

DOI10.25991/AE.2020.34.1.015  
УДК 091

### И. В. Хмара

Хмара Игорь Владимирович — аспирант института философии СПбГУ,  
hmig1@mail.ru

## ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ В ЛИТУРГИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО\*

В статье при обращении к такому литургическому источнику как анафора литургии Василия Великого раскрывается понимание ее автором времени. Выделяется несколько контекстов его понимания, связанных с другим понятием — вечности. Так Василий Великий выделяет вневременную вечность, свойственную Божественной природе, квази-временную сотворенную вечность, длящуюся, но неизмеримую, а также, собственно, время, являющееся характеристикой сотворенного мира, и обретающего неоднородность и смысл в условиях воплощения Иисуса Христа.

**Ключевые слова:** Василий Великий, каппадокийцы, литургика, анафора, литургия Василия Великого

### Khmara I. V.

#### TIME AND ETERNITY IN LITURGICAL TEXTS OF BASIL THE GREAT

The paper observes such a liturgical source as the anaphora of liturgy of Basil the Great. The author investigates notion of time in the work of Basil the Great. A notion of time is represented in the anaphora in 3 way: as a contrast to eternity of God's nature, as quasi-time in sense created eternity, which unmeasured and as time of created world. In third sense time have heterogeneity and it is organized around embodiment of Christ.

**Keywords:** Basil the Great, Cappadocians, liturgical studies, anaphora, liturgy of Basil the Great

Среди источников, позволяющих современному исследователю реконструировать византийскую интеллектуальную историю, важными, но, к сожалению, не всегда по достоинству оцениваемыми, являются литургические тексты. Еще в 1945 году, характеризуя культурный фон Византии, известный церковный историк и литургист архимандрит Киприан (Керн) метафорически представлял ее в виде «огромного храма», чья жизнь освящена молитвой и священнодействиями [8]. Уже современные исследователи отмечают, что многие богословские истины выражались через литургическую поэзию, такую как кондаки, акафисты, каноны, молитвы, но особое место, тем более, среди последних, занимали анафоры [13, с. 892]. Анафора — молитва центрального христианского таинства — таинства Евхаристии. Имея происхождение от иудейских молитв, связанных с благословением и благодарением за пищу (в частности, брахот), евхаристическая молитва в христианстве уже с I в. н. э. включает элементы эсхатологии, тесно переплетенной с историей спасения человечества, собственно, сама литургия и представлялась уже эсхатологическим служением [14, р. 39]. Таким образом, если для периода Средних веков был общим принцип, согласно которому космос воспринимался «как собор и литургия» [2, с. 28], то можно уверенно утверждать, что и в литургии было заложено отчетливое понимание не только космоса в целом, но и человека, а также многих богословских и философских вопросов. Одним из таких вопросов, который имеет опре-

деляющее значение для характеристики той или иной культуры является вопрос о времени.

Культурная ситуация начала новой эры интересна в плане исследования, поскольку в это время отмечается столкновение и активное взаимодействие целого ряда культур — восточной, среди которой выделяется ближневосточная, собственно иудейская, и, безусловно, связанная с ней — христианская, а также римской с корнями, уходящими в политеизм и греческую философию [12, с. 5]. Такое положение дел способствует синтезу нового типа культуры и мысли, доминанты которого значимы и для современной европейской не только философии, но и цивилизации в целом. Особенно важным в этом контексте является рассмотрение дискуссий IV века, поскольку именно тогда при участии императора Константина происходит полная легализация христианства, приведшая, помимо прочего, к более интенсивному интеллектуальному оформлению его вероучения, осуществленного трудами целого ряда ярких мыслителей, среди которых особое значение имеют представители т. н. каппадокийской школы: Григорий Назианзин, Василий Великий, Григорий Нисский. Их идеи циркулировали и в позднейших богословских сочинениях, элементы их сочинений встречаются и в современных богослужебных текстах христианских церквей. Иными словами, трудно переоценить их вклад в становление новой культуры, а также влияние на протяжении столетий. Все они происходили из области в Малой Азии Каппадокии, имели общую философскую почву неопла-

\* Исследование выполнено за счет гранта РФФИ: «Трансцендентность и нарратив в становлении моделей историзма» (проект № 19–011–00610, Русская христианская гуманитарная академия).

тонизма и частично стоицизма, в то же время они были христианами и, более того, относились к церковной иерархии [12, с. 603].

Учитывая вышеизложенное естественным образом, возникает потребность во внимательном рассмотрении литургических текстов указанных мыслителей.

Несмотря на то, что имеется целый ряд богослужебных текстов, приписываемых каппадокийцам, наибольший интерес может вызывать Василий Великий. Во-первых, среди его наследия обнаруживаются экзегетические сочинения, прямо касающиеся обсуждения природы времени, прежде всего, это — «Беседы на шестоднев», посвященные толкованию первых глав библейской книги «Бытие», описывающего сотворение мира. Во-вторых, авторству Василия Великого в приписываемой ему литургии принадлежит в общих чертах выявляемый текст анафоры.

Действительно, один из самых используемых авторов в христианских богослужебных текстах — это Григорий Богослов. Ему приписывается и текст Божественной литургии, которая до сих пор используется Коптской церковью. Тем не менее, в литургические тексты лишь вкраплены его фразы из сохранившихся гомилий. А с текстом литургии возникает сложность: целый ряд соображений, включающий в себя вопросы языка (литургия известна лишь в коптском варианте) и богословия (так, молитва анафоры, вопреки общему правилу, обращена не к первому лицу святой Троицы — Богу-Отцу, но ко второму — Богу-Сыну), позволяет с большой долей вероятности оспорить авторство Григория [7].

У следующего каппадокийца — Григория Нисского — не обнаруживается евхаристических текстов. Но не так дело обстоит с Его старшим братом — Василием Великим. Текст литургии, надписываемой его именем, известен на почти всех языках христианского Востока, она занимала значимое место как в Александрийской, так и в Антиохийской литургических традициях, а в Византийском обряде была несколько оттеснена литургией Иоанна Златоуста лишь на рубеже X–XI вв. [6, с. 382], хотя до сих пор является одной из трех регулярно употребляемых для богослужения литургий.

Вопрос авторства этой литургии в части ее анафоры на данный момент разрешается в пользу аутентичности. [15, р. xlix]. Изначальный текст Василия Великого, к сожалению, неизвестен. Сегодня выявлено несколько редакций текста, относящихся к двум ныне утраченным архетипам — Ω и Ψ:

1. Краткая египетская анафора.
2. Продолжительная армянская редакция.
3. Сирийская версия.
4. Византийская версия (на греческом языке).

Последняя версия, с одной стороны, имеет наибольшее распространение, но с другой стороны, согласно исследователям, — ее текст является одним из самых молодых [6, с. 382]. Хотя древнейшая его

рукопись, содержащаяся в т. н. «Барберини Евхологии», относится к концу VIII века [10] и отстоит от времени жизни Василия Великого почти на 4 столетия, что по историческим меркам является не столь большим сроком.

Учитывая обстоятельства распространения и аутентичности, именно указанный текст в данной статье взят в качестве источника при рассмотрении понятия времени в литургическом творчестве каппадокийца. Еще одним аргументом для анализа именно текста анафоры литургии Василия Великого может быть специфическое понимание его автором церковной традиции, которая, с его точки зрения, раскрывается не только в Священном Писании, но и в апостольской традиции, источнике, читаемом, помимо прочего, через обряды и молитвы таинств. Эти источники апостольской традиции раскрывают также некоторые догматические положения Церкви [16, р. 250]. Таким образом, литургический текст Василия Великого может быть ценным при реконструировании интеллектуальной истории периода становления христианской мысли.

Необходимо сформулировать еще несколько соображений перед непосредственным анализом именно литургического текста. В христианском богословии, связанном с Православной церковью, в XX веке развилось целое направление, центром рассмотрения которого стало богослужение, особенно таинство Евхаристии. Речь идет о евхаристическом богословии, связанном с такими исследователями, как протопресвитеры Николай Афанасьев, Александр Шмеман, Иоанн Мейендорф, митрополит Иоанн (Зизиулас). В рамках их творчества особое значение придавалось месту Евхаристии в жизни Церкви, что требовало детального ее осмысления, в связи с чем поднималась тема литургического пространства и времени. Так, в частности, протопресвитером Николаем Афанасьевым в его работе «Трапеза Господня» отмечалось:

«Через Евхаристию ученики, которые впервые соберутся на нее после Пятидесятницы, будут “во Христе”, т. к. они будут в Его теле, и Он будет в них, т. к. Его тело неотделимо от Него самого, а через Него они будут в Отце» [1, с. 21].

Из этого Афанасьев выводит тождественность местной Церкви и Церкви Божией, являемой в Евхаристическом собрании, из чего следует и полнота времени в богослужении, получающем следующее определение: «Евхаристия есть совершающаяся в “дне Господнем” “трапеза Господня”» [1, с. 23]. «День Господень» — это понятие в данном контексте, которое объединяет прошлое и настоящее и будущее. Уже к концу XX в. об этом, но уже при анализе богослужебных текстов пасхального времени, писал Иоанн Мейендорф:

«...Подобно тому как “обратная перспектива” преобразует пространство, не упраздняя его, так и “философия времени”, раскрывающаяся в бого-

служебном обряде, не соответствует прямому хронологическому порядку событий, а выражает их вечный смысл, сопрягая прошлое и будущее» [11, с. 168].

Но насколько подобный теологический подход XX в. пересекается с пониманием самих каппадокийцев? Тем более, как замечают некоторые исследователи, — само понятие вечности не до конца концептуализировано в христианском богословии и имеет некоторую многозначность [17, р. 11], а понимание времени и истории христианским богословием, особенно на начальном этапе его существования также представляет из себя полифонию идей [9, с. 24].

Перейдем к определению введенных понятий времени и вечности в анафоре литургии Василия Великого. Ее вступительная часть (prefatio), подобно многим анафорам, описывает величие Бога, что открывает нарратив его благодарения, связанного с историей человеческого спасения. В молитве Бог мыслится как «сущий» (οὐν), «владыка» (οδεσποτης), «отец» (οπατερας), «вседержитель» (οπαντοκρατορ), который, буквально, «вглядывается в бездны» («επιβλεπωναβουσσους» — слово, имеющее общие коннотации с понятием непостижимого). В таком контексте Бог представляется как вневременное существо, как не имеющий начала (и в смысле верховенства власти, и в смысле временного начала, в греческом тексте используется слово «αναρχος») и не подверженный изменению в своей природе (αβαλλοιωτος). Также «Бог истинный» (Θεοςαληθινος) определяется, буквально, как надвременной — пречечный (в тексте ему присваивается эпитет «превечная мудрость» — ητροαιωνωνσοφια). Мы встречаем еще раз подобный термин уже в такой части анафоры, как post-sanctus, где понятию αιων (век, вечность) прилагается характеристика тварности. Подобное понятие сотворенной вечности, которая выступает «квази-временем» мы находим у Григория Назианзина. Он также полагает Бога вневременным существом, и определяет «αιων» как некую неизмеримую длительность без изменений, сосуществование с вечностью, по-настоящему коей является только Бог [18]. Отметим, что это понятие сотворенной вечности шире понятия мира, окружающего человека, и связано в том числе и с другими мирами, в частности, ангельским. Мир же, существующий-порядок — κοσμος, согласно анафоре, есть результат отпадения от вечного Бога:

«Αλλά παρακούσαντα σου του αληθινού Θεού, του κτίσαντος αυτόν, και τη απάτη του όφεος υπαχθέντα νεκρωθέντα τε τοις οικείοις αυτού παραπτώμασιν, εξώρισας αυτόν εν τη δικαιοκρισία σου ο Θεός εκ του παραδείσου εις τον κόσμον τούτον...» [18].

(в славянском переводе: «Но преслушавша [человек] Тебе истиннаго Бога, создавшего его, и прелестью змиевой привлечшася, умерщвлена же своими прегрешеньми, изгнал еси его праведным судом Твоим, Боже, от рая в мир сей...» [3, с. 233]).

С окружающим человека миром сопряжено другое понятие времени, которое в большей степени выражается в «Беседах на Шестоднев Василия Великого», где уже в первой беседе на библейские слова «В начале сотвори Бог небо и землю...», рассуждая о творении мира, он замечает о природе времени:

«Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано? А такова природа и бывающего в сем мире. Оно то непременно возрастает, то умалается, и явным образом не имеет ничего твердого и постоянного» [4].

Отметим, что греческие слова, которые используются здесь — это, соответственно, «χρονος» — исчисляемое время и уже упоминавшееся «κοσμος». Но именно термин «χρονος», не используется в анафоре, где история человеческого спасения рассматривается при использовании понятия «αιων», позволяющим развивать тему сопричастности вечности и задавать смысл времени. Так, Василий Великий, описывая явление Иисуса Христа, «надвременного» Бога (в тексте употребляется выражение: «Θεοςωντροαιωνιος»), говорит о некоей «полноте времен» (τοπληρωματωνκαιρων). Два слова, использующиеся в этом выражении примечательны. С одной стороны, существительное τοπληρωμα, имеющее помимо классического значения «полнота» и «наполнение» еще новозаветную семантику — «исполнения» или «завершения». С другой стороны, слово «время» — «καιρος», имеющее следующие переводы: «надлежащая пора», «момент», «подходящая точка». Таким образом истории задается неоднородность — смысл, заключающийся в явлении Иисуса Христа, спасающего человечество путем его воскресения или оживотворения, воссоздания (характерные фразы: «...οικονομωναυτωτηνεκπαλιγγενεσιςσωτηριαντηνεναυτωτωΧριστωσου» — «устроив ему [человеку] еже от **пакибытия** спасение, в самом Христе Твоем»; «Iνα οιεντωΑδαμαποθησκοντες, ζωοποιηθωσινεναυτωτωΧριστωσου» — «Да во Адаме умирающе[люди], оживотворятся в самом Христе Твоем»).

Само таинство Евхаристии в таком случае мыслится как условие вхождение в новую реальность, созданную Богом, это не просто воспоминание Евангельского события Тайной вечери, но «вхождение» в реальность, ею создаваемую. Приведем характерный текст после установительных слов Христа: «Примите и ядите сие есть тело мое, еже за Вы ломимое во оставление грехов» и «Пийте от неясия, сия есть кровь моя Нового завета, яже за Вы и за многия изливаемая во оставление грехов»: «Τούτοποιείτεειςτηνεμηνάνησιν. Οσάκις γαρ ανεσθήητε τον άρτον τούτον και το Ποτήριον τούτο πίνετε, τον εμόν θάνατον και, την εμίν Ανάστασιν ομολογείτε». В славянском переводе: «Сие творите в мое воспоминание: елижды аще ясте хлеб сей,

и чашу сию пиете, мою смерть возвещаете, мое воскресение исповедаете». Соответствующие глаголы: «καταγγελλω» и «ωμολογεω» имеют значения — «проповедовать», «возвещать» и «соглашаться», «исповедовать», «восхвалять». Таким образом, в тексте анафоры фактически описывается ситуация вхождения человека в новое время восстановления мира через участие в таинстве, которым он подтверждает свое волеизъявление.

Как мы видим, даже в одном тексте анафоры литургии Василия Великого присутствует несколько смысловых узлов, раскрывающих в различных аспектах понятие времени, которое тесно пересекается с понятием вечности. В связи с этим уместно проанализировать подходы других христианских мыслителей начала эры к разработке данной проблематики.

Можно констатировать, что понятие вечности рассматривалось, как минимум, в 5 различных смыслах:

- 1) Вечность как способ существования Бога, в таком понимании она рассматривалась как принципиально вневременная структура;
- 2) Вечность как неизменная продолжительность, отличающаяся от времени отсутствием изменений;
- 3) Вечность как длящийся умопостигаемый процесс изменения — восстановления и возвращения к источнику бытия;
- 4) Вечность как некий Божественный план, Божественное определение времени;
- 5) Бесконечно длящееся время [17, p.11].

Однако мы находим употребление схожих понятий у богословов, составлявших одну интеллектуальную среду с Василием Великим, — у Григория Назианзина и у Григория Нисского.

Так Григорий Нисский активно употребляет по отношению к Богу уже упоминавшееся понятие «τροσιωτιος», таким образом обозначая именно статус Его существования, противопоставленный статусу сотворенного во времени мира. В связи с этим для него возникает проблема пересечения этих двух модусов. Попытка преодолеть разрыв между чистой вечностью и временностью осуществляется через фигуру Бога — Сына, который воплотился в мире и, с точки зрения Григория Нисского, все творение уже имеет возможность присоединиться к «поствременному состоянию» бесконечно продолженной любви, что, тем не менее, принципиально отличается от обыкновенной темпоральности [17, p.12].

Этот контраст между неизмеримой вечностью и конечным временем становится темой размышления и другого каппадокийского мыслителя — Григория Назианзина, который использует в этом контексте уже упоминавшийся термин «αιων». Для него он означает длительность, лишённую частей, деления или меры. Это некое «квази-время», метафорически которое можно выразить точкой: оно не имеет начала или конца, но лишь, в каком-то смысле «уплотненное настоящее». Важно, что Гри-

горий Назианзин в большей степени соотносит это время с постигаемым интеллигибельно миром (например, миром ангелов). Подобная вечность имеет тварный характер и зависит от Бога [17, p.18].

Как мы видим у рассматриваемых каппадокийцев, безусловно, связанных с Василием Великим, — Григорием Нисским и Григорием Назианзином — понятие вечности представлено в первых двух из пяти выше определяемых распространённых смыслов. Те же понятия со схожей коннотацией «τροσιω» и «αιων» можно обнаружить в тексте анафоры литургии Василия Великого, из чего можно сделать некоторые выводы.

Важным источником при изучении интеллектуального наследия Василия Великого является аутентичный текст сохранившейся анафоры литургии, приписываемой каппадокийскому мыслителю. В рамках анафоры, учитывая сам характер ее построения, заключающийся в воспоминании и благодарении Бога за спасение мира и человечества, возникает тема времени. Для ее выражения Василий Великий использует несколько понятий, которые имеют точки пересечения, как в рамках самого текста анафоры, так и в более широком контексте богословия каппадокийцев (помимо Василия Великого, как у Григория Нисского, так и у Григория Назианзина). Обобщая и вписывая в более широкий контекст, можно установить следующие моменты понимания времени Василием Великим.

Первое, что стоит отметить, что в тексте нет речи о длящемся и измеряемом времени, являющимся частью окружающего человека мира после грехопадения. Однако выстраивается история этого мира, которая неоднородна из-за организации ее вокруг смысла — пришествия Бога в мир. Это событие является полнотой времен (τοπληρομα τωναιωνων). Время в таком контексте начинает коррелировать с понятием вечности, видение которого формулируется двояким образом. С одной стороны, полнота времен в явлении Спасителя, безусловно, вводит человека через воспоминание Тайной вечери — Евхаристии (которая является видимым знаком его согласия с совершенным в Новом Завете) — в новый век воскресения и восстановления мира от греха. Этот «новый век» (αιων) и является вечностью, но, с другой стороны, эта вечность определяется как нечто сотворенное, понимаемое в общем контексте эпохи, как вечность сопричастного Богу, длящегося, но неизмеримого времени, связанного с интеллигибельным миром. Чистая же вечность (τροσιω) определяется как способ существования Бога, его характеристика, противопоставляющая Его всему временному. Таким образом, мы видим, что сам нарратив времени организуется вокруг понятия вечности и сопричастности ей. А понятие вечности раскрывается в двух основных для поздней христианской античности категориях, указанных выше, — вечности как способа существования Бога и вечности как недлящегося и неизмеримого квази-времени, сопричастного Богу.

**Литература на русском языке**

- [1] Афанасьев Н. Трапеза Господня. Киев: Quovadis, 2011.
- [2] Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988.
- [3] Божественная литургия Василия Великого // Служебник. М.: Издательство Московской Патриархии, 2013. С. 233.
- [4] Василий Великий. Беседы на шестоднев [Электронный ресурс] // Электронная библиотека «Азбука Веры». [URL]: [https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Velikij/besedy\\_na\\_shestodnev/#0\\_6](https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_shestodnev/#0_6) (дата обращения: 1.12.2019).
- [5] Винклер Г. Эпиклеза и рассказ об установлении таинства Евхаристии в анафоре святого Василия Великого: Некоторые филологические наблюдения относительно их эволюции и богословского значения // Православное учение о церковных таинствах: Сборник V Международной богословской конференции Русской православной церкви. Москва: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009.
- [6] Винклер Г. Эпиклеза и рассказ об установлении таинства Евхаристии в анафоре святого Василия Великого: Некоторые филологические наблюдения относительно их эволюции и богословского значения // Православное учение о церковных таинствах: сборник V Международной богословской конференции Русской православной церкви. Москва: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009.
- [7] Григорий Богослов [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. [URL]: [http://www.pravenc.ru/text/166811.html#part\\_17](http://www.pravenc.ru/text/166811.html#part_17) (дата обращения 1.12.2019).
- [8] Керн, Киприан архимандрит Антропология свт. Григория Паламы [Электронный ресурс] // Электронная библиотека «Азбука Веры». [URL]: [https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian\\_Kern/antropologija-svjatogo-grigorija-palamy/1\\_1\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/antropologija-svjatogo-grigorija-palamy/1_1_1) (дата обращения 1.12.2019).
- [9] Литвин Т. В. Раннехристианские интерпретации истории // Модификации социально-политического учения Библии

в истории и религиозные основания политико-правовой мысли Российской империи. СПб: Изд-во РХГА, 2019.

- [10] Литургия святого Василия Великого [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. [URL] [http://www.pravenc.ru/text/2110607.html#part\\_4](http://www.pravenc.ru/text/2110607.html#part_4) (дата обращения 1.12.2019).
- [11] Мейендорф И. О литургическом восприятии пространства и времени // Мейендорф И. Пасхальная тайна. М.: Эксмо, 2013.
- [12] Морескини К. История патристической философии. М.: «Издательство греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011.
- [13] Оксфордское руководство по византистике / Ред. Э. Джеффрис, Дж. Хэлдон, Р. Кормак; пер. с англ. В. В. Швеиц; гл. ред.: С. Б. Сорочан; ред. А. Н. Домановский, П. Е. Михалицын, А. Г. Чекаль, А. А. Роменский; пер. и адапт. указателя А. Н. Домановский. Вып. 2. Харьков: Майдан, 2015.

**Литература на английском языке**

- [14] Bradshaw Paul F. Daily prayer in the Early Church. A study of the Origin and Early Development of the Divine Office. Eugene: Wipfand Stock, 2008.
- [15] Hammond Liturgy Eastern and Western. Oxford, 1878.
- [16] Hanson R. P. S. Basil's doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit // *Vigiliae Christianae*. No 22/ 1968.
- [17] Paul Plass. The concept of eternity in patristic theology // *Studia Theologica*. No 36. 1982.

**Литература на греческом языке**

- [18] «Θεία Λειτουργία του αγίου Βασιλείου...» (Manuscript Barb. gr. 336, 13v–14r) [Электронный ресурс] // Digivatlib. URL: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Barb.gr.336](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.gr.336) (дата обращения: 1.12.2019).