естеству, но случайную и извне пришедшую»**[37]**.

Выражение «животворящая сила» напоминает слова Василия о том, что Святой Дух «для разумных тварей есть сила совершающая, возводящая их на самую высоту». Василий поясняет: «И как сила зрения в здоровом глазе, так действие Духа в очищенной душе»**[38]**. В крещении, говорит Василий в том же трактате, «вода изображает собою смерть, принимая тело как бы во гроб, а Дух подает животворящую силу, обновляя души наши из греховной мертвости в первоначальную жизнь… потому что умерщвление наше производится водою, а жизнь творится в нас Духом»**[39]**. Свое животворящее действие Святой Дух оказывает вместе с двумя другими Лицами Троицы: «Дух оживотворяет вместе с животворящим все Богом и дающим жизнь Сыном»**[40]**.

В беседе «О вере» Василий пишет, что Святой Дух «освящает, животворит»; Он «наполняет ангелов, наполняет архангелов, освящает Силы, все животворит»; «всех просвещает к познанию Бога, вдохновляет пророков, умудряет законодателей, научает**[41]** священников, укрепляет царей, воспитывает праведных, украшает целомудренных, подает дарование исцелений, оживотворяет мертвых, разрешает узников, усыновляет чуждых»**[42]**.

В анафоре Святой Дух назван «источником освящения». В трактате «Против Евномия» Василия пишет: «Дух же Святой есть источник святости. И как Отец свят по естеству, и Сын свят по естеству, так свят по естеству и Дух истины; поэтому и удостоен преимущественного и именно для Него характерного наименования: Святой»**[43]**.

Слова анафоры «от Него же вся тварь, словесная же и умная, укрепляема, Тебе служит и Тебе присносущное возсылает славословие, яко всяческая работна Тебе» созвучны следующему фрагменту из трактата Василия «О Святом Духе»:

> Посему, если восхваляют Бога все Ангелы Его, и восхваляют Его все Силы Его, то это происходит по действию Духа. Если предстоят Ему тысячи тысяч Ангелов и тьмы тем служащих, то силою Духа совершают они непорочно дело своего служения. Поэтому вся эта сверхнебесная и неизреченная стройность, как в служении Богу, так и во взаимном между собою согласии сверхмирных Сил, не может быть сохранена иначе, как под управлением Духа**[44]**.

Отметим, что в тексте анафоры и Отец, и Сын названы Богом («Сый Владыко, Господи Боже, Отче Вседержителю покланяемый… Отче Господа нашего Иисуса Христа, великаго Бога и Спасителя...»). Святому Духу усваивается именование «Господь», общее также для Отца и Сына, но нигде в тексте анафоры Святой Дух не назван Богом. Это в полной мере соответствует словоупотреблению Василия Великого, который признавал Духа Богом, однако в трактате «О Святом Духе» ни разу не употребил слово «Бог» применительно к Духу.

Этого обзора достаточно, чтобы убедиться, насколько многочисленны связи между византийской версией анафоры святителя Василия Великого и сочинениями великого каппадокийца. И это лишь малая часть того огромного «смыслового поля», которое открывают нам тексты анафоры. Еще в начале XX века крупнейший русский литургист И. А. Карабинов отмечал, что почти каждая фраза анафоры Василия Великого «насыщена догматическими выражениями»: именно в этом «преобладании догматического элемента, а также в сосредоточении особенного внимания на деле спасения» ученый видел главную особенность данной анафоры**[45]**.

Это суждение можно с полным правом отнести и к другим молитвам Литургии Василия Великого. Богословский, догматический элемент в них безусловно преобладает над какими бы то ни было иными. И это богатство богословской мысли взывает к осмыслению.

Литургия — это средоточие жизни Церкви, и именно в литургии богословие становится не признанием положений веры, а голосом веры и ответом Бога. И постижение богословского содержания литургии должно стать отправной точкой для изучения и догматики, и патристики.

Выражаем надежду, что эта работа будет проделана и что наша конференция, посвященная святителю Василию Великому, вдохновит исследователей на осмысление литургического наследия, связанного с именем одного из наиболее выдающихся отцов Церкви.

---

[1] См.: Hänggi P. Prex Eucharistica: Textus e Variis Liturgiis Antiquioribus Selecti. Fribourg, 1968. P. 347-357; Желтов М., свящ. Анафора // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 179–289; Hiérodiacre Ioann (Igor Kopeykin). “Honoré de l’image de Dieu”. L’homme et le péché dans l’anaphore de saint Basile le Grand (diss.)

[2] См.: Capelle B. Les liturgies basiliennes et saint Basile // Doresse J., Lanne E. Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile. R., 1960; Bobrinskoy B. Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint

Basile. P., 1969 (Verbum Caro 23(89)).

[3] Василий Великий. Беседы на Шестоднев 1, 2 (PG 29, 8–9). Рус. пер.: С. 322.

[4] Василий Великий. Беседы на Шестоднев 1, 5 (PG 29, 13). Рус. пер.: С. 325.

[5] Василий Великий. Беседы на Шестоднев 1, 3 (PG 29, 9). Рус. пер.: С. 324.

[6] Григорий Богослов. Слово 39, 12 (SC 358, 174). Рус. пер.: С. 538

[7] Арий. Послание Евсевию. Цит. по: Епифаний Кипрский. Панарион 69, 6 (PG 42, 212).

[8] Григорий Богослов. Слово 20, 7 (SC 270, 72). Рус. пер.: С. 302.

[9] Григорий Богослов. Слово 20, 10 (SC 270, 78). Рус. пер.: С. 303.

[10] Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2, 12 (PG 29, 593). Рус. пер.: С. 224.

[11] Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2, 23 (PG 29, 624). Рус. пер.: С. 240–241.

[12] Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна 11, 12 (PG 74, 561). Рус. пер.: С. 757–758.

[13] В Синодальном переводе: «надежда наша».

[14] Hutcheon C. R. “A Sacrifice of Praise”. P. 14.

[15] Афанасий Александрийский. Слово на слова «Вся Мне предана суть Отцем Моим» 5.

[16] Capelle B. Les liturgies ‘basiliennes’ et saint Basile. P. 51–52.

[17] Григорий Богослов. Слово 29, 17 (SC 250, 212–214). Григорий пользуется греческим текстом Ветхого Завета. Русский перевод, сделанный с еврейского, не всегда дает представление о том, какой логике следовал Григорий, цитируя тот или иной ветхозаветный текст.

[18] Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2, 8 (PG 29,

588). Рус. пер.: С. 220.

[19] Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2, 17 (PG 29, 605). Рус. пер.: С. 231.

[20] Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2, 32 (PG 29, 648). Рус. пер.: С. 254.

[21] Еретикам.

[22] Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2 (PG 29, 604–605). Рус. пер.: С. 230. Курсивом во всех цитатах выделены слова, встречающиеся в анафоре.

[23] От Отца.

[24] Василий Великий. Беседа 15, О вере 2 (PG 31, 468). Рус. пер.: С. 1010.

[25] См.: Hutcheon C. R. “A Sacrifice of Praise”. P. 14–15.

[26] Имеются в виду еретики, с которыми полемизирует автор.

[27] Василий Великий. О Святом Духе 6, 15 (PG 32, 92). Рус. пер.: С. 105.

[28] Василий Великий. О Святом Духе 26, 64 (PG 32, 185). Рус. пер.: С. 152.

[29] См.: Cappelle B. Les liturgies ‘basiliennes’ et Saint Basile. P. 53–55; Hutcheon C. R. “A Sacrifice of Praise”. P. 17–19.

[30] Василий Великий. О Святом Духе 18, 46 (PG 32, 152). Рус. пер. С. 136.

[31] Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 3, 4 (PG 29, 661–664). Рус. пер.: С. 262.

[32] Василий Великий. О Святом Духе 11, 27 (PG 32, 116). Рус. пер.: С. 117.

[33] Василий Великий. О Святом Духе 15, 36 (PG 32, 132). Рус. пер.: С. 125–126.

[34] Василий Великий. О Святом Духе 9, 23 (PG 32, 109). Рус. пер.: С. 114.

[35] Василий Великий. О Святом Духе 15, 36 (PG 32, 132). Рус. пер.: С. 125–126.

[36] Василий Великий. О Святом Духе 15, 36 (PG 32, 132). Рус. пер.: С. 126.

[37] Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 3, 3 (PG 32, 661). Рус. пер.: С. 262.

[38] Василий Великий. О Святом Духе 26, 61 (PG 32, 180). Рус. пер. С. 149.

[39] Василий Великий. О Святом Духе 15, 35 (PG 129–132). Рус. пер. С. 125.

[40] Василий Великий. О Святом Духе 24, 56 (PG 32, 172). Рус. пер. С. 146.

[41] Букв. «доводит до совершенства (τελεῖ)».

[42] Василий Великий. Беседа 15, О вере 3 (PG 31, 469). Рус. пер. С. 1011.

[43] Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 3, 2 (PG 29, 660). Рус. пер.: С. 261.

[44] Василий Великий. О Святом Духе 16, 38 (PG 32, 140). Рус. пер. С. 129.

[45] Карабинов И. А. Евхаристическая молитва // Собрание древних литургий восточных и западных. М., 2007. С. 73.

Источник: https://mospat.ru/ru/news/46463/