

## ЛИТУРГИКА

ИЕРОМОНАХ ИОАНН (КОПЕЙКИН)

# СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ КАК АВТОР АНАФОРЫ<sup>1</sup>

УДК 264-61 (276)

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-163-188

### *Аннотация*

В статье рассматривается вопрос о происхождении анафоры святителя Василия Великого в рамках трех основных подходов: исторического, литургико-критического и догматического. Обобщая результаты, достигнутые в рамках каждого из этих подходов, автор отвечает на вопрос, в какой мере возможно сравнительное изучение анафоры, сохранившейся под именем святителя Василия, и подлинных богословских творений этого отца Церкви.

*Ключевые слова:* Литургия святителя Василия Великого; анафора; западносирийское семейство анафор; короткая и длинная версии анафоры; исторический, литургико-критический и догматический подходы к изучению анафоры.

### ВВЕДЕНИЕ

Современные богословы все чаще осознают необходимость обращения к литургическому опыту Церкви как догматическому источнику. Это связано и с осознанием того, что без молитвенного опыта богословие теряет свое содержание, и с пониманием того, что богословие призвано быть свидетельством о Христе в современном мире и каждый раз нуждается

<sup>1</sup> Данная публикация представляет собой адаптированный перевод главы из магистерской работы автора: *Niérodiacre Ioann (Igor Kopeykin)*. “Honoré de l’image de Dieu”. L’homme et le péché dans l’anaphore de saint Basile le Grand (Friburg, 2012).

в новом языке. Где проходит граница между неизменным исповеданием веры и новым способом ее выражения? Где то правило веры, которое, с одной стороны, будет динамичным и открытым, а с другой — не допустит произвольного толкования, не даст автору поддаться соблазну выстроить собственное новое богословие, отличное от церковного, под предлогом того, что он стремится быть понятным современному человечеству? С древних времен таким правилом веры, наряду с символами, являлись литургические молитвы. В отличие от символов, текст таких молитв был менее стабилен. В то же время специфика богослужебной молитвы позволяла охватывать гораздо большее число богословских тем — таких, которые не могли быть изложены в кратких и лаконичных крещальных символах.

Современное богословие может актуализировать церковный опыт, обращаясь к содержанию богослужебной молитвы. Анафора Литургии свт. Василия Великого, безусловно, имеет с этой точки зрения особенное значение. Среди известных видов анафоры<sup>2</sup> она наиболее подробно по богословскому содержанию. Любая актуализация богословия, его перевод в «синхронную» сферу невозможны без «диахронического» изучения — без понимания того, как и в каких обстоятельствах те или иные богословские идеи были сформулированы. Применительно к изучению богословских идей, выраженных в анафоре свт. Василия Великого, это, в частности, означает необходимость соотношения этих идей с подлинными сочинениями свт. Василия Великого.

Подготовительным этапом к такого рода работе служит настоящая статья. В ней мы не ставим перед собой задачу реконструировать историю анафоры или предложить новую историческую интерпретацию тех или иных ее составных частей. Наша задача — определить ту систему координат, которая позволит двигаться дальше в богословском осмыслении анафоры. Прежде всего, это значит понять, какие именно тексты анафоры возможно соотнести с творениями свт. Василия Великого.

Данная проблема шире, чем проблема авторства анафоры или тех или иных ее составных частей. Если мы скажем, что какой-либо текст не при-

<sup>2</sup> Подробную характеристику известных типов анафоры см.: Желтов М., свящ. 2001.

надлежит некоему отцу Церкви, но мог быть известен его ученикам и, в любом случае, был воспринят церковной традицией, то этот вывод мало поспособствует пониманию учения святого отца, хотя и будет справедлив с точки зрения его богословской значимости. Напротив, если мы признаем, что тот или иной литургический текст не был написан, скажем, свт. Василием, но был известен ему и использовался им, то мы вправе рассматривать этот текст как авторизованное правило веры. Специфика литургического текста такова, что он не может произноситься без личностного принятия содержащихся в нем идей. Богословский трактат можно принимать отчасти, можно не разделять ряд его положений; он может быть предметом отстраненного прочтения. Напротив, в литургическом тексте, и в особенности в тексте анафоры, богословие не может быть отстраненным. В литургическом тексте богословие существует не в режиме «я и Он», а в режиме «я и Ты», или, скорее, «мы и Ты». В этой перспективе не остается места для размышления и сомнения. Богословские идеи, заключенные в литургическом тексте, подтверждаются молящимися в момент произнесения молитвы, и, наоборот, сами эти слова становятся для молящихся образом веры. Применительно к нашей проблеме это означает, что литургический текст, принятый свт. Василием Великим, может быть предметом сравнения с его подлинными богословскими творениями. Другими словами, для нашей темы имеет значение не только вопрос об авторстве анафоры, но и вопрос о том, какой текст анафоры был принят и авторизован свт. Василием.

Решение этой проблемы затруднено сложной текстовой традицией анафоры свт. Василия. Таким образом, вопрос о реконструкции текста анафоры имеет не только историко-критическое, но и текстологическое измерение.

Итак, задача нашего исследования — опираясь на историко-богословские и текстологические сведения, понять, до какой степени мы в состоянии сравнить выбранную анафору с литературным наследием святителя Василия. С этой точки зрения мы рассмотрим три подхода: исторический, литургический (филологический) и догматический, которые применялись к изучаемой нами теме на протяжении XX в.

## 1. ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Православная традиция не ставит под сомнение точку зрения, согласно которой святитель Василий действительно составил некую Литургию. Традиция предлагает нам анафору<sup>3</sup>, которая считается написанной отцом Церкви из Каппадокии. В самом деле, исторические данные свидетельствуют о том, что некая четко сформулированная евхаристическая молитва, сочиненная святителем Василием, распространилась на большой территории, подчиненной Церкви, что она являлась главным литургическим текстом евхаристии, по меньшей мере, в Константинопольском патриархате и что уже в VII в. она обладала формой, под которой сохранилась впоследствии в православной традиции.

Самое древнее свидетельство о литургической деятельности святителя Василия дошло до нас от святителя Григория Богослова. Речь идет, стало быть, о свидетельстве, оставленном современником и другом великого епископа. Перечисляя благородные деяния усопшего друга, Григорий называет, среди прочего, «писанные и неписанные уставы для монашествующих; чиноположения молитв (*νομοθεσῖαι μοναχῶν ἔγγραφοί τε καὶ ἄγραφοι, εὐχῶν διατάξεις*); благоукрашения алтаря и иное, чем только Божий воистину человек и действующий по Богу может быть полезен народу»<sup>4</sup>. В традиции Церкви словосочетание *εὐχῶν διατάξεις* всегда понималось в значении литургического творчества<sup>5</sup>.

Начиная с V в. до нас дошли как минимум два свидетельства: одно — из Армении, региона, для которого материнской Церковью выступала Каппадокийская Церковь, а другое — с Сардинии. В обоих случаях мы

<sup>3</sup> Данную версию анафоры свт. Василия литургисты называют византийской. В специальной литературе она обозначается сокращением Byz-Bas. Канонический текст включают в православные богослужебные книги на греческом языке; существует также перевод на старославянский, румынский и другие языки. См.: Желтов М., свящ. 2001. С. 205; *Λειτουργία Βασιλείου τοῦ Μεγάλου* 2008.

<sup>4</sup> *Gregorius Nazianzenus. Oratio 43, 34* (J. Bernardi. P., 1992 (SC 384). P. 200–201).

<sup>5</sup> Ж. Грибомон дает перевод “réorganisation de la liturgie”. См.: Gribomont 1953. P. 259.

располагаем прямыми ссылками на Литургию, написанную святителем Василием, а также точными цитатами из нее. Фавстос Бузанд в своей «Истории Армении» цитирует несколько пассажей из Литургии, приписываемой им святителю Василию<sup>6</sup>. На Сардинии ссыльный монах-диакон Петр Скифский пишет епископам Северной Африки:

Блаженный Василий, епископ Кесарийский, в своей молитве святого алтаря, которую повторяет почти весь Восток, между прочим говорит: «Дай, Господи, силу и покров; злых, просим, содейлай добрыми, добрых сохрани в доброту, ибо Тебе все возможно и никто не противоречит Тебе; ибо если Тебе угодно, то Ты спасаешь, и никто не может противиться Твоей воле». Вот как коротко и сурово блистательный учитель некогда обозначил конечную цель этого спора, поучая через эту молитву, что не сами по себе, а через Бога злые люди становятся добрыми; и не своею добродетелью, а через милость Божию в доброту сохраняются<sup>7</sup>.

В 540 г. Леонтий Византийский обвинял Феодора Мопсуестийского в том, что тот заменил Литургию святителя Василия и апостолов своею, а это означает, что служение Литургии святителя Василия уже было распространенным обычаем и что Литургия святителя Василия обладала неоспоримой значимостью. Леонтий настаивал на том, что этот текст «вдохновлен Святым Духом»<sup>8</sup>. Столь выдающуюся роль анафоры святителя Василия также подчеркивает Софроний Иерусалимский, который называет ее первой, наряду с анафорами святого апостола Иоанна и Григория Великого, и именует их «наиболее уважаемыми»<sup>9</sup>. Подобное почтение и уважение к Литургии святителя Василия засвидетельствовано и на соборах: на Трулльском Соборе (692) по поводу анафор святителя

<sup>6</sup> См.: Babis 1997. P. 274.

<sup>7</sup> *Petrus Diaconus. De Incarnatione et Gratia Domini nostri Jesu Christi ad Fulgentium et alios episcopos Africae. Epistula 17 // PL 65, 449.*

<sup>8</sup> См.: PG 86, 1368.

<sup>9</sup> Mai 1839. P. 32. См.: Белоусов 2007. С. 213.

Василия и святого апостола Иакова утверждалось, что «слава о них распространилась по миру»<sup>10</sup>. На Соборе обсуждались определенные аспекты ритуала, и на эти Литургии ссылались как на тексты, «написанные святыми и передававшиеся без искажений»<sup>11</sup>.

Литургический манускрипт, созданный на юге Италии и датированный периодом между 730 г. и началом IX в., знаменитый «Евхологий» Барберини, содержит текст, который очень близок к византийской анафоре святителя Василия<sup>12</sup>. В этом документе евхаристическая молитва святителя Василия помещена непосредственно перед молитвой святого Иоанна Златоуста. Согласно мнению некоторых литургистов<sup>13</sup>, данный факт говорит об исключительной роли этой анафоры в византийском ритуале; эту роль анафора святителя Василия играла как минимум до XI в., когда была вынуждена уступить первое место в качестве общей воскресной Литургии более короткой анафоре святого Иоанна Златоуста. Тот факт, что евхаристическая молитва, созданная в одной из провинций Римской империи (географический центр которой находился на территории современной Турции), смогла охватить восточную часть всей империи и оказать решающее влияние на ритуал византийской Церкви, сам по себе заслуживает внимания. Такому широкому распространению анафоры должно было способствовать не только ее содержание, но и авторитет свт. Василия Великого как ее создателя или, по крайней мере, «богословского редактора»<sup>14</sup>. Другими словами, широкое распространение анафоры тоже служит косвенным свидетельством в пользу того, что она была если не составлена, то авторизована свт. Василием Великим.

В рамках данной работы мы не можем подробно останавливаться на биографии святителя Василия. На эту тему существует множество заме-

<sup>10</sup> Цит. по: Fenwick 1992. P. 23.

<sup>11</sup> «...Передав нам в письменном виде форму обряда». См.: Fenwick 1992. P. 24.

<sup>12</sup> В нем недостает фрагмента, начиная с анамнесиса.

<sup>13</sup> Более подробно см.: Fenwick 1992.

<sup>14</sup> Выражение Йогана Квастена. См.: Quasten 1986. P. 227.

чательных монографий<sup>15</sup>. Лишь отметим в заключение: нет сомнения, что интеллектуальная подготовка и обширные знания, пристальный интерес к литургическому ритуалу, способности богослова и администратора, всемирная известность, обретенная уже при жизни, превратили святителя Василия Кесарийского в подлинно «крупную созидательную фигуру в жизни и богословии значительной части восточнохристианского мира»<sup>16</sup>. Одним из главных плодов его творчества, воспринятых церковной традицией, является, без сомнения, его анафора.

## 2. ЛИТУРГИКО-КРИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Литургисты относят весь корпус литургических текстов, приписываемых святителю Василию, к так называемому западносирийскому семейству анафор. Это означает, что молитва, лежащая в основе Литургии, традиционно приписываемой святителю, возникла среди христиан Малой Азии и в сфере влияния ее столицы — Антиохии. К этому семейству относятся и две другие важнейшие сирийские анафоры — святого апостола Иакова и святителя Иоанна Златоуста<sup>17</sup>.

В основе анафоры святителя Василия Великого должна лежать анафора, использовавшаяся в Каппадокийской Церкви. Текст этой анафоры не сохранился, он остается предметом реконструкций. К счастью, имеется достаточно большой материал, который делает эти реконструкции небезосновательными.

Отправная точка для реконструкции — та версия, в которой интересующая нас анафора представлена шире всего: так называемый византийский вариант Литургии святителя Василия Великого. Этот вариант сохранился в православной традиции примерно в четырехстах рукописях,

<sup>15</sup> Более подробно см.: Gain 1985; Rousseau 1998.

<sup>16</sup> Fenwick 1992. P. 19.

<sup>17</sup> По замечанию свящ. М. Желтова, более корректное название для данного семейства анафор анатолийская (это позволяет избежать путаницы с анафорами Сирийской Ортодоксальной Церкви). См.: Желтов М., свящ. 2001. С. 204.

написанных на греческом языке (языке оригинала) либо переведенных на церковнославянский, сирийский, арабский, грузинский и армянский языки. Другие варианты анафоры — армянский, сирийский и египетский. В соответствующих традициях данная анафора тоже приписывается святителю Василию Великому.

Различия между византийским, армянским и сирийским вариантами не представляются значительными. Тот факт, что они содержат одну и ту же молитву, которая, естественно, на протяжении истории и в разных традициях претерпевала изменения в стилистике и терминологии, не затеняет их сходства, которое является признаком общего происхождения. Расхождения между этой группой и египетским вариантом носят более глубокий характер: речь идет, в особенности, о содержании текста, который в египетском варианте короче и проще. Соответственно, во всем корпусе рукописей анафоры святителя Василия выделяют два ее типа: короткий вариант и длинный вариант. Сравнение текстов этих вариантов показывает, что речь при этом идет об одной и той же евхаристической молитве, но сохранившейся в различных версиях, отражающих этапы ее развития.

В 1931 г. монах-бенедиктинец Иероним Энгбердинг проделал огромную работу по критическому филологическому анализу множества манускриптов всех вариантов, известных в его время. В своей книге «Евхаристический канон Литургии Василия Великого» (“Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie”), ставшей классической, дом Энгбердинг выдвигает тезис о том, что длинный вариант — это расширенная версия короткого варианта. По его мнению, вероятность того, что создателем анафоры был святитель Василий, епископ Кесарийский, сохраняется<sup>18</sup>.

После дома Энгбердинга в XX в. появились многие другие исследования, в которых, с опорой на метод ученого-бенедиктинца, была предпринята попытка установить иерархию известных вариантов и реконструировать первоначальный текст. Реконструкция эволюции

<sup>18</sup> Engberding 1931. S. LXXXIV–LXXXV.

анафоры святителя Василия вплоть до ее нынешнего вида<sup>19</sup> привела исследователей к выводу о том, что епископ Кесарийский разработал определенную анафору, которая использовалась Церковью в ту эпоху и, вероятно, соответствовала практике Каппадокийской Церкви (первоначальный текст, пратекст — *Urtex*)<sup>20</sup>. Эта анафора также имела определенное родство с анафорой, которая затем претерпела изменения и превратилась в Литургию апостола Иакова, выйдя, вероятно, из-под пера Кирилла Иерусалимского, а также стала основной Литургией в Иерусалиме и Антиохии.

Анафора *Urtex'*а, сохранившаяся под именем святителя Василия и, в меньшей степени, в египетском варианте, дошла до нас в короткой версии, рукописи которой происходят только из Египта (они обозначаются литерой Е, и к их числу принадлежат сахидская, бохайрская, греческая и эфиопская версии)<sup>21</sup>. Возможно, анафора носит имя святителя Василия лишь в силу того простого факта, что она была привезена в Египет каппадокийцем во время его паломничества, причем именно в качестве молитвы Каппадокийской Церкви, и ей дали имя самой заметной фигуры, которая была к ней причастна<sup>22</sup>.

Согласно другой гипотезе, эта анафора была первым образцом «легкого» варианта *Urtex'*а, составленного Василием в молодости<sup>23</sup>. Однако египетская версия анафоры не содержит никаких следов споров IV в. — ни тринитарных, ни христологических. Очевидно, они не нашли отражения в анафоре, поскольку происходили позже ее создания<sup>24</sup>. При этом вариантом *Urtex'*а, расширенным святителем Василием, является

<sup>19</sup> Хороший обзор status quaestionis см.: McGowan 2010. P. 219–262.

<sup>20</sup> Будде сомневается в текстовом существовании подобного прототипа.

<sup>21</sup> Одно из свежих исследований об этих версиях: Budde 2004.

<sup>22</sup> «Тот факт, что святитель Василий пользовался этой анафорой, представляется мне вполне достаточным для разъяснения названия» (Bobrinsky 1969. P. 2).

<sup>23</sup> См.: Fenwick 1992. P. 298.

<sup>24</sup> Houssiau 1970. P. 243.

гипотетический текст, обозначаемый литерой Ω; предположительно, он был создан на основе длинных вариантов: византийского (Byz), сирийского (Syr) и армянских (Arm). В одном недавно опубликованном солидном труде — книге Джона Фенвика «Анафоры святого Василия и святого Иакова: исследование их общего происхождения»<sup>25</sup> — был сделан такой вывод:

Версия Byz-Vas добавляет сравнительно мало к стержневой версии Ω-Basil; по большей части, добавления принимают форму незначительных библейских или стилистических украшений либо (в случае интерцессий) дополнительных ходатайственных молитв<sup>26</sup>.

Что касается двух армянских версий, примечательно, что установлена связь одной из них (Arm I) со святым Григорием Чудотворцем († 270), учеником Оригена. Его текст, а также текст египетских версий наиболее близок оригинальному тексту, который мог быть анафорой, принесенной в Каппадокию из Палестины, а именно из Кесарии в Палестине, где Григорий посещал школу Оригена (это подразумевает возможность александрийского происхождения анафоры как евхаристической молитвы, принесенной Оригеном из Александрии на Восток)<sup>27</sup>. Вторая армянская версия (Arm II) включает в себя, как мы только что отметили, текст под литерой Ω, который позднее попал под влияние сестринской версии — византийской. Две армянские версии плохо подкреплены

<sup>25</sup> Fenwick 1992.

<sup>26</sup> Ibid. P. 298.

<sup>27</sup> Это объяснило бы, в свою очередь, тот факт, что короткий вариант почти неизвестен на Востоке, тогда как в Египте он хорошо сохранился. См.: Stuckwisch 1997. P. 122. Будде (Budde) предполагает, что местом происхождения анафоры все равно является Восток. Однако он сомневается, что святой Василий составил свой вариант, а точнее, он считает этот вариант не имеющим значения. Он называет приписывание текста святому Василию евхологической «маркетинговой концепцией». См.: Budde 2004. P. 550–551, 570.

документальными свидетельствами: существует только три рукописи варианта *Agm I* и четыре — варианта *Agm II*<sup>28</sup>. Сирийская версия дошла до нас в многочисленных рукописях, датируемых XIII—XVIII вв.; они содержат, тем не менее, один и тот же древний текст.

Эволюция редакции анафоры становится очевидной, если мы сопоставим варианты короткой и длинной версий, реконструированные на основе сравнения версий внутри двух групп. В приложении к настоящей статье помещена таблица, в которой на примере одного из разделов анафоры, так называемого пост-санктуса, представлены длинная и краткая версии евхаристической молитвы, а также византийская версия и ее церковнославянский перевод. Читатель может удостовериться в том, что длинная версия существенно расширяет краткую, как правило, за счет более развернутого изложения богословских идей. Смысл и характер этих изменений станет предметом нашего рассмотрения ниже.

### 3. ДОГМАТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Итак, перед нами встает целая серия текстов, которые группируются вокруг фигуры святителя Василия Великого и восходят к единому корню — некой изначальной евхаристической молитве, чьи ответвления известны на Востоке во множестве версий. Когда возможности текстологического подхода были исчерпаны, а вопрос об отношении святителя Василия к анафоре, связанной с его именем, остался открытым, исследователи стали осознавать необходимость провести скорее богословское, нежели техническое, исследование с целью выявления аутентичного содержания анафоры святителя Василия. Впервые такую задачу поставил ученый-бenedиктинец дом Бернар Капель (1960)<sup>29</sup>. К разработке данного вопроса ученого побудило обнаружение в Египте нового манускрипта короткого варианта (Лувенский манускрипт), одного

<sup>28</sup> Лучшее современное исследование армянских версий было проведено Габриэле Винклером в его книге: Winkler 2005.

<sup>29</sup> Capelle 1960.

из наиболее древних (он датируется началом VII в., однако содержание его восходит к началу IV в.).

Идея Капелля состояла в сопоставлении двух вариантов — короткого и длинного — и в сравнении их с другими сочинениями святителя Василия, дабы выявить, что именно привнесено святителем в этот текст. Подход Капелля был направлен прежде всего на то, чтобы найти имплицитные доводы, доказывающие авторство святителя Василия. Впоследствии ученый предпринял отдельное богословское исследование, целью которого было не только отстоять авторство святителя Василия вопреки критике, которая ставила под сомнение достоверность авторства этой анафоры, но и перевести изучение с филологического уровня на концептуальный.

В своей статье «Литургии “святителя Василия” и святой Василий» (“Les liturgies ‘basiliennes’ et saint Basile”) Капелль подчеркивает, что важно не забывать о доктринальном аспекте исследований на тему семейств анафор святителя Василия. По мнению автора, высказанному в 1960 г., уже наступил момент, когда подготовительная работа по структурированию и классификации известных типов анафоры выполнена. Теперь пришло время продолжить их изучение, сопоставив «анафору с достоверно принадлежащими святителю Василию сочинениями как с литературной точки зрения, так и с доктринальной»<sup>30</sup>.

В своих исследованиях Капелль сосредоточился сначала на сравнении двух вариантов анафоры святителя Василия — короткого и длинного, для того чтобы выявить добавления, сделанные в длинной версии по сравнению с короткой. Эти добавления, подчеркивает Капелль, носят в основном теологический характер: речь идет о «чисто теологической», «восхитительной по богатству и необычайно решительной» переработке молитвы (плоды этой переработки вошли в длинный вариант), молитвы, носящей «чисто керигматический характер», «обладающей элементарным доктринальным содержанием», которая «в пять раз короче, чем расши-

<sup>30</sup> Capelle 1960. P. 46.

ренный текст» (короткий вариант)<sup>31</sup> (читатель может убедиться в этом по приложению). По мнению Капелля, ввиду таких расхождений на уровне текста «исследование должно в обязательном порядке разобраться в характере этих эволюций и в их вероятной связи — литературной и доктринальной — с теми сочинениями святытеля Василия, авторство которых не подлежит сомнению»<sup>32</sup>.

Обозначив два направления исследования, Капелль поначалу выбрал второе и выявил в своей статье множество параллелей между византийской анафорой и сочинениями святытеля Василия. Проведенный автором богословский анализ ограничивается короткими разъяснениями причин, которые могли мотивировать тот или иной выбор каппадокийцем определенных слов, и носит, скорее, характер приглашения к дальнейшей научной работе в данном направлении. Тем не менее, на нескольких страницах автору удалось блистательно продемонстрировать, что рука епископа Кесарийского обогатила, строку за строкой, старинную молитву с точки зрения ее содержания.

Мы приведем здесь только один поразительный пример, который касается пост-санктуса. Капелль проследил прямую параллель между этой частью анафоры и текстом «Правил, пространно изложенных в вопросах и ответах (Большого Аскетикона)» (360) святытеля Василия, который нашел отражение и в более поздних по времени сочинениях епископа: в трактате «О Святом Духе» (375), 261-м письме (377) и «Беседах на Шестоднев». Ниже мы предлагаем читателю сравнительную таблицу, где приведены указанный пассаж из пост-санктуса византийской анафоры<sup>33</sup> и цитата из «Правил, пространно изложенных в вопросах и ответах» (*Asceticon magnum*)<sup>34</sup>:

<sup>31</sup> Capelle 1960. P. 46–47.

<sup>32</sup> Ibid. P. 49.

<sup>33</sup> Цит. по: *Λειτουργία Βασιλείου τοῦ Μεγάλου* 2008.

<sup>34</sup> *Basilii Caesariensis. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) 2, 3 // PG 31, 913:20–916:12.*

ИЕРОМОНАХ ΙΟΑΝΝ (ΚΟΠΕΪΚΙΝ)

Αναφορά, Byz-Bas	Asceticon magnum 2, 3	Asceticon magnum 2, 3 (перевод на русский язык)
<p>Μετὰ τούτων τῶν μακα- ρίων Δυνάμεων, Δέσποτα φιλόανθρωπε, καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ βοῶμεν καὶ λέ- γομεν Ἅγιος εἶ, ὡς ἀληθῶς, καὶ πανάγιος, καὶ οὐκ ἔστι μέτρον τῆ μεγαλοπρεπεῖα τῆς ἀγιοσύνης Σου, καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις Σου, ὅτι ἐν δικαιοσύνη καὶ κρίσει ἀληθινῇ πάντα ἐπήγασες ἡμῖν·</p>	<p>Ἄλλ' ἐκεῖνο οὐδὲ βουλομέ- νοις παρελθεῖν δυνατὸν, καὶ σιωπῆσαι μὲν τὴν χάριν τῷ γε νοῦν ὑγιᾶ καὶ λόγον ἔχοντι παντελῶς ἀμήχανον· εἰπεῖν δέ τι πρὸς ἀξίαν πλέον ἄδυνατώτερον,</p>	<p>Но одного, хотя бы кто и захотел, нельзя миновать, об одном даре совершенно невозможно умолчать тому, кто имеет здравый ум и слово, хотя еще более невозможно сказать о нем как должно, а именно —</p>
<p>πλάσας γὰρ τὸν ἄνθρωπον, χοῦν λαβῶν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ εἰκόνι τῆ Σῆ, ὁ Θεός, τιμήσας, τέθεικας αὐτὸν ἐν τῷ Παρα- δείσῳ τῆς τρυφῆς, ἀθανάσιαν ζωῆς, καὶ ἀπόλαυσιν αἰώνιων ἀγαθῶν, ἐν τῇ τηρήσει τῶν ἐντολῶν Σου, ἐπαγγειλάμενος αὐτῷ,</p>	<p>ὅτι κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν ποιήσας τὸν ἄνθρω- πον ὁ Θεός, καὶ τῆς Ἐαυτοῦ γνώσεως ἀξιώσας, καὶ λόγῳ παρὰ πάντα τὰ ζῶα κατακο- σμήσας, καὶ τοῖς ἀμηχάνοις τοῦ παραδείσου κάλλεσιν ἐντρυφεῖν παρασχόμενος, καὶ τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων ἄρχοντα καταστήσας,</p>	<p>что Бог, сотворив человека по образу и по подобию Божью, удостоив ведения о Себе, украсив пред всеми животными даром слова, дав ему наслаждаться безмерными красотами рая, поставив его князем над всем, что на земле,</p>
<p>ἀλλὰ παρακούσαντα Σοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ, τοῦ κτίσαντος αὐτόν, καὶ τῇ ἀπάτῃ τοῦ ὕφε- ως ὑπαχθέντα, νεκρωθέντα τε τοῖς οἰκειοῖς αὐτοῦ παραπτώ- μασιν, ἐξωρίσας αὐτὸν ἐν τῇ δικαιοκρίσει Σου, ὁ Θεός, ἐκ τοῦ Παραδείσου</p>	<p>εἶτα κατασοφισθέντα ὑπὸ τοῦ ὕφους, καὶ καταπεσόντα εἰς τὴν ἁμαρτίαν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας εἰς τὸν θάνατον, καὶ τὰ τούτου ἄξια,</p>	<p>и после того, как перехи- трен он змием, ниспал в грех, а чрез грех в смерть и во все, что достойно смерти,</p>

СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ КАК АВТОР АНАФОРЫ

<p>εἰς τὸν κόσμον τοῦτον, καὶ ἀπέστρεψας εἰς τὴν γῆν ἐξ ἧς ἐλήφθη, οἰκονομῶν αὐτῷ τὴν ἐκ παλιγγενεσίας σωτηρίαν, τὴν ἐν Αὐτῷ τῷ Χριστῷ σου·</p>		
<p>οὐ γὰρ ἀπεστράφης τὸ πλάσμα Σου εἰς τέλος, ὁ ἐποίησας, ἀγαθέ,</p>	<p>οὐ περιεῖδεν·</p>	<p>не презрел его,</p>
<p>οὐδὲ ἐπελάθου ἔργου χειρῶν Σου, ἀλλ' ἐπεσεκέψω πολυτρόπως, διὰ σπλάγχνα ἐλέους Σου. Προφήτας ἐξαπέστειλας, ἐποίησας δυνάμεις διὰ τῶν Ἁγίων Σου, τῶν καθ' ἑκάστην γενεᾶν εὐαρεστησάντων Σοι, ἐλάλησας ἡμῖν διὰ στόματος τῶν δούλων Σου τῶν Προφητῶν, προκαταγγέλλων ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι σωτηρίαν, νόμον ἔδωκας εἰς βοήθειαν, Ἀγγέλους ἐπέστησας φύλακας.</p>	<p>ἀλλὰ τὰ μὲν πρῶτα νόμον ἔδωκεν εἰς βοήθειαν, ἀγγέλους ἐπέστησεν εἰς φυλακὴν καὶ ἐπιμέλειαν, προφήτας ἀπέστειλεν εἰς ἔλεγχον κακίας καὶ διδασκαλίαν ἀρετῆς, τὰς ὁρμὰς τῆς κακίας ταῖς ἀπειλαῖς ἐνέκοψε, τῶν ἀγαθῶν τὴν προθυμίαν ἐπαγγελίαις διήγγειρε, τὸ πέρας ἑκατέρου πολλάκις ἐν διαφόροις προσώποις εἰς νοουθεσίαν τῶν ἄλλων προλαβὼν ἐφανερώσε,</p>	<p>но сперва дал ему в помощь закон, для охранения его и попечения о нем приставил ангелов, для обличения порока и научения добродетели посылал пророков, порочные стремления пресекал угрозами, усердие к добрым делам возбуждал обетованиями, неоднократно на разных лицах для вразумления прочих предварительно показывал конец порока и добродетели,</p>
	<p>καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἅπασιν ἐπιμένοντας τῇ ἀπειθείᾳ οὐκ ἀπεστράφη.</p>	<p>и от тех, которые при всех таковых пособиях пребывали в непокорности, не отвратился,</p>
	<p>Οὐ γὰρ ἀφείθημεν ὑπὸ τῆς ἀγαθότητος τοῦ Δεσπότης, οὐδὲ ἐνεκόψαμεν Αὐτοῦ τὴν εἰς ἡμᾶς ἀγάπην, ἀναισθησιά τῶν τιμῶν τὸν εὐεργέτην</p>	<p>потому что не были мы оставлены благостью Владыки и не прервала любви Его к нам оскорбительная для Благодетеля</p>

ИЕРОМОНАХ ИОАНН (КОПЕЙКИН)

	<p>παρυβρίσαντες· ἀλλὰ ἀνεκλήθημεν ἐκ τοῦ θανάτου, καὶ ἐζωοποιήθημεν πάλιν ὑπ' Αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἐν ᾧ καὶ ὁ τρόπος τῆς εὐεργεσίας μεῖζον ἔχει τὸ θαῦμα·</p>	<p>наша бесчувственность к таким почестям, но мы воззваны от смерти и снова оживотворены Самим Господом нашим Иисусом Христом. Причем еще более удивителен самый способ благоденствия:</p>
<p>Ἵστε δὲ ἦλθε τὰ πλήρωμα τῶν καιρῶν, ἐλάλησας ἡμῖν ἐν Αὐτῷ τῷ Υἱῷ Σου, δι' Οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησας, Ὅς, ὢν ἀπάγαυσμα τῆς δόξης Σου, καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεώς Σου, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως Αὐτοῦ,</p>		
<p>οὗχ ἀρπαγμὸν ἠγῆσατο τὸ εἶναι ἴσα Σοι τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, ἀλλὰ, Θεὸς ὢν προαιώνιος, ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη, καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη<sup>35</sup>,</p>	<p>Ἐν μορφῇ γὰρ Θεοῦ ὑπάρχων, οὗχ ἀρπαγμὸν ἠγῆσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβών<sup>36</sup>.</p>	<p>ибо «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба»;<sup>37</sup></p>
<p>καὶ ἐκ Παρθένου ἀγίας σαρκωθείς, ἐκένωσεν ἑαυτὸν,</p>		
<p>μορφὴν δούλου λαβών, σύμμορφος γενόμενος τῷ σώματι τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, ἵνα ἡμᾶς συμμόρφους ποιήσῃ τῆς εἰκόνης τῆς δόξης Αὐτοῦ.</p>	<p>Καὶ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἀνέλαβε, καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε, καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἐτραυματίσθη, ἵνα τῷ μῶλωπι Αὐτοῦ ἡμεῖς ἰαθῶμεν<sup>38</sup></p>	<p>«взял на Себя наши немощи и понес болезни»<sup>39</sup>, был «изъязвлен» за нас, чтобы мы «ранами Его... исцелились»<sup>40</sup>,</p>

<sup>35</sup> Флп. 2, 6.

<sup>36</sup> Флп. 2, 6.

<sup>37</sup> Флп. 2, 6—7.

<sup>38</sup> Ис. 53, 5.

<sup>39</sup> Мф. 8, 17; Ис. 53, 4.

<sup>40</sup> Ис. 53, 5.

СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ КАК АВТОР АНАФОРЫ

Ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, ἠυδόκησεν ὁ μονο- γενὴς Σου Υἱός <sup>41</sup> ,		
ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις Σοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός <sup>42</sup> ,		
γενόμενος ἐκ γυναικός, τῆς ἀγί- ας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, γενόμενος ὑπὸ νόμον <sup>43</sup> ,		
κατακρίναι τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί Αὐτοῦ <sup>44</sup> ,		
ἵνα οἱ ἐν τῷ Ἀδάμ ἀποθνή- σκοντες, ζωοποιηθῶσιν ἐν Αὐτῷ τῷ Χριστῷ Σου <sup>45</sup> ,		
καὶ ἐμπολιτευσάμενος τῷ κόσμῳ τούτῳ, δοὺς προστάγ- ματα σωτηρίας, ἀποστή- σας ἡμᾶς τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων, προσήγαγε τῇ ἐπιγνώσει Σοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, κτησάμενος ἡμᾶς Ἐαυτῷ λαὸν περιούσιον, βασιλείων ἱεράτευμα <sup>46</sup> ,		
ἔθνος ἅγιον, καὶ καθαρίας ἐν ὕδατι, καὶ ἀγιάσας τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ <sup>47</sup> ,		

<sup>41</sup> Рим. 15, 12.

<sup>42</sup> Ин. 1, 18.

<sup>43</sup> Гал. 4, 4.

<sup>44</sup> Рим. 8, 3.

<sup>45</sup> 1 Кор. 15, 22.

<sup>46</sup> Тит. 2, 14.

<sup>47</sup> 1 Фил. 2, 9.

ΙΕΡΟΜΟΝΑΧ ΙΟΑΝΝ (ΚΟΠΕΪΚΙΝ)

<p>ἔδωκεν Ἐαυτόν<sup>48</sup> ἀντάλλαγμα τῷ θανάτῳ, ἐν ᾧ κατειχόμεθα, πεπραμένοι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν<sup>49</sup>,</p>	<p>καὶ τῆς κατάρας ἡμᾶς ἐξηγόρασε, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα,<sup>50</sup></p>	<p>«искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою»<sup>51</sup>,</p>
	<p>καὶ τὸν ἀτιμότετον ὑπέστη θάνατον,</p>	<p>претерпел поноснейшую смерть,</p>
<p>καὶ κατελθὼν διὰ τοῦ Σταυροῦ εἰς τὸν Ἄδην, ἵνα πληρώσῃ Ἐαυτοῦ τὰ πάντα<sup>52</sup>, ἔλυσε τὰς ὀδύνας τοῦ θανάτου, καὶ ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ὁδοποιήσας πάσῃ σαρκὶ τὴν ἐκ νεκρῶν Ἀνάστασιν, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι ὑπὸ τῆς φθορᾶς τὸν Ἀρχηγόν τῆς ζωῆς<sup>53</sup>,</p>	<p>ἵνα ἡμᾶς εἰς τὴν ἔνδοξον ζωὴν ἐπαναγάγῃ.</p>	<p>чтобы нас вознести к славно́й жизни,</p>
<p>ἐγένετο ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν<sup>54</sup>, ἵνα ᾗ Αὐτὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι πρωτεύων<sup>55</sup>.</p>		
<p>καὶ ἀνελθὼν εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης Σου ἐν ὑψηλοῖς<sup>56</sup>, Ὃς καὶ ἤξει, ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ<sup>57</sup>.</p>	<p>Καὶ οὐκ ἠρκέσθη μόνον νεκροὺς ὄντας ζωοποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ Θεότητος ἀξίωμα ἐχαρίσατο, καὶ ἀναπαύσεις ἡτοίμασεν αἰωνίους, πᾶσαν ἔννοιαν ἀνθρῶπίνην τῷ</p>	<p>и не удовольствовался тем одним, что оживотворил нас мертвых, но еще даровал нам достоинство божества, уготовал вечные упокоения, великостью</p>

<sup>48</sup> Τит. 2, 14.

<sup>50</sup> Γαλ. 3, 13.

<sup>52</sup> Ερ 4, 10.

<sup>54</sup> 1 Κορ. 15, 20.

<sup>56</sup> Εβρ. 1, 3.

<sup>49</sup> Рим. 7, 6.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>53</sup> Деян. 3, 15.

<sup>55</sup> Кол. 1, 18.

<sup>57</sup> Рим. 2, 6.

## СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ КАК АВТОР АНАФОРЫ

μεγέθει τῆς εὐφροσύνης  
ὑπερβαίνουσας.

веселья превышающие вся-  
кую человеческую мысль.

Поразительно, насколько ход мысли в этих двух отрывках оказывается одинаковым. Действительно, мы оказываемся перед лицом одной и той же доктрины, которую автор от случая к случаю воспроизводит в своих текстах. Капелль анализирует развитие одного конкретного аспекта этой доктрины, которая касается благоволения Божия в эпоху Ветхого Завета.

На уровне Литургии речь идет о таком расширении данной темы:

### Краткая версия

διὰ παντὸς ἐπεσκεψώ ἡμᾶς διὰ τῶν ἁγίων  
Σου προφητῶν

### Длинная версия

προφήτας ἐξαπέστειλας, ἐποίησας δυνάμεις  
διὰ τῶν ἁγίων Σου, τῶν καθ' ἑκάστην γενεάν  
εὐαρεστησάντων Σοι, [ἐλάλησας ἡμῖν διὰ  
στόματος τῶν δούλων Σου τῶν Προφητῶν,  
προκαταγγέλλων ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἔσε-  
σθαι σωτηρίαν], νόμον ἔδωκας εἰς βοήθειαν,  
Ἄγγέλους ἐπέστησας φύλακας

Во фрагментах сочинений Василия Великого одна и та же тема формулируется следующим образом:

ИЕРОМОНАХ ИОАНН (КОПЕЙКИН)

Asceticon magnum (360) <sup>58</sup>	«О Святом Духе» (375) <sup>59</sup>	Письмо 261 (377) <sup>60</sup>	«Беседы на Шестоднев» <sup>61</sup>
νόμον ἔδωκεν εἰς βοήθειαν, ἀγγέλους ἐπέστειλεν εἰς φυλα- κὴν καὶ ἐπιμέλειαν, προφήτας ἀπέστειλεν	τάς τῶν πατριαρ- χῶν εὐλογίας, τὴν ἐκ τῆς νομοθεσίας δεδομένην βοήθειαν, τοὺς τύπους, τάς προφητείας, τὰ ἐν πολέμοις ἀνδραγα- θήματα, τὰ διὰ τῶν δικαίων σημεῖα	πρωτὸν μὲν διὰ πατριαρχῶν... εἶτα νόμον ἔδωκεν εἰς βοήθειαν... εἶτα προφήτας, κριτάς, βασιλεῖς, δικαίους ποιούντας δυναμεις	αἶψ φραγμὸν περιέθηκε τὴν ἐκ τῶν προσταγμάτων ἀσφάλειαν καὶ τὴν φυλακὴν τῶν ἀγγέλων

По мнению Капелля, идея, объединяющая два развернутых пассажа, состоит в том, что божественная икономия заключается не только в воплощении (вочеловечении) Христа, но и в том, что оно готовилось начиная со времен Ветхого Завета. Не существует поэтому разрыва между двумя эпохами — до и после пришествия Иисуса; Провидение Божие постепенно проявлялось на протяжении человеческой истории. Именно этот аспект и подчеркивает святитель Василий, когда обогащает текст анафоры перечислением творений Бога, показывающих его Провидение:

Ценность непрерывного, постепенного и упорного Провидения любви, возводимого редактором к Ветхому Завету, — это, очевидно <...> то, что Василий неустанно декларировал в своих сочинениях<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> *Basiliius Caesariensis*. *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae)* 2, 3 // PG 31, 913:32–34.

<sup>59</sup> *Basiliius Caesariensis*. *De Spiritu Sancto* 16, 39:5–8 (B. P. P. Ruche. P., 1968 (SC 17 bis). P. 180).

<sup>60</sup> *Basiliius Caesariensis*. *Epistula 261*, 1:19–26 (Y. Courtonne. P., 1966. Vol. 3. P. 116).

<sup>61</sup> *Basiliius Caesariensis*. *Homiliae in hexaemeron* 5, 6:53–55 (S. Giet. P., 1968 (SC 26 bis). P. 304).

<sup>62</sup> Capelle 1960. P. 60.

С этой точки зрения Капелль интерпретирует и изменение, которое заметно в продолжении длинной версии по сравнению с короткой. В следующем предложении, которое знаменует конец Ветхого Завета и начало Завета Нового, пассаж ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν заменен фразой ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τῶν καिरῶν, где слово ἐσχάτου трансформируется в слово πλήρωμα. Действительно, вереница последовательных спасительных действий Ветхого Завета привела к полноте и осуществлению в личности Христа, воплотившегося и превращенного в человека:

...не были мы оставлены благостью Владыки и не прервала любви Его к нам оскорбительная для Благодетеля наша бесчувственность к таким почестям, но мы возваны от смерти и снова оживотворены Самим Господом нашим Иисусом Христом<sup>63</sup>.

Работа Капелля, плод его убежденности в аутентичности авторства анафор, носящих имя святителя, стала важным вкладом в изучение темы, поскольку основана на сравнении анафоры и сочинений святителя Василия. В двух последующих трудах, в которых продолжилось исследование, начатое ученым-бenedиктинцем, а именно в книгах отца Бориса Бобринского<sup>64</sup> (1969) и Киприана Хатчена<sup>65</sup> (2001), изучается тринитарная доктрина в префации и эпиклесисе анафоры. При этом ученые обращались к трактатам «О Святом Духе», «Против Евномия» и другим произведениям кашпадокийца.

Вдохновившись анализом, проделанным Капеллем, указанные авторы уже твердо рассматривали византийский текст (канонический православный текст) анафоры как правомерный источник богословия святителя Василия. Литургия и трактаты святителя являются, согласно обоим богословам, просто разными хранилищами для одного и того же учения.

<sup>63</sup> *Basilius Caesariensis. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) 2, 3 // PG 31, 913:40–45.*

<sup>64</sup> Bobrinskoy 1969.

<sup>65</sup> Hutcheon 2001.

Метод, унаследованный от Капелля и усовершенствованный отцом Борисом Бобринским, а затем и Хатченом, ориентировал исследование в сторону анализа собственно доктринального содержания Литургии.

Однако, помимо этих двух статей, на протяжении полувека в этом направлении ничего сделано не было. Напротив, в работу по филолого-критической реставрации различных вариантов анафоры святителя Василия был внесен существенный вклад. Ввиду такого дисбаланса неудивительно, что среди специалистов по данной проблематике вклад, внесенный благодаря богословскому (догматическому) подходу, рассматривается с чисто технической точки зрения и считается, что его ценность заключается в подтверждении принадлежности анафоры святителю Василию. Важность собственно богословского аспекта исследования остается, в целом, латентной. Так, например, для Фенвика попытки Капелля и о. Бориса Бобринского носят, скорее, прикладной характер в рамках продолжающегося изучения происхождения анафоры:

Энгбердинг, Капелль и Бобринский вместе представляют впечатляющий и, возможно, неоспоримый набор аргументов, доказывающих, что сам святитель Василий был источником большей части материала, который отличает анафору текстов группы  $\Omega$ -Basil от текстов группы E-Basil<sup>66</sup>.

Говоря о соотношении литургического и богословского творчества святителя Василия, о. Борис Бобринский вводит понятие двойной контекстуализации: сочинения святителя задают «связные богословские рамки»<sup>67</sup> для его литургических текстов, а «Литургия святителя Василия», в свою очередь, «позволяет поместить его произведения в аутентичный и живой литургический контекст»<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Fenwick 1992. P. 28. Однако Фенвик критикует его за то, что было проведено сравнение версий E-Bas и Byz-Bas, однако к армянским и сирийской версиям не обращались.

<sup>67</sup> Bobrinskoy 1969. P. 3.

<sup>68</sup> Ibid.

Анализ тринитарной доктрины из префации анафоры святителя Василия, осуществленный в свете трактата «О Святом Духе», привел Хатчена к еще более тонкому выводу. Доктринальное содержание, нашедшее отражение в доксологической форме анафоры, должно пониматься не только на когнитивном уровне — в полной мере его значение можно осознать только в литургическом акте:

Учитывая общую недостаточность всех наших слабых человеческих усилий в адекватном словословии Бога, мы тем не менее можем сделать вывод о том, что является самой главной идеей префации святителя Василия. Наиболее точно «описать» [эту идею] можно как вознесение хвалы Троице. Теология, в конечном счете, носит доксологический характер<sup>69</sup>.

Таким образом, хотя существуют только две статьи, продолжающие направление, заданное Капеллем, и разбирающие доктринальный аспект, а также авторскую аутентичность изучаемой анафоры, они тем не менее четко заявляют о дисбалансе, существующем в исследованиях. Их вклад демонстрирует необходимость комплексной контекстуализации, когда речь идет о церковной молитве. Вне доксологического контекста невозможно ни подступиться к пониманию «характера» текстуальных «добавлений»<sup>70</sup> в анафору, ни осмыслить их.

#### ВЫВОДЫ

В рамках данной работы мы рассмотрели три подхода к изучению анафоры святителя Василия Великого с точки зрения ее становления и развития: исторический, литургико-критический и догматический. Было показано, что первые два подхода, хотя и позволяют реконструировать формы, в которых текст анафоры существовал в разные периоды, не могут дать достаточных оснований для решения проблемы ее авторства. Только догматический подход, основанный на сравнении богословских идей, выраженных в различных

<sup>69</sup> Hutcheon 2001. P. 23.

<sup>70</sup> Capelle 1960. P. 49.

редакциях анафоры, и творений святителя Василия, позволяет понять смысл и направление изменений, которые претерпевал текст анафоры, и определить место самого святителя в этом процессе.

Догматический подход исходит из представления о том, что адекватное изучение анафоры возможно только в более широком богословском, литургическом и личностном контексте. Надлежащее место для богословия — это церковная Литургия; соответственно, понимание богословия достигается особенно тогда, когда оно артикулируется в акте молитвы. Подлинным центром контекстуализации анафоры святителя Василия является сама личность Василия Кесарийского как пастыря, священнослужителя и богослова. Действительно, он был епископом, составившим литургический текст на основе молитвы, которая использовалась в его Церкви и была столь дорога его сердцу. Однако в первую очередь он был человеком, творящим молитву. Вознося молитву, он вдохновился богословием, и молитва стала, по сути, главным делом его жизни. Анафора, обретшая окончательный вид под его пером, всегда будет носить отпечаток его видения Бога и спасения человека, отпечаток, который оставил и продолжает оставлять глубокий след в доктрине всей Церкви.

#### ИСТОЧНИКИ

- Белоусов 2007 — Собрание древних Литургий, восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва / Под ред. А. В. Белоусова. М., 2007. [Sobranie drevnykh liturgii, vostochnykh i zapadnykh. Anafora: evkharisticheskaia molitva (Collection of ancient liturgies, Eastern and Western. Anaphora: Eucharistic prayer) / Pod redaktsiia A. V. Belousova. Moscow, 2007.]
- Budde 2004 — *Budde A.* Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text. Kommentar. Geschichte. Münster, 2004.
- Λειτουργία Βασιλείου τοῦ Μεγάλου 2008 — Ἡ Θεία Λειτουργία Βασιλείου τοῦ Μεγάλου. Ἄγιον Ὅρος, 2008.
- Winkler 2005 — *Winkler G.* Die Basilius-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente. Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen. R., 2005.

ЛИТЕРАТУРА

- Желтов М., свящ. 2001 — *Желтов М., свящ.* Анафора // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 179–289.  
[*Zheltov M., priest.* Anafora (Anaphora) // *Pravoslavnaia entsiklopedia* (Orthodox encyclopedia). 2001. Том 2. Р. 179–289.]
- Babis 1997 — *Babis G. S.* Introduction to the liturgical theology of saint Basil the Great // Greek orthodox theological review. 1997. Vol. 42, 3–4. P. 273–285.
- Bobrinskoy 1969 — *Bobrinskoy B.* Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile. Taizé, 1969 (Verbum Caro 23 (89)).
- Capelle 1960 — *Capelle B.* Les liturgies basiliennes et saint Basile // *Doresse J., Lanne E.* Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile. R., 1960. P. 45–74.
- Engberding 1931 — *Engberding H.* Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Münster, 1931.
- Fenwick 1992 — *Fenwick J. R. K.* The Anaphoras of saint Basil and saint James. An investigation into their common origin. R., 1992 (OCA 240).
- Gain 1985 — *Gain B.* L'église de Cappadoce au IV siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée. R., 1985 (OCA 225).
- Gribomont 1953 — *Gribomont J.* Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile. Louvain, 1953.
- Houssiau 1970 — *Houssiau A.* The Alexandrine Anaphora of st. Basil // *The New Liturgy* / Ed. L. C. Sheppard. L., 1970. P. 228–243.
- Hutcheon 2001 — *Hutcheon C. R.* A sacrifice of praise. A theological analysis of the Pre-Sanctus of the byzantine anaphora of st. Basil // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 2001. Vol. 451. P. 3–23.
- Mai 1839 — *Specilegium Romanum* / Ed. A. Mai. R., 1839. Vol. 1.
- McGowan 2010 — *McGowan A. C.* The Basilian Anaphoras: Rethinking the question // *Issues in Eucharistic praying in East and West: Essays in liturgical and theological analysis* / Ed. E. J. Maxwell. Collegeville, 2010. P. 219–262.
- Quasten 1986 — *Quasten J.* Patrology. Westminster, 1986. Vol. 3.
- Rousseau 1998 — *Rousseau Ph.* Basil of Caesarea. California, 1998.
- Stuckwisch 1997 — *Stuckwisch D. R.* The Basilian Anaphoras // *Essays on early eastern eucharistic prayers* / Ed. P. F. Bradshaw. Collegeville, 1997. P. 109–130.

## ИЕРОМОНАХ ИОАНН (КОПЕЙКИН)

### *Abstract*

#### ***John (Kopeykin), hieromonk. St. Basil the Great as the author of the anaphora***

The article deals with the question of the origin of the anaphora of St. Basil the Great within the framework of three main approaches: historical, liturgical-critical and dogmatic. Summarizing the results achieved in each of these approaches, the A. answers the question of the extent to which a comparative study of the anaphora, preserved under the name of St. Basil, and the true theological works of this father of the Church is possible.

*Keywords:* liturgy of St. Basil the Great; anaphora; West Syrian anaphora family; short and long versions of the anaphora; historical, liturgical-critical and dogmatic approaches to the study of anaphora.