

DOI: 10.47632/2075-4817-2020-7-47-70

ЛІТУРГІЙНА БОРОТЬБА СВЯТОГО ВАСИЛІЯ З АРІАНІЗМОМ: ЩОДО ІСТОРІЇ ТЕКСТУ ЛІТУРГІЇ СВ. ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО¹

Автор обговорює текстуальну цілісність та авторство анафори Літургії св. Василя Великого. Зроблено порівняння тексту анафори з текстами інших творів св. Василя з метою виявити в них мовні й богословські подібності. Головна ціль автора – представити догматичні подібності між текстом анафори й іншими творами св. Василя під оглядом його боротьби з аріанською ересю IV ст.

Ключові слова: літургіка, догматика, анафора, аріанська криза, Василій Великий.

Це дослідження є витягом з більшої праці, мета якої – дещо висвітлити, услід за дослідженнями Єроніма Енгбердінга², два все ще досить неясні питання з історії постановня тексту Літургії св. Василя Великого: 1) якими були головні риси формуляру кесарійської Літургії з-під редакторської руки єпископа Василя? та 2) яким був власний внесок св. Василя в цю нову форму Літургії?

Те, що ми тут публікуємо і представляємо на розгляд критики, є, як одразу можна зауважити, витягом із праці, яка має на меті відповісти на друге питання. Однак будь-яке дослідження про власний доробок св. Василя при редагуванні ним Літургії свого єпископського осідку суттєво залежатиме від того, якою буде відповідь на перше питання; тобто спочатку треба, враховуючи висліди Енгбердінгового дослідження євхаристійної анафори, наважитися на спробу вийти поза межі розглянутого ним формування тексту

¹ Перекл. за: М. І. Lubatschivskyj. Des heiligen Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus: Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie // *Zeitschrift für katholische Theologie* 66 (1942) 20-38.

² Н. Engberding. *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie: Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe*. Münster 1931. За спонуку до праці та сприяння їй я дякую своєму вчителю Гуго Ранеру.

анафори св. Василя та дослідити текст усієї Літургії. Таким чином, перше питання і відповідь на нього становитимуть мовби матеріал, з якого ми відтак із більшою певністю зможемо отримати відповідь на друге питання.

Тож дозвольте загалом окреслити метод і результат пошуку нами відповіді на перше питання.

Точкою відліку нашого дослідження є вислід дослідження Енгбердінга. На основі щонайширшого числа рукописів, але обмежившись розглядом суто євхаристійної анафори, він показав, що фактично Василій (як, власне кажучи, і стверджувала завжди давня традиція)³ суттєво доклався до формування Літургії, названої його іменем. Тепер ми точно знаємо, що Василя можна вважати «редактором певного її ядра, тобто Літургія св. Василя отримала назву від імені не свого творця, а свого редактора»⁴. Далі, з дуже високою ймовірністю можна вважати, що ми й досі посідаємо варіант Літургії, який передував опрацюванню її св. Василієм, принаймні в частині анафори, – лише несуттєво вдосконалену анафору так званої єгипетської Літургії св. Василя⁵. Ба, попри певний доробок єгипетських редакторів і деякі додатки, яких вона набула на шляху «міграції» (ймовірно, через Західну Сирію⁶) до Єгипту, її можна вважати просто-таки «первісною Літургією Кесарії»⁷. До того ж, легкими, ще не до кінця впевненими штрихами Енгбердінг показує, у чому власне полягало Василієве редагування: це було таке собі «наповнення» наявної в нього Літургії – саме того прадавнього формуляру, який ми й нині маємо в анафорі єгипетської Літургії св. Василя – «богословським вмістом, зодягнутим у шати слів Святого Письма»⁸.

Вагомі твердження Енгбердінга завдячують його бездоганному, суто філологічному методі, про який ми лаконічно згадаємо, позаяк він важливий і для опису основи нашої власної праці. Передовсім з Енгбердінгового порівняння різних редакцій Літургії св. Василя (= *Va*): єгипетської (*Æ*), вірменської, сирійської та візантійської – можна чітко зауважити, що єгипетська *Va* по суті майже збігається з первісною формою, тобто з формуляром, який передував редакції св. Василя. Звідси випливає генеалогія літературних залежностей: у постійному порівнянні з *Æ* постає форма ана-

³ Пор.: Григорій Назіанзин. *Oratio funebris in laudem Basilii* 34 (PG 36, 541BC); Леонтій Візантійський. *Contra Nestorium et Eutychium* 3, 19 (PG 86, 1307C). Трактат Псевдо-Прокла (PG 65, 849B – 852B), на який надто довго знову й знову покликаються, має певну цінність щонайбільше як дуже пізній документ цієї традиції.

⁴ Engberding. *Das Euch. Hochgebet*, с. LXXXIV і далі.

⁵ Там само, с. LXXXIII-LXXXIX.

⁶ Пор.: J. A. Jungmann. *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*. Münster 1925, с. 81 і далі; с. 230, прим. 67, а також його огляд у: *ZkTh* 56 (1932) 467.

⁷ Engberding. *Das Euch. Hochgebet*, с. LXXXV-LXXXVI.

⁸ Там само, с. LXXXVI.

фори в редакції власне св. Василя (= Ω). Виявляється (принаймні як добре обґрунтована теза), що Літургія, яка міститься в тексті Апостольських постанов (= AK), походить від дуже ранньої редакції Va , тож дуже схожа з Ω . Знову-таки, ця рання редакція Ω (= B) є взірцем для виданої Брайтменом форми Va з XIX ст. і майже тотожна з нею, принаймні стосовно анафори. Нарешті, з'ясовується, що так звана Літургія св. Якова (= Ja) у своїй анафорі напрочуд схожа з \mathcal{A} в її короткій «редакції, витриманій мало не у стилі апостольської керигми», а тому, як і \mathcal{A} , чітко відрізняється від богословськи й літературно просторої Ω ⁹.

Тут починається перша частина нашого дослідження. Звісно, треба наперед визнати: від настільки ж точного (на основі рукописів) методу дослідження, який застосував Енгбердінґ, довелося відмовитися. Це відобразилося на тій мірі певності, з якою ми повідомляємо висліди першої частини свого дослідження. І все-таки, наважившись вийти поза межі розглянутої Енгбердінґом евхаристійної анафори у широке поле дослідження всієї Va , але обережно просуваючись при цьому вже второваною ним стежкою, ми сподіваємося на певний успіх. Адже ще Йозеф А. Юнгманн у своєму огляді книжки Енгбердінґа зазначив: «Власне кажучи, дивно, що досі ніхто не торкнувся суті цієї захопливої проблеми, принаймні на основі наявних західних друкованих видань і перекладів»¹⁰.

Таке порівняння, хай би яким попереднім і «грубим»¹¹ методом воно було, ми хотіли би зробити з метою дізнатися зміст Літургії св. Василя в його редакції. На підставі результатів праці Енгбердінґа для цього порівняльного, табличного зіставлення можна рекомендувати передовсім чотири варіанти Літургії:

1. Александрійська Літургія св. Василя (\mathcal{A})¹². Ми цілковито усвідомлюємо, з якими застереженнями слід розглядати деталі \mathcal{A} з огляду на суто єгипетські доповнення, котрі вона містить; ми також зауважили, що у трьох текстуальних традиціях (коптській, ефіопській та грецькій), які Енгбердінґ звів у цілісну \mathcal{A} , переважають гідні уваги відмінності. Однак гадаємо, що за об'єкт порівняння доцільно взяти суто грецьку форму \mathcal{A} , бо саме від часу появи на світ книги Енгбердінґа точно відомо, що в цій формі залишилася збереженою більша частина найдавнішого, до-Василієвого доробку. Тож у нашому порівнянні \mathcal{A} виступає тримальною колоною для встановлення змісту Ω .

⁹ Там само, с. LXXV; LXXXV-LXXXVI; LXXXII; LXXXVII.

¹⁰ *ZkTh* 56 (1932) 467.

¹¹ Там само.

¹² Текст див.: J. A. Assemani. *Codex liturgicus ecclesiae universae: in XV libros distributus...*, кн. VII. Romae 1754, 1, 45-86; PG 31, 1629-1656.

2. Редагована Брайтменом *Va* з XIX ст.¹³ На нашу думку, вона майже тотожна визначеній Енгбердінгом ранній редакції *Va* (= *B*)¹⁴, принаймні в анафорі. Тож ми наважилися, хоч із застереженням, проаналізувати її, щоби з неї, повсякчасно порівнюючи її з іншими варіантами, вивести зміст і структуру ймовірної Ω .

3. Літургія з Апостольських постанов (= *AK*)¹⁵. На думку Енгбердінга, вона залежна від дуже ранньої редакції первісного формуляра Літургії св. Василя¹⁶, тож її слушно можна долучити до розгляду, щоб розпізнати структуру здогадної форми Ω .

4. Нарешті, ми спробували долучити до розгляду Літургію св. Якова (= *Ja*), давність якої і водночас разючу схожість з \mathcal{E} підкреслили як Єронім Енгбердін¹⁷, так і Адольф Рюкер¹⁸. Її розгляд принесе нам такий самий хосен, як і розгляд \mathcal{E} та *AK*; а встановивши прадавню форму Літургії, можна буде відчитати пізніший доробок.

Критична засада, завдяки якій це порівняння мало би принести певні нові знання, така: наша перша колонка (= \mathcal{E}), позаяк текст у ній надзвичайно близький до первісної до-Василієвої кесарійської Літургії, пропонує *зміст*, наче здогадний набір ідей Літургії. Третя колонка (= *AK*), оскільки вона є найранішим відгалуженням від редакції власне св. Василя, пропонує кістяк ймовірної *структури*. Між ними ставимо другу колонку (= *B*) як остаточну форму повністю розвинутої Літургії св. Василя з XIX ст. Нарешті, певні відомості для здогадного упорядкування менших частин може надати й четверта колонка (= *Ja*). Ще раз наголошуємо, що внаслідок ужитку цього дуже «грубого» методу порівняння мають постати досить чіткі обриси такої собі «решти» від операції «віднімання» \mathcal{E} від *B* – тобто літургійного доробку, що (знову-таки, у порівнянні з *AK* і *Ja*) визначається як внесок самого св. Василя або ж, висловлюючись обережніше, пропонується як матеріал для дискусій і подальшого дослідження, котрі *думки* в цьому доробку походять від св. Василя.

Тут починається друга частина нашої праці. Ми полишаємо суто текстуальну і літературно-історичну сферу та переходимо до царини історії догм, тобто виключно ідей, а тому й далеко не таких «осяжних»¹⁹ доказових

¹³ F. E. Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, т. 1. Oxford 1896, с. 309-344.

¹⁴ Пор. між собою: Engberding. *Das Euch. Hochgebet*, с. 3-25 і Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, с. 321, 27 – 327, 23.

¹⁵ F. X. Funk. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn 1905, с. 476-520.

¹⁶ Engberding. *Das Euch. Hochgebet*, с. LXXXII.

¹⁷ Там само, с. LXXIV-LXX.

¹⁸ A. Rucker. *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Jaquòb(h) von Edessa*. Münster 1923, с. XXIX-XXX.

¹⁹ Engberding. *Das Euch. Hochgebet*, с. XXV.

засобів для доведення факту й обсягу редакторського внеску св. Василія. Далі ведемо своє дослідження в рамках тільки того текстуального доробку, який із табличного порівняння видається нам суто Василієвим. Якщо потім вдасться на основі історії догм беззаперечно показати, що цей доробок ідей точно вкладається в теологумени, характерні для Василія Великого, і в його мотивації редагувати Літургію, то в наших текстуально-критичних гіпотез появиться нова опора. Таким кроком ми свідомо хочемо вийти поза межі того, що окреслив Енгбердінг у своєму творі.

Зі слів самого св. Василія нам відомо²⁰, що головною причиною його літургійної творчості (з наголосом на богослов'ї та любов'ю до цитування Святого Письма) була боротьба з *пізнім аріанством*, яке продовжувало прокрадатися в тексти. Отож – зокрема для здобуття суто літургічно-історичних знань – варто дослідити текст, визначений у першій частині дослідження як імовірний внесок св. Василія, на присутність у ньому характерних для кесарійського архієпископа антиаріанських висловів і детально порівняти його з автентичними творами Василія Великого. При цьому ми намагатимемося не лише відтворити думки цього святого загалом – адже «по-василіївському» мислили й пізніші покоління, а тому, ймовірно, і ті редактори, які до первісної форми *Ва* додали щось нове в дусі шанованого всіма Отця Церкви. Ми прагнемо також показати, що досліджений внесок може походити *тільки* від Василія і *тільки* з неповторних історичних обставин його догматичної боротьби з аріанством.

Оскільки, на думку Енгбердінга, особливі прикмети редакції св. Василія полягали в наповненні первісної основи догматичним доробком і цитатами зі Святого Письма, для нашої праці запрошується така структура: спочатку досліджуємо ті догми, які постали внаслідок боротьби з аріанством (п. 1-7), а відтак долучаємо огляд про використання цитат зі Святого Письма в Ω (п. 8).

1. Тріадологія

Передовсім у Ω впадає у вічі форма її доксологій, які є двох типів. Вісім разів трапляється фраза: «Бо Тобі належить усяка слава... Отцю, і Сину, і Святому Духові»²¹, і лише двічі: «Благодаттю єдинородного Сина Твого, що з ним благословен еси, із... Твоім Духом»²². Натомість \mathcal{A} містить (за двома винятками) лише динамічну форму доксологій, коли моляться *через Христа* (*per Christum*). Ось приклад такої доксології в \mathcal{A} : «...in Christo Jesu Domino nostro, per quem et cum quo Tibi gloria et honor»²³.

²⁰ Пор. нижче прим. 24-27, 29, 30.

²¹ Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, с. 317, 5 і далі.

²² Там само, с. 320, 18 і далі.

²³ Lit. s. Basilii Alex. (PG 31, 1633D).

Отож в \mathcal{A} тільки двічі натрапляємо на доксології, котрі цілковито узгоджуються з доксологіями в Ω , але зауважмо: одного разу це є в молитві, що називається «Молитва св. Василя над частицями» (*Oratio ad fractionem S. Basilii*), а другого – у молитві Господній, де до відомого варіанту тексту Мт 6:13 додано статичну доксологію. У першому випадку, правдоподібно, при повторному перейманні молитви з Ω було змінено в душі св. Василя також доксологію, тож спочатку її в \mathcal{A} не було. У другому випадку вона, либонь, перемандрувала з Ω до \mathcal{A} з молитвою Господньою. Значить, можна припустити, що обидві ці доксології в \mathcal{A} було вдосконалено згідно з доксологіями Василя Великого. Адже відомо, що за ці доксології Василій змушений був вести завзяту боротьбу²⁴.

Обидві Василієві доксології позначені наголосом на рівності трьох Божих Осіб. У творі «Про Святого Духа» (*De Spiritu Sancto*) він каже:

Адже ми вживаємо обидва способи мовлення, які знаходимо в мовному вжитку вірних... Тож коли Господь каже: Отець, Син і Святий Дух, а я хотів би сказати: Отець, Син зі Святим Духом, то чи я тоді зміню сенс?²⁵ Отож треба визнати, що за змістом можна казати одне й друге: Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові, та: Слава Отцю, і Сину, зі Святим Духом.²⁶

Цю працю св. Василій написав саме на захист від закидів, нібито він уживає слова, що не лише нові та чужі, а й противні догматиці:

Коли я нещодавно молився з народом і промовив доксологію Богів Отцеві двома способами, а саме: спочатку «із Сином разом зі Святим Духом», а іншого разу «через Сина у Святому Дусі», – декотрі з присутніх різко заперечили і сказали, що ми тут використовуємо невживані слова молитви, які навіть взаємно собі суперечать.²⁷

Введенням цих доксологій Василій мав намір захистити свою громаду від ересі аріан, які зловживали доксологією «Gloria Patri per Filium in Sancto Spiritu» на виправдання своєї ересі. Адже з прийменника *per* вони намагалися вивести підпорядкування Сина Отцеві, щоб таким чином показати, що їхнє вчення є давнім апостольським переданням²⁸.

²⁴ De Spiritu Sancto 1, 3 (PG 32, 72C).

²⁵ Там само, 25, 59 (PG 32, 176BC).

²⁶ Там само, 27, 68 (PG 32, 196A).

²⁷ Там само, 1, 3 (PG 32, 72C).

²⁸ Це сталося, наприклад, у творі одного латинського аріаніна, виданому кардиналом Меркати. Той аріанін перечить нікейцям – мовляв, і в літургійних молитвах Син є нижчий за Отця, позаяк ми повсякчас молимося тільки Отцеві через Сина: «Nullo modo praeronunt Patrem Filio in scriptis suis; insuper omnes, qui praeronunt Patrem Filio condemnant; et tamen ipsi praeronunt Patrem Filio in oblationibus suis dicentes: Dignum et iustum est nos Tibi hic et ubique gratias agere Domine sancte, omnipotens Deus. Neque est alias per quem ad te aditum habere,

На виправдання своїх доксологій Василій покликається на Святе Письмо²⁹, водночас показуючи, що доксологічних форм, на котрі посилаються аріани, – як таких, узятих дослівно, – у Святому Письмі нема.

Адже ніде (у Святому Письмі) я не знайшов слів: «Тобі, Отче, слава і честь *через* Сина Твого єдинородного у Святому Дусі»... Ймовірно, ці думки можна знайти кожен окремо, але зведеними в такий конструкції речення ви їх ніде написаними не знайдете. Якщо ви так наполягаєте на точному цитуванні Святого Письма, то вкажіть докладно, де ви це читаете. Якщо ж ви визнаєте також доказову силу Традиції, то не вилучайте з неї і нас.³⁰

Без сумніву, вищезгадані доксології ввів у Літургію Василій Великий. Його наміром при цьому було захистити правильне розуміння Пресвятої Трійці та відкинути будь-який субординаціонізм.

2. Христологія

В Ω особу Христа завжди характеризують предикати «Бог» або «великий Бог». Наприклад:

...пом'янувши, самі себе, і один одного, і все життя наше Христу Богові нашому віддаймо;³¹

або в епиклезі:

...хліб ото цей самим чесним тілом Господа, і Бога нашого, [і Спаса] Ісуса Христа... а чашу оцю самою чесною кров'ю Господа, і Бога нашого, [і Спаса] Ісуса Христа...³²

Так само звучать і доксології, звернені до Христа. Наприклад, анамнеза, адресована Христові:

Тебе оспівуємо, Тебе благословимо, Тебе благодаримо, Господи, [і молимося Тобі,] Боже наш.³³

Інша доксологія ще чіткіше підкреслює однаковий ранг Осіб:

Благодаттю, і щедротами, і чоловіколюб'ям єдинородного Сина Твого, що з Ним благословен еси, з... Твоїм Духом.³⁴

precem facere, sacrificium Tibi offerre possimus nisi ille quem Tu nobis misisti». Див.: G. Mercati. *Antiche reliquie liturgiche*. Roma 1902, с. 47 і далі (PL 13, 611B; 612A). Пор.: Jungmann. *Die Stellung Christi*, с. 152.

²⁹ De Spiritu Sancto 27, 68 (PG 32, 194BCD; 195A); 25, 59 (PG 32, 176C).

³⁰ Там само, 25, 59 (PG 32, 176A).

³¹ Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, с. 363, 21-24.

³² Там само, с. 330, 3-9.

³³ Там само, с. 329, 7.

³⁴ Там само, с. 341, 2-4.

Або в завершальних молитвах:

Бо Тобі належить усяка слава з безначальним Твоїм Отцем... і... Духом Твоїм.³⁵

Предикат «Бог» трапляється на означення Христа і в одному благословенні:

І нехай будуть милості великого Бога і Спаса нашого Ісуса Христа з усіма вами.³⁶

Порівняно з формою *Æ*, у якій Христа названо *Dominus* і *Christus Tuus* (Бога Отця), ці вислови в Ω є новими. Кілька місць, у яких *Æ* також називає Христа Богом, є, на думку Енгбердінга, не первісними, а пізнішими додатками³⁷.

Однак цей проникливий наголос на рівності Христа Богові є просто-таки характерним і для творів св. Василія:

Справедливий присуд Бога і Спаса нашого Ісуса Христа;³⁸

А Христос – Божа сила, – тому й названо Його одностороннім (Пс 28:6). Чому саме? Бо Він неначе має один ріг, себто одну могутність (силу), спільну з Отцем;³⁹

Якщо Христос є силою і мудрістю Бога, а вона несотворена і така ж вічна, як Бог (бо ніколи не було часу, коли Він був без мудрості й сили), тоді й Христос несотворений і співвічний з Богом;⁴⁰

Якщо Бог водночас творить і починає, то Христос є водночас нашим Творцем і *Отцем*, бо Він є Бог, і Йому не потрібно усиновлення зі Святого Духа.⁴¹

Тлумачачи пролог Євангелія від Йоана, Василій каже:

...Слово – Бог. Коли Йоан допоміг тобі правильно зрозуміти Його, то неначе віддзеркалив у твоїй душі незбагненне. А поселивши у твоєму серці Слово-Христа, пояснює далі, що то за Слово. [...] Не дивись на зовнішні прояви, бо тоді не помітиш того, на що вказує це поняття. Увійди в найпотемніші закутки своєї душі й пізнай Бога, Який був на початку, Слово, яке було в Бога, і здивуйся цьому! Поклоняйся своєму Владиці, Який завдяки цій науці замешкав у тобі.⁴²

³⁵ Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, с. 344, 31-35.

³⁶ Там само, с. 337, 28-29; пор., однак, Тит 3:4.

³⁷ Engberding. *Das Euch. Hochgebet*, с. 16, 11-12.

³⁸ Hom. In ebriosos 8 (PG 31, 464A). Переклад українською за: Василій Великий. *Гомілії*. Львів 2016, с. 201.

³⁹ Hom. in psalm. 28, 5 (PG 29, 297A). Переклад українською за: Св. Василій Великий. *Гомілії на псалми* / перекл. з гр. С. Фединяк, ЧСВВ. Нью-Йорк 1979, с. 75-76.

⁴⁰ *Adversus Eunomium* 4, 1 (PG 29, 689B).

⁴¹ Там само, 4, 2 (PG 29, 692A).

⁴² Hom. 'In principio erat Verbum' 4 (PG 31, 481AB) (укр. за: *Гомілії*, с. 207).

В усіх згаданих місцях форми Ω і творів св. Василія погляд автора звернений на Божу природу Христа і не зважає на Його людськість. Частим означенням Христа як Бога в Літургії відповідають такі слова у тій же бесіді:

Ці мої слова збережіть і закарбуйте в пам'яті, неначе незгладиму печатку. Нехай вони стануть для лукавих зловмисників тим нездоланим муром, що захистить вашу душу.⁴³

Отож причиною такого сильного наголосу на божественності Христа була боротьба з аріанством. Василій Великий набагато менше пише і проповідує про людську природу Христа, щоби проникливіше переконати своїх вірних у Його божественності. Якщо прочитати в Ω першу і другу молитви за вірних, то дуже важко сказати, до кого священик звертається, – до Христа чи до Бога Отця. Проте ця – либонь, навмисна – невизначеність мала ще чіткіше підкреслити іншу правду, про яку св. Василій говорить у «Бесіді про віру»:

Син, народжений Отцем, живе Слово, суцільний Бог і суцільний з Богом; суцільний, а не якось згодом додатково сотворений, існуючи перед усіма віками, а не якось щойно згодом з'явившись. Син, не слуга; Митець, не витвір; Творець, не творіння; будучи всім, чим є Отець; кажу: Син і Отець... Отож, залишаючись у всьому тому, чим Він є як Син, Він є також усім, чим є Отець, за словом, що промовив сам Господь: «Усе, що Отець має, – моє» (Йо 16:15).⁴⁴

Тож, либонь, і ці дві молитви [за вірних] треба вважати додатками, позаяк відповідні їм *orationes osculi pacis* в \mathcal{A} дуже від них відрізняються. Василій Великий узяв від них лише кілька мотивів, які відтак сам опрацював.

3. Пневматологія

Окрім доксологій, у яких Святого Духа згадано поряд із двома іншими Божими Особами з уживанням прийменників «і» та «з», щоб наголосити на його єдиносущності (*consubstantiatitas*), про Нього йдеться ще в одинадцяти місцях. В \mathcal{A} Його згадано сім разів, але з них п'ять місць цілковито узгоджуються з молитвами Літургії св. Василія. Тільки в одному-єдиному місці в Ω нема відповідної згадки про Святого Духа.

Тож якщо Ω так часто говорить про третю Божу Особу, це можна вважати внеском св. Василія. Доказ цьому бачимо в характерному явищі: Святого Духа в доданих Василієм предикатах ніколи (звісно, за винятком безпосереднішого визнання доксологій) виразно не названо єдиносущним з іншими Божими Особами. Наголос на божественності Святого Духа, на відміну від

⁴³ Там само (PG 31, 481B) (укр. за: Гомілії, с. 207).

⁴⁴ Nom. De fide 2 (PG 31, 465D; 468A).

божественності Христа, в Ω значно менший. Охоче вживаними в Ω є звороти «Твій Дух», «Твій Святий Дух», наприклад: «Укріпи нас силою Духа Твого Святого...»⁴⁵. Услід за Святим Письмом св. Василій називає Його «Божий Дух»⁴⁶, «Дух Бога»⁴⁷.

Згідно з висловами Літургії, Святий Дух дає силу тим, хто приносить жертву, чинить їх придатними до цього служіння. Він освячує принесені жертвні дари і вгамовує ересі. Та все це є проявами сили Святого Духа також за вченням св. Василія, викладеним у його творах. Для нього Святий Дух є Подателем надприродного життя⁴⁸, сили⁴⁹, джерелом освячення⁵⁰, животворним і заступником дітей⁵¹.

Отож ці пневматологічні висловлювання цілком відповідають історичному розвитку догм, який позначений впливом богослов'я Василія Великого. Головні нападки аріан, зокрема й пізніх, все ще спрямовувалися проти божественності Христа, тож ця тема продовжувала перебувати в осерді їхньої полеміки. За обставин, коли апологія, спрямована проти аріанської христології, вже давно стала справою публічної проповіді, а суперечка щодо божественності Святого Духа все ще залишалася радше справою богословського дослідження, було би просто немудро робити пневматологію таким самим предметом проповіді або літургійних змін. Як виразно вказує Бертольд Альтанер, «хоч Василій рішуче проповідує *божественність* і *єдиносущність* Святого Духа, він не вживає предикату “Бог” і вислову “ $\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\beta\iota\omicron\varsigma$ τῷ πατρὶ”»⁵².

Надто ревні єпископи закидали це Василієві у своїх проповідях про божественність Святого Духа, про що повідомляє в одному з листів Григорій Назіанзин. Утім, як гадає Григорій, Василій чинив слушно, щоб не дратувати впливових аріан і, ймовірно, не наразитися на вигнання зі своєї, такої важливої, митрополії⁵³. Подібно Григорій каже і в одній зі своїх проповідей:

Ті, хто внутрішньо визнає Його Богом, сповнені Ним і сяють Духом. Ті, хто визнає Його Богом голосно, є гордими духами, якщо вони чинять це перед розумними слухачами; а якщо перед малими людьми, то чинять далєбі немудро. Вони кидають перлини в багно; вони дозволяють грому

⁴⁵ Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, с. 317, 16-19.

⁴⁶ *Adversus Eunomium* 5, 1 (PG 29, 740A).

⁴⁷ Там само, 5, 2 (PG 29, 744A).

⁴⁸ *De Spiritu Sancto* 15, 35 (PG 32, 129D).

⁴⁹ Там само, 24, 57 (PG 32, 173B).

⁵⁰ *Adversus Eunomium* 3, 2 (PG 29, 660C).

⁵¹ Там само, 3, 6 (PG 29, 668C).

⁵² B. Altaner. *Patrologie*. Freiburg 1938, с. 184.

⁵³ Gregorius Naz. *Epist.* 48 (PG 37, 97BC; 100A-C).

grimіти у слабких вухах і засвічують сонце перед темними очами; вони дають тверді страви тим, хто ще ссе молоко.⁵⁴

Спочатку вони мали би твердо повірити в божественність Христа, а вже потім вчитися вірити в божественність Святого Духа:

Сам Спаситель теж мав учення, про які казав, що учні їх не знесли б... і все-таки Він додавав, що ми всього навчимося після сходження Духа. Тож гадаю, що одною з цих наук було вчення про божественність Духа. Відповідну просвіту треба було відкласти на певний час, поки їхня сила пізнання не стане дозрілою для цього і здатною до сприйняття, а саме – аж до остаточної прослави Спасителя, коли вони вже набудуть здатності сприйняти таке чудо.⁵⁵

Звідси робимо висновок, що пневматологічні додатки в Ω є принаймні не пізнішого походження, бо в іншому разі їх було би сформульовано набагато чіткіше, у дусі Константинопольського собору 381 р. З іншого боку, позаяк вони, у порівнянні з \mathcal{A} , чітко виявляються додатками і так пасують до догматики св. Василя, саме їх безперечно можна вважати його власними додатками.

4. Сотеріологія

Міркування щодо сотеріології в Ω збігаються з міркуваннями в \mathcal{A} . Проте в Ω впадає у вічі наголос на загальності Страстей Христових. \mathcal{A} говорить про це лише в одному місці, а Ω рішуче підкреслює цей спасенний факт. Зокрема, в епikleзі сказано: «а чашу оцю самою чесною кров'ю Господа, і Бога нашого, і Спаса Ісуса Христа, пролитою за життя світу (Йо 6:51)»⁵⁶. Або в ектениях: «Твою... Церкву, що від кінців і аж до кінців вселенної (Рим 10:18; Пс 18:5), яку Ти набув чесною кров'ю Христа Твого (1 Пт 1:19)»⁵⁷. Виділені слова відсутні в \mathcal{A} . Порівняння з творами св. Василя підтверджує припущення, що тут ідеться про свідоме богословське уточнення, карбоване словами Святого Письма:

Єдинородний Син, який дає життя *світові*, коли приносить себе в жертву й на цілопалення Богові за наші гріхи;⁵⁸

Це свята й многоцінна кров Господа нашого Ісуса Христа. Він пролив її за нас усіх, тому ми куплені високою ціною;⁵⁹

Адже Бог не за себе покутуватиме, а за *весь світ*.⁶⁰

⁵⁴ Gregorius Naz. Oratio 41, 6 (PG 36, 437B).

⁵⁵ Gregorius Naz. Oratio 31, 27 (PG 36, 164C).

⁵⁶ Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, с. 330, 7-11.

⁵⁷ Там само, с. 332, 7-10.

⁵⁸ Nom. in psalm. 28, 5 (PG 29, 296B) (укр. за: *Гомілії на псалми*, с. 74-75).

⁵⁹ Там само, 48, 4 (PG 29, 441A) (укр. за: *Гомілії на псалми*, с. 191).

⁶⁰ Там само (PG 29, 441B) (укр. за: *Гомілії на псалми*, с. 192).

Уже ці кілька цитат із творів Василя Великого показують, наскільки його стиль позначений тут цитуванням Святого Письма (Євр 10:8; Йо 6:33; 1 Пт 1:19; 1 Кор 6:20; Пс 48:8; 1 Йо 2:2). Однак те саме засвідчують і доповнення в Ω .

Сильний антиаріанський наголос на божественності Христа, який ми вже раніше виявили у творах Василя та в Ω , вплинув і на сотеріологічну догму. У своїй «Бесіді на Псалом 48» Василій каже:

Значить, ані брата не шукай, щоб став викупом, але того, хто перевищує твою природу; ані не гляди лише за чоловіком, тільки за Богочоловіком – Ісусом Христом, який самотній є в силі переблагати Бога за всіх;⁶¹ Хоча ми не були братами, а ворогами через наші гріхи, Він, не проста людина, а Бог, називає нас братами, дарувавши нам у благодаті свободу від гріхів;⁶²

Сама життя, сама сила й невтомна природа трудилась у цьому світі, – коли Він натомився з дороги..., «тож і присів біля криниці» (Йо 4:6).⁶³

З цих трьох фрагментів, які містяться в одному короткому уривку, можна побачити, як Василій дедалі менше акцентує на людськості Христа. У першому реченні він іще говорить про Христа як «не просто людину», а Боголюдину; у протиставленні, що є у другому реченні, він уже не каже «Боголюдина», а тільки «Бог». Третє речення зовсім не містить згадки про людськість Христа. Діло спасіння міг здійснити тільки Бог; якби Христос був просто людиною, то нас не було би врятовано. Цю тезу Отці Церкви, зокрема й Василій, використовують на спростування ересі Арія. З визнання спасіння нас Христом саме собою випливає, що Він не був просто людиною:

А як людина не в силі нас викупити, то цей, хто нас викупив, не людина.⁶⁴

У сотеріологічному контексті Василій знову й знову наголошує на повній рівності Христа Богові:

Отож не вважай нашого Господа – через те, що Він серед нас ходив у подібному до грішного тілі – просто людиною, не бажаючи визнати силу Його божественності.⁶⁵

Тож спрямована проти аріанізму теза є причиною того, що Василій у своїх творах мало не обходить увагою людськість Христа. І тому це, либонь, є переконливим доказом великого внеску Василя у форму Ω , адже

⁶¹ Nom. in psalm. 48, 4 (PG 29, 440B) (укр. за: *Гомілії на псалми*, с. 190).

⁶² Там само (PG 29, 441B) (укр. за: *Гомілії на псалми*, с. 191-192).

⁶³ Там само (PG 29, 441C) (укр. за: *Гомілії на псалми*, с. 192).

⁶⁴ Там само (PG 29, 441A) (укр. за: *Гомілії на псалми*, с. 191).

⁶⁵ Там само.

в ній так само не йдеться про людськість Христа та її значення для спасіння (за одним-єдиним винятком в анафорі⁶⁶).

5. Маріологія

Тепер лаконічно розглянемо й останній наслідок типового для Василія антиаріанського наголосу на божественності Христа. З послабленням уваги до людськості Христа сильно знизилася й усвідомлення посередництва цієї людськості між нами і Богом Отцем, якому приноситься жертва. Літургійна молитва дедалі більше звертається тільки до «Христа Бога нашого»; Він наче пересувається вгору, у Пресвяту Трійцю, звільняючи місце в літургії (догматично цілком коректно укладеній) святим на чолі з Богородицею як посередникам молитви. Увагу цьому явищу, надзвичайно важливого для розвитку літургійних форм, присвятив свого часу Йозеф А. Юнгманн⁶⁷, хай навіть і без особливого врахування Літургії св. Василія.

У нашій формі Ω Марію згадано в такому контексті двічі. У проханнях вірні виразно моляться:

Особливо з... Владичицею нашою, Богородицею і Приснодівою Марією...
і зо всіма святими Твоїми, їхніми молитвами посіти нас, Боже..⁶⁸

Тут треба чітко зазначити, що ті самі вислови містяться й у формі \mathcal{E} . Проте вони, як здається, не надто пасують \mathcal{E} з її сильнішим наголосом на посередництві людськості Христа⁶⁹, тож, ймовірно, можна сказати, що ці вислови повернулися з Ω в \mathcal{E} лише згодом.

Утім, сильнішим доказом є друга згадка. Наприкінці ектенії вірних зумисне згадано про «Христа Бога нашого», і саме через цю згадку поминання Богородиці та святих як посередників набуває зовсім нового значення:

Владичицю нашу, Богородицю і Приснодіву Марію, з усіма святими пом'янувши, самі себе, і один одного, і все життя наше Христу Богові нашому віддаймо.⁷⁰

А це точно відповідає догматично-маріологічному мисленню св. Василія. Посередництво людськості Христа стає для нього наче неважливим у порівнянні з Його божественністю:

Отож, коли поглянеш тільки на Його (первісну) природу, Той, хто нас врятував, не є ані братом, ані людиною. Однак коли поглянеш на Його

⁶⁶ Engberding. *Das Euch. Hochgebet*, с. 19 і далі; Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, с. 325, 20 – 328, 3.

⁶⁷ Jungmann. *Die Stellung Christi*, с. 73 і далі, 237 і далі.

⁶⁸ Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, с. 330-331.

⁶⁹ Поп.: Jungmann. *Die Stellung Christi*, с. 35-36.

⁷⁰ Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, с. 303, 21-24.

до нас сходження, повне благодаті, то Він (слушно) називає нас братами і сходить у всяку людськість.⁷¹

Означення Марії як «святої Диви і Богородиці» для Василя звичні⁷²; вона, разом зі святими, є для нього властивою посередницею в наших молитвах до Бога:

Я визнаю також діло спасіння Сина у плоті, і святу Марію, Богородицю, яка породила Його за плоттю. Вірою я визнаю святих апостолів, пророків і мучеників. І до них я звиваю, адресуючи свої моління Богові, щоб людинолюбний Бог завдяки їм, тобто їхньому посередництву, був милосердним до мене і дарував мені прощення та відпущення моїх гріхів.⁷³

6. Богослов'я жертви

У формі Ω впадає у вічі часто повторюваний наголос на сопричасті з Христом через прийняття святого таїнства жертви.

Сам, Владико всіх, дай, щоб причастя святого тіла і крові Христа Твого було нам на віру незастидну, ...на зцілення душі і тіла... на сприятливий одвіт...⁷⁴

Перед Господньою молитвою:

...щоб ми з чистим свідченням сумління нашого, приймаючи часть святощів Твоїх, з'єдналися зі святим тілом і кров'ю Христа Твого і, достойно прийнявши їх, мали Христа, що живе в серцях наших...⁷⁵

Утім, прийняття Святих Тайн єднає нас не тільки з Христом, а й зі Святим Духом:

а нас усіх, що від одного хліба і чаші причащаємося, з'єднай одного з одним на причастя єдиного Духа Святого...⁷⁶

І сподоби неосудно причаститися цих пречистих і животворящих Твоїх таїн, на відпущення гріхів, на причастя Духа Святого.⁷⁷

На перший погляд це богослов'я сопричастя з Христом через Духа може видатися нам звичними думками, що були відомі вже Павлові. Однак, так би мовити, сурядність сопричастя з Христом і сопричастя зі Святим

⁷¹ Hom. in psalm. 48, 4 (PG 29, 441A) (укр. за.: *Гомілії на псалми*, с. 192).

⁷² Epist. 201, 2 (PG 32, 960C); Epist. 360 (PG 32, 1100B).

⁷³ Там само, 360 (PG 32, 1100B).

⁷⁴ Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, с. 342, 23 – 343, 3.

⁷⁵ Там само, с. 338, 18-25.

⁷⁶ Там само, с. 330, 13-17.

⁷⁷ Там само, с. 340, 21-20.

Духом вводить нас, знову-таки, у сферу висловлювань христології форми Ω , так класично підсумованої в анафорі:

Коли ж прийшла повнота часу, Ти говорив до нас через самого Сина Твого... Він, будши сльвом слави Твоїї і начертанням іпостасі Твоїї, що, носячи все глаголом сили своєї, не вважав за посягнення бути рівним Тобі, Богу й Отцю, але, як Бог суцций, предвічний, на землі явився... і воплотившись із Диви святої... Бо... благоволив єдинородний Твій Син, суцций у лоні в Тебе, Бога й Отця, що народився від жени, Богородиці... осудив Ти гріх плоттю своєю, щоби вмираючи в Адамі оживотворилися у самім Христі Твоїм.⁷⁸

У цьому богослов'ї, карбованому духом Послання до Євреїв і відродженому боротьбою з аріанством, величають здебільшого божественність Христа. Тому повсякчас повторюваний наголос на сопричасті з Христом-Богом через прийняття тіла і крові Христових треба вважати відлунням боротьби з аріанством. Воно літургійно виражає те, що глибоко послідовно твердили супроти ересі Арія передовсім Атанасій і Василій: якщо Христос-Логос не є Богом, то і Його людська природа позбавлена спасенної сили, ми не врятовані Його смертю і не причасні Богові; адже суто тварного посередництва між Богом і людьми не існує.

Тож ми могли б, либонь, приписати св. Василю ці літургійні формулювання вже на підставі його богословського налаштування проти аріанства і його христології. Проте ми хочемо підкріпити своє твердження ще кількома доказами з його творів. В одному місці Василій говорить про замешкання в нас Христа, спричинене Святим Духом:

Радше тримаймо наш внутрішній душевний дім заповненим, прийнявши задалегідь до себе на помешкання Христа за посередництвом Святого Духа.⁷⁹

Це сопричастя з Христом, що відбувається через посередництво Святого Духа, без сумніву, є сопричастям із божественністю Христа, тож цілковито відповідає духові Літургії. Те, наскільки тісно взаємозалежними є в антиаріанському мисленні Василя сопричастя з божественністю Христа і божественність Святого Духа, виявляють хоч би слова, які він пише західним єпископам:

Святий Дух... на їхню [аріан] думку, не належить до повноти Пресвятої Трійці та не причасний Божій і блаженній природі, а є одним із творинь, доданим Отцю і Синові без причини й навмання.⁸⁰

⁷⁸ Там само, с. 325, 20 – 326, 19; Engberding. *Das Euch. Hochgebet*, с. 17 і далі.

⁷⁹ Nom. in psalm. 45 (PG 29, 429B) (укр. за: *Гомілії на псалми*, с. 181).

⁸⁰ Epist. 243, 4 (PG 32, 909A).

Або ж висловлювання св. Василія з іншої нагоди – проти Євномія:

Проте й Духа звать «образом сонця», і «перстом Божим», і «Божим Духом» та «мовою» й «подихом уст», і «добрим Духом», «Духом, який упорядковує, веде, Духом сили»; Божого Духа звать також, як і Логоса, Господом і Богом.⁸¹

Тож ми слушно вбачаємо руку св. Василія і в цих місцях Ω. Метою такого наголошення сопричастя з Христом-Богом було вести боротьбу з аріанством.

7. Вчення про благодать

Молитви форми Ω яскраво і з великою проникливістю просякнуті думкою про нашу гріховність; зокрема, Ω знову й знову мовить про негідність грішного літурга, що звершує святі таїнства. У першій і другій молитві за вірних:

Ти сподобив нас, смиренних і недостойних рабів Твоїх...;⁸²

Дай, Господи, щоб і за гріхи наші, і за людські невідання була прийнятна і приємна жертва наша перед Тобою;⁸³

Боже, Ти... посітив смирення наше, поставив нас, смиренних і грішних, і недостойних рабів Твоїх...⁸⁴

У молитві приношення:

...щоб ми стали достойними приносити Тобі цю... жертву за наші гріхи і людські невідання.⁸⁵

В епиклезі:

Ради цього, Владико пресвятий, і ми, грішні та недостойні раби Твої, сподобившись служити святому Твоєму жертвовнику, не за праведні діла наші, бо не вчинили ми нічого доброго на землі...⁸⁶

У проханнях:

Пом'яни, Господи..., і мою недостойність, і прости мені всяку провину, вольну і невольну, і не стримуй благодаті гріхів моїх ради...⁸⁷

⁸¹ *Adversus Eunomium* 5, 3 (PG 29, 753BC).

⁸² Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, с. 316, 13-15.

⁸³ Там само, с. 310, 24-29.

⁸⁴ Там само, с. 317, 11-13.

⁸⁵ Там само, с. 319, 23-25.

⁸⁶ Там само, с. 329, 11-19.

⁸⁷ Там само, с. 336, 16-20.

Усвідомлення грішності пробуджує неспокійну думку про Страшний суд:

Щоб ми, сподобившись служити без пороку..., знайшли нагороду вірних... управителів у страшний день Твоєї праведної відплати.⁸⁸

У проханнях:

...і вчини, щоб ні один із нас не причастився святого тіла і крові Христа Твого на суд або на осудження, але щоб знайшли ми милість і благодать...⁸⁹

У завершальній молитві:

Сам, Владико всіх, дай, щоб причастя... було нам... на сприятливий одвіт, що на страшному судищі Христа Твого.⁹⁰

Тепер зрозуміло передовсім одне: ці суб'єктивні скарги на гріховність літурга за стилем не є історично первісними (у цьому їх можна порівняти з відповідними додатками в римській Літургії, від «Confiteor» до тихих підготовчих молитов до Причастя), їх було введено в Літургію з цілком певного аскетичного налаштування. Гадаємо, що тепер ми довели: наведені вище частини молитов походять від самого св. Василя, бо вони відповідають його загальній духовній поставі.

В усіх Василієвих творах впадає у вічі сильно виражене почуття гріховності:

Я не кажу, що я без гріха чи що моє життя не повне тисяч прогрішень. Адже я знаю себе і не перестаю за свої гріхи проливати сльози, тільки щоб Бог був до мене милостивий і я міг уникнути загрозливого покарання.⁹¹

Того самого він вимагає і від своїх вірних. Його бесіди сповнені цим; він знову й знову вдається до визнання гріхів:

Скоївши гріх, картай себе сам (Прип 18:17), а не чекай, допоки інші почнуть тобі дорікати.⁹²

Проте в найвищому значенні, на його думку, це є присутнім завданням монаха, – і тут ми сягаємо найглибшого кореня того усвідомлення гріхів, яке проникає і в Літургію. За Василієм Великим, основою монашого стану є трепетне усвідомлення гріховності й повсякчасна пам'ять про Суд, щоб досягти спасіння: «Передовсім визнати себе грішником перед Богом

⁸⁸ Там само, с. 320, 13-16.

⁸⁹ Там само, с. 330, 17-22.

⁹⁰ Там само, с. 342, 23-24; 343, 2-5.

⁹¹ Epist. 204, 4 (PG 32, 748D; 749A).

⁹² Nom. De humilitate 7 (PG 31, 537C) (укр. за: *Гомілії*, с. 239).

і людьми»⁹³; «у страху та тремтінні творити своє спасіння»⁹⁴, а до того ж, пам'ятаючи про Суд, «у душі повсякчас думати про страшне і славне пришестя Христове»⁹⁵.

Те, що св. Василій окреслює своїм монахам як ідеал, він проживав сам. Тож у його бесідах і листах часто бачимо захопливу вказівку на фоєрѳон християнського ладу спасіння, на «жахіття» прийдешнього Суду, «день великого і страшного Суду»⁹⁶, «той точний і страшний іспит»⁹⁷. «Чи уявиш собі Христовий суд?... Пам'ятай про славне пришестя Христове»⁹⁸, – натхненно проповідує св. Василій про Суд у бесіді «До багатіїв». Ціла бесіда «Про таємні суди Божі»⁹⁹, перший розділ у «Моральних правилах»¹⁰⁰, розділи 10-13 у «Коротких правилах»¹⁰¹ – усюди бринить повна остраху турбота про спасіння душі, пронизливий страх перед Судом Христовим, найглибше усвідомлення гріхів.

Можемо підкріпити цей свій аргумент. Ще характернішою, ніж сказане досі, ознакою походження такого усвідомлення гріхів саме з монашої аскези є висловлена в Літургії думка про гріхи «непильності», «мимоволі скоєні гріхи». На думку Василя, Страшний суд Божий стосується навіть цих гріхів і за них теж необхідна жертва:

Коли ж на тих, чий гріх породило незнання, – такий невідворотний суд і необхідною є жертва, ...то що й говорити про тих, що грішать свідомо або потурають цьому?¹⁰²

Несвідомі гріхи, каже він, також не unikнуть покарання Христового:

Господь наш Ісус Христос не звільняє від покарання навіть через незнання гріхів.¹⁰³

Страшний суд настане і для тих, які «згрішили і часто не усвідомлювали гріха»¹⁰⁴. Тож у «Довгих правилах» Василій – просто-таки тими самими словами, що й у Літургії – каже про обов'язок монаха наприкінці дня в певному іспиті сумління оскаржити себе в усіх гріхах:

⁹³ Sermo De ascetica disciplina 1 (PG 31, 649B).

⁹⁴ Там само, 2 (PG 31, 652A).

⁹⁵ Там само, 2 (PG 31, 652B).

⁹⁶ Hom. De iudicio Dei 8 (PG 31, 673B) (укр. за: Гомілії, с. 27).

⁹⁷ Epist. 146 (PG 32, 596B).

⁹⁸ Hom. In divites 6 (PG 31, 296BC) (укр. за: Гомілії, с. 107-108).

⁹⁹ Hom. De iudicio Dei (PG 31, 653A – 676C) (укр. за: Гомілії, с. 17-28).

¹⁰⁰ Moralia 11 (PG 31, 720B-D – 721D).

¹⁰¹ Regulae brevius tractatae 10-13 (PG 31, 1088B – 1092A).

¹⁰² Hom. De iudicio Dei 5 (PG 31, 664C) (укр. за: Гомілії, с. 22).

¹⁰³ Там само, 6 (PG 31, 666C) (укр. за: Гомілії, с. 23).

¹⁰⁴ Там само, 8 (PG 31, 675A) (укр. за: Гомілії, с. 27).

І треба висповідатися у прогріхах, чи вільних, чи мимовільних, чи навіть таємних; були вони на словах чи на ділі, чи в самому тільки серці, – за все треба в молитві просити Божого милосердя.¹⁰⁵

Можна припустити, що саме з цієї особистої молитви визнання провини сформувалось і літургійне усвідомлення гріхів.

Утім, із творів св. Василія можна відчитати також, з якого догматичного коріння живиться це усвідомлення гріхів і суду. Адже тільки тоді ми збагнемо, чому це усвідомлення так проникливо висловлене й у Літургії. Таких коренів (не враховуючи вищезгаданого «монашого» походження самої постави) є два, і ми їх тут розглянемо. Характерні для догматики св. Василія, вони також якнайтісніше пов'язані між собою.

Для Василія Великого – далєбі, по-антиаріанськи – Христос є вічним Богом, який сидить на престолі своєї страшної слави, і про Його пониження у воплощенні та Хресній смерті ми можемо думати лише з трепетним острахом. У «Довгих правилах» Василій підсумовує в глибокому описі все Боже діло спасіння як об'явлення Його неосяжного милосердя, що дарувало нам, грішникам, причастя божественності та вічної слави через Хресну смерть. Далі, з огляду на ці факти, він заходиться розповідати з дуже характерним для його мислення афектом:

Коли над усім цим замислююся, тоді (скажу про своє захоплення) впадаю в якийсь острах і велике замішання, щоб або несвідомо, або захоплений марнотою не відійшов я від любови Божої і не став ганьбою для Христа.¹⁰⁶

У «Коротких правилах» Василій висловлює подібну думку: усвідомлення гріхів і пам'ять про Страшний суд Христовий має збудити в нас також острах перед спасенною кров'ю Христовою.

Душа мусить усвідомити, що страху навчають погроза вічного суду і покарання... А далі душа сповниться вірою в очищення гріхів через Кров Христову...¹⁰⁷

Однак це усвідомлення безпосередньо пов'язане з іншим: трепетний острах перед вічним Богом Христом, який порятував нас своєю кров'ю, переноситься на таїнство Євхаристії. І такий висновок слухний: хоч у своїх творах Василій пише про святу Євхаристію і літургійну жертву значно менше, так що в них навіть досить складно точно встановити відповідні думки, усе-таки в дуже вагомому розділі «Коротких правил» він сказав нам

¹⁰⁵ Regulae fusius tractatae 37, 4 (PG 31, 1016A) (укр. за: Василій Великий. *Морально-аскетичні твори*. Львів 2007, с. 360).

¹⁰⁶ Там само, 2, 3 (PG 31, 916AB) (укр. за: *Морально-аскетичні твори*, с. 317).

¹⁰⁷ Reg. brev. tract. 10 (PG 31, 1088C) (укр. за: *Морально-аскетичні твори*, с. 143).

найважливіше, характерно поставивши питання: «З яким страхом, з якою надією, в якому душевному стані ми маємо приймати Тіло і Кров Христові?»¹⁰⁸. Відповідь сповнена думкою про острах: він корениться в ідеї, що ми приймаємо тіло і кров Того, хто єдиносущний з Богом і є Господь. Типовими для цієї антиаріанської евхаристійної свідомості є означення, якими Василій наділяє Бога Христа: «слава Слова», «рівний Богові», «велич слави», «такий великий», «основа життя».

Характерно також, що тут, як і в анафорі Ω , головну роль відіграє класичне місце з Флп 2:6-8. Хоч Йозеф А. Юнгманн, услід за Едмундом Бішопом, гадав, нібито остраху перед Євхаристією – перед «страшною жертвою», що був таким типовим для Йоана Золотоустого й, мабуть, уже для Кирила Єрусалимського – серед трьох каппадокійців іще аж ніяк не знайти¹⁰⁹, це не так, принаймні стосовно Василя. Тож ми не помилимося, сказавши, що перелічені вище додатки, типові також для Ω , уклав Василій Великий.

8. Використання Святого Письма

Еронім Енгбердінг називає запозичений зі Святого Письма спосіб висловлювання в Літургії св. Василя типовою рисою редагованого Василієм формуляру¹¹⁰, хоч наведений ним аргумент із «Монаших уставів» (*Constitutiones Monasticae*) не є обґрунтованим, оскільки дослідник очевидно не добачив псевдонімності цього твору. Ми можемо краще обґрунтувати цю – без сумніву, слушну – заувагу. Було б зайвим наводити тут усі цитати зі Святого Письма, що містяться в Ω ; досить кількох згадок.

Якщо в Літургії використовується Святе Письмо, то не варто думати, нібито редактор просто переніс у Літургію цілі окремі рядки Святого Письма, як, наприклад, цитують Святе Письмо в якійсь науковій статті. Він радше виймає зі скарбниці свого знання Святого Письма певні слова і поєднує їх із власними словами й реченнями в одну цілість. Таким чином його власні молитовні думки набувають священного характеру. Звісно, нерідко це стається мимоволі, адже відомо, що Отці часто ненавмисне й підсвідомо говорили словами Святого Письма. Та набагато ймовірніше, що до використання Святого Письма при редагуванні Літургії вдавалися з наміром полегшити вірним сприйняття нової Літургії. Вносячи зміни до Літургії, св. Василій блискуче зумів передати свої догматичні доповнення цілковито словами Святого Письма, тому слушно міг сказати своїм супротивникам:

¹⁰⁸ Reg. brev. tract. 172 (PG 31, 1195BC) (в укр. перекладі за: *Морально-аскетичні твори*, с. 193 – означення «підстава життя» відсутне).

¹⁰⁹ Jungmann. *Die Stellung Christi*, с. 217.

¹¹⁰ Engberding. *Das Euch. Hochgebet*, с. LXXVI; LXXXV-LXXXVI.

Адже й ми не чинимо нічого іншого, крім здійснення молитовних прохань за свої гріхи; але так, що ми примирюємося з нашим Богом не людськими словами, як ви, а словами Духа.¹¹¹

Так само вважає й Енгбердінг: «Однак цей власний доробок Ω позначений ще однією надзвичайно важливою прикметою. Згадана богословська спекуляція цілком зрозуміло постає у вбранні висловів зі Святого Письма»¹¹². Утім, це стосується й решти доповнень, а не лише анафори.

Нижче я наводжу декілька прикладів цього, нагадуючи про вже представлені вище свідчення щодо біблійного походження внесених догматичних доповнень. Спочатку дослідимо специфічний біблійний характер ектеній в Ω. При цьому виявляється, що св. Василій небезпідставно вбачає особливість молитовних прохань Кесарії саме в цьому¹¹³. Для аналізу зіставимо найголовніші поняття з чотирьох ектеній з Ω і доведемо їхнє походження від висловлювань Святого Письма:

а) Єктенія за оглашених

λόγος ἀληθείας¹¹⁴

Проп 4:30; Пс 4:3; Еф 1:13;
Кол 1:5; 2 Тим 2:15; Як 1:18

б) Єктенія вірних

ἡ ἀνωθεν εἰρήνη¹¹⁵

пор.: Йо 14:27; Флп 4:7

σωτηρία τῶν ψυχῶν¹¹⁶

1 Пт 1:9

εὐστάθεια¹¹⁷

Муд 6:24; 2 Мак 14:6

ὑπὲρ ... βασιλέων¹¹⁸

1 Тим 2:2

ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς

ἀπὸ πάσης θλίψεως,

ὀργῆς... καὶ ἀνάγκης τοῦ Κυρίου...¹¹⁹

Пс 33:4, 6, 17; Пс 107:12; Йов 15:24;
Муд 1:15; 1 Сол 3:7; 2 Кор 6:4

в) Прохальна ектенія

φιλόανθρωπος θεός¹²⁰

Тит 3:4; Муд 1:6; 7:23

θυσιαστήριον ὑπερουράνιον¹²¹

пор.: Од 6:9; 9:13; 14:18 тощо

¹¹¹ Epist. 207, 4 (PG 32, 704B).

¹¹² Engberding. *Das Euch. Hochgebet*, с. LXXVI.

¹¹³ Epist. 207, 4 (PG 32, 704BC).

¹¹⁴ Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, с. 374, 18-19.

¹¹⁵ Там само, с. 362, 33.

¹¹⁶ Там само.

¹¹⁷ Там само, с. 362, 35.

¹¹⁸ Там само, с. 363, 7.

¹¹⁹ Там само, с. 363, 17-18.

¹²⁰ Там само, с. 390, 26.

¹²¹ Там само, с. 390, 28-29.

ὁσμὴν εὐωδίας ¹²²	Бут 8:21; Вих 29:18; Лев 2:9; Флп 4:18; Еф 5:2
δωρεὰν τοῦ Πνεύματος ¹²³	Дії 2:38; 10:45
ἄγγελος ὁδηγός ¹²⁴	пор.: Тов 10, 11
πλημῆλημα ¹²⁵	Чис 5:8; 2 Ез 10:19; Іс 2:5
ἄφεσις ἁμαρτιῶν ¹²⁶	Еф 1:17
φοβερόν βῆμα τοῦ Χριστοῦ ¹²⁷	Рим 14:10; 2 Кор 5:10; пор.: Євр 10:27, 31
ἐνότης τῆς πίστεως ¹²⁸	Еф 4:13; пор. Флм 6
κοινωνία τοῦ Πνεύματος ¹²⁹	2 Кор 13:13

г) У проханнях про переміну сутності Дарів містяться слова:

Пом'яни, Господи, тих, хто в пустинях, і горах, і вертепах, і пропастях земних (Євр 2:38);¹³⁰

Пом'яни, Господи, ...імператора, якого Ти удостоїв панувати на землі (2 Хр 22:12; пор. Од 5:10); вінчай їх (Пс 5:13) оружжям істини, оружжям благовоління (пор. Пс 8:6; 2 Кор 6:7) й осіни їх голову в день війни (Пс 139:8; пор. Лк 9:34; Мт 17:5; Мр 9:7). Говори у їхніх [правителів] серцях (Іс 40:2; Ос 2:14) добре для Твоєї Церкви і для всього Твого народу.¹³¹

З цими фрагментами можна порівняти місця з творів св. Василя:

Тут є вузький і тісний шлях, що веде до життя. Тут є вчителі та пророки, що в пустелях і в горах, у печерах і в безоднях земних скитаються... (Євр 11:38);¹³²

Не кількість полків... приносить цареві порятунок. Господь підносить царів та їх усуває, і немає влади, не поставленої Богом (Рим 13:1);¹³³
Якщо ж серце царя в руці Божій, то оберігатиме його не сила зброї, а Божий покров (1 Кор 3:7).¹³⁴

Ще один приклад – із другої молитви за вірних:

...і дай нам слово на відкриття уст наших (Еф 6:19), щоб призвати благодать Святого Твого Духа на дари, що мають бути предложені.¹³⁵

¹²² Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, с. 390, 30.

¹²³ Там само, с. 391, 2-3.

¹²⁴ Там само, с. 381, 17-18.

¹²⁵ Там само, с. 381, 23.

¹²⁶ Там само, с. 381, 21.

¹²⁷ Там само, с. 382, 5; пор. 343, 4.

¹²⁸ Там само, с. 391, 16.

¹²⁹ Там само, с. 391, 17.

¹³⁰ Там само, с. 332, 29-31.

¹³¹ Там само, с. 333, 5-11; 19-21.

¹³² Epist. 42, 5 (PG 32, 357C).

¹³³ Hom. in psalm. 32, 9 (PG 29, 344C; 345A) (пор.: Гомілії на псалми, с. 114).

¹³⁴ Там само (345A) (пор.: Гомілії на псалми, с. 114).

¹³⁵ Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, с. 317, 19-21.

Порівняймо останній наведений фрагмент із такими словами Василія:

Отож треба без зволікань і гаєння взятися до справи, поклавши надію на Бога, який через молитви пастиря *на відкривання уст наших нехай дасть нам слово* (Еф 6:19).¹³⁶

Використання цитат зі Святого Письма в Ω, на відміну від інших текстів та Æ, особливо впадає у вічі наприкінці євхаристійної анафори та слів освячення. За винятком кількох слів, усе взято зі Святого Письма і становить одне ціле. Опрацьовано такі місця: 1 Кор 11:23; Еф 5:2; Йо 6:51; Лк 22:19; Мт 26:26; Мр 14:22.24; 1 Кор 11:24-25; Мр 24:26; Мт 26:29, 27; 1 Кор 11:25, 26¹³⁷.

Отож ми не помилимося, коли й у цій своєрідності, а тим більше в контексті решти доказів, розпізнаємо особистий внесок св. Василія в редактування Літургії [котра має тепер його ім'я].

*З німецької мови переклав
Олег Конкевич*

Бібліографія – Bibliography

Джерела – Sources

- Василій Великий. *Adversus Eunomium libri quinque* 4, 1 (PG 29, 497-774).
Василій Великий. *De Spiritu Sancto* (PG 32, 67-218).
Василій Великий. *Epistulae* (PG 32, 219-1114).
Василій Великий. *Homiliae et sermones* (PG 31, 163-618).
Василій Великий. *Homiliae in psalmos* (PG 29, 209-494).
Василій Великий. *Liturgia s. Basilii Alexandrina* (PG 31, 1630-1678).
Василій Великий. *Moralia* (PG 31, 700-890).
Василій Великий. *Regulae brevius tractatae* 10-13 (PG 31, 1051-1321).
Василій Великий. *Regulae fusius tractatae* 37, 4 (PG 31, 890-1050).
Василій Великий. *Гомілії* [= Джерела християнського Сходу, 14]. Львів 2016.
Василій Великий. *Морально-аскетичні твори* [= Джерела християнського Сходу, 16]. Львів 2007.
Григорій Назіанзин. *Epistulae* (PG 37, 21-386).
Григорій Назіанзин. *Orationes* (PG 36, 9-623).
Леонтій Візантійський. *Contra Nestorium et Eutychium* 3, 19 (PG 86, 1267-1398).
Псевдо-Прокл. *De traditione Divinae Missae* (PG 65, 849B – 852B).
Assemani Joseph Aloysius. *Codex liturgicus ecclesiae universae: in XV libros distributus...*, кн. VII. Romae 1754.
Brightman Frank Edward. *Liturgies Eastern and Western*, т. 1: *Eastern Liturgies*. Oxford 1896.

¹³⁶ *Hom. In principium Proverbiorum* 2 (PG 31, 387A).

¹³⁷ Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, с. 327, 25 – 328, 24.

- Engberding Hieronymus. *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie: Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* [= Theologie des christlichen Ostens: Texte und Untersuchungen, 1]. Münster 1931.
- Funk Francis Xavier. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn 1905.
- Mercati Giovanni. *Antiche reliquie liturgiche* [= Studi e testi, 7]. Roma 1902.
- Rücker Adolf. *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Jaquôb(h) von Edessa* [= Liturgiegesch. Quellen, 3]. Münster 1923.

Опрацювання – Studies

- Altaner Berthold. *Patrologie*. Freiburg 1938.
- Jungmann Josef Andreas. *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* [= Liturgiegesch. Forschungen, 7/8]. Münster 1925.
- [Огляд:] Н. Engberding. Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie // *Zeitschrift für katholische Theologie* 50 (1932) 467-468.

Myroslav Ivan Lubachivsky

ST. BASIL'S FIGHT AGAINST ARIANISM: TO THE HISTORY OF THE TEXT OF ST. BASIL THE GREAT'S LITURGY

The author discusses the textual integrity and authorship of the anaphora of the Liturgy of St. Basil the Great. He compares the text of the anaphora with other writings of St. Basil in order to reveal the linguistic and theological similarities in the texts. The author's aim is to present the dogmatic similarities between the texts of the anaphora and other writings of St. Basil in view of his fight against the 4th-century Arianism.

Keywords: liturgy, dogmatics, anaphora, Arian crisis, Basil the Great.