

Серія II. — «ЗАПИСКИ ЧСВВ» — Секція I.
Series II. — «ANALESTA OSBM» — Sectio I.

о. МЕЛЕТІЙ М. СОЛОВІЙ, ЧСВВ

БОЖЕСТВЕННА ЛІТУРГІЯ

ІСТОРІЯ — РОЗВИТОК — П'ЯСНЕННЯ

РИМ — 1964 — ROMAЕ

ОО. Василіани — Via S. Giosafat 8 (Aventino) — PP. Basiliiani
diasporiana.org.ua

СЕКЦІЯ I SECTIO

П Р А Ц І — О П Е Р А

ТОМ XX

о. Мелетій М. Соловій, ЧСВВ
БОЖЕСТВЕННА ЛІТУРГІЯ
Історія — Розвиток — Пояснення

VOL. XX

P. Meletius M. Solowij
DIVINA LITURGIA
Historia — Evolutio — Commentarium

Р И М — R O M A E

Серія II. — «ЗАПИСКИ ЧСВВ» — Секція I.
Series II. — «ANALESTA OSBM» — Sectio I.

о. МЕЛЕТІЙ М. СОЛОВІЙ, ЧСВВ

БОЖЕСТВЕННА ЛІТУРГІЯ

ІСТОРІЯ — РОЗВИТОК — ПОЯСНЕННЯ

РИМ — 1964 — ROMAЕ

ОО. Василіяни — Via S. Giosafat 8 (Aventino) — PP. Basiliiani

Можна друкувати

Рим, від Генеральної Курії ОО. Василян, дня 14. X. 1964.

о. Атанасій Г. Великий, ЧСВВ
Протоархимандрит

Дозволяється друкувати

Рим, від Вікаріяту Міста, дня 23. X. 1964.

† Алоїсій Кард. *Провікарій*

^^^

ВІД ВИДАВНИЦТВА

Довгі роки визрівала праця о. Мелетія Соловія, ЧСВВ, що її сьогодні Видавництво «Записки ЧСВВ» передає в руки читача. Вибрана автором тема сама по собі вимагала довгої муравлинної праці та глибоких роздум, що в висновку дали великий твір науки та душпастирства. Але коли глядіти сьогодні на розвиток цього назрівання твору, можна б сказати, що воно збувалось паралельно з важливим літургічним процесом, що проходив у Церкві та в цілому християнському світі останніми десятиліттями, та який знайшов своє завершення на Ватиканському Другому Вселенському Соборі, у соборній конституції «Про Святу Літургію», видану дня 4 грудня 1963 року. Саме в цих місяцях Вселенського Собору і визріла остаточно праця о. Мелетія Соловія, і в цьому ж соборовому періоді появляється вона в світ, щоб бути серед української спільноти наших великих днів введенням до здійснювання соборових постанов по справах св. Літургії. Українська спільнота в світі не може стояти осторонь цього великого, важливого та оживлюючого руху, що проходить християнським світом, у літургічній площині. Це справа загально-християнська й вона, віримо, не проминує незамічено в українському народі та в Українській Церкві. Вже самий факт, що в випрацюванні та в апробаті соборових постанов взяло участь двадцять Соборових Отців українського роду, показує на вагу справи і для українського народу. Двадцять українських єрархів прийняли торжественне зобов'язання перед сучасністю і майбутністю розкрити всі скарби літургійного руху та обнови в українській громаді та дати почин отому оновленню християнського життя, що стоїть у програмі Вселенського Собору в усіх ділянках, починаючи від тієї основної для християнина ланки — його відношення до Бога, виявленого в формах спільного публічного богочитання. На знак цього торжественного завдання, що стоїть перед українською християнською громадою, ми прийняли для цієї праці і отой неменше торжественний титул-програму: «Божественна Літургія», тобто ота «Служба Божа», що є центром християнського богочитання. Автор вповні свідомий того зв'язку, що стоїть між його працею та літургійним рухом наших часів, і вводить українського читача в цей життєдайний рух, випереджуючи часово навіть і діяння Вселенського Собору.

Тому Видавництво «Записки ЧСВВ» віддає з вдоволенням місце оцій книзі в серії своїх «Праць», вважаючи що вона стане прикрасою

та цінністю цієї серії публікацій, що досліджують українське минуле на послугі сучасності. Немалі кошти видання та труд, вложений у видання цієї праці, нехай будуть вкладом працівників «Записок ЧСВВ» для цього вселенського діла. З цією свідомістю служби українській християнській громаді в Україні і не в Україні суціль, передаємо цю книгу читачеві, з проханням вибачити недоліки та з побажанням скористати багато для глибинного оновлення християнської субстанції в одиницях та в цілій нашій спільноті.

Дай Господи, щоб оновленим серцем та одними устами Український Нарід, у днях радості і скорби, возносив Триєдиному Богу «Божественну Літургію» навіки і віки.

Рим, в Празник Покрова Пресв. Богородиці,
Року Божого 1964.

Редакція «ЗАПИСОК ЧСВВ»

ПЕРЕДМОВА

Між скарбами нашої християнської релігії перше місце займає Божественна Літургія або Служба Божа. Вона є безсмертною Христовою установою, незабутньою пам'яткою, що її зволив Ісус Христос полишити своїй Церкві на вічний «спомин». Служба Божа — це дорога спадщина, яка остала в Церкві після відходу Христа з цього світу.

Вже сама велика гідність і значення Служби Божої як безкровної Жертви Нового Заповіту вимагає, щоб християни її високо цінили, її шанували, нею дорожили та її любили. Однак це не можливе, коли хто не знає чи не розуміє значення, вартости й ваги Служби Божої, або коли не має належного поняття про її молитви й обряди. Ось і тому дуже важною річчю є пояснення Служби Божої. Хто думав би, що Служба Божа є ясна сама в собі і не потребує якогось окремого пояснення, той дуже помилявся б. Служба Божа, як і Св. Письмо, вимагає доброго пояснення, без якого деякі обряди, молитви, а навіть і сама внутрішня будова Служби Божої остануть темними і незрозумілими. Тому то пояснення Служби Божої завжди буде доцільне, корисне й потрібне.

Від кількох десятиріч у католицькому світі можна завважити велике зацікавлення літургійними справами. У різних країнах західної Європи й Америки слідний т. зв. літургійний рух, що має на меті краще пізнання Служби Божої й інших богослужб. Для тієї мети працювало і працює немале число істориків і літургістів, що досліджують старинні літургійні документи, пишуть праці про історичний розвиток християнських богослужб, стараються зглибити їх зміст та науково вияснити літургійні тексти, обрядові дії, практики і звичаї. Крім наукового досліджування Літургії, крім окремих видавництв і наукових публікацій з ділянки Літургіки, існує великий зворот до Літургії в тому значенні, що її бажують зробити якнайбільш приступною і зрозумілою для широких кругів християн. Численні літургійні проповіді, науки, конференції, популярні виклади богослужб, поширювання перекладних текстів та всякі інші того роду заходи зміряють до того, щоб християни в своїй масі цікавилися богослужбовим життям Церкви, брали в ньому живу активну участь, користали зі скарбів Літургії, словом, щоб вони жили повним літургійним життям Церкви.

Такий літургійний рух у католицьких країнах на Заході має між іншими свою підставу й оправдання в тому факті, що богослужби

римського обряду відправляються в богослужбовій латинській мові, що для широкого загалу не зрозуміла. Але літургійний рух кількох десятиріч у великій мірі переборов цю трудність і зумів богослужбове життя в римському обряді зробити приступним і зрозумілим для широкого загалу вірних.

Чи такий літургійний рух потрібний у нас, у Східній Церкві, що богослуження відправляє у зрозумілій для вірних мові? Дехто думає, що для християн східних обрядів такого літургійного руху не потрібно. Однак християни східних обрядів не завжди знають свій обряд, не завжди розуміють значення молитов і обрядів Служби Божої, хоч богослужби їх обряду відправляються в народніх мовах, або в богослужбових мовах (нпр. церковно-слов'янська мова), що дуже зближені до народніх мов та не роблять великих труднощів у розумінні богослужбових текстів.

Починаючи від минулого сторіччя східні літургії, зокрема ж літургія візантійсько-слов'янського обряду, стали предметом наукових дослідів і західних (католицьких) і східних (католицьких і православних) учених. Літургійні науки дуже поступили вперед. Появилось багато наукових праць з ділянки Літургіки, які викликали ширше зацікавлення літургійним життям. Услід за науковим дослідженням Літургії постала потреба нових пояснень богослужень, зокрема Служби Божої, — себто історично-наукових пояснень, що відповідали б сучасному станові літургійних наук.

Щоправда, наше пояснення Служби Божої не має претенсії бути стисло історично-науковим поясненням, призначеним для наукових цілей чи тільки для осіб, що їх цікавить історія й розвиток Служби Божої. Воно має більш практичне завдання: дати в руки нашого духовенства й вірних повне пояснення Служби Божої, її молитов і обрядів, але — з використанням дотеперішніх наукових дослідів над Службою Божою. Згідно з тією головною ціллю нашого пояснення стараємося до кожного обряду чи молитви Служби Божої дати коротке історичне тло чи історичні дані, щоб даний обряд чи молитва могли бути краще зрозумілі.

Наша праця про Службу Божу має дві частини. Перша — це історичне введення до Служби Божої. Тут викладаємо питання, зв'язані з походженням, історичним розвитком та з чинниками історичного розвитку Служби Божої. Окреме місце в цій частині присвячуємо обрядовому розвитку Служби Божої в Українській Католицькій Церкві, де заторкуємо широку тему про обрядову проблему в українському обряді. Цей розділ може і надто та непропорціонально широкий і міг би творити окрему цілість. Те саме можна б сказати і про розділ, у якому займаємося літургійними коментар'ями до візантій-

сько-слов'янського обряду. Однак, обидва розділи мають свою ваг-
тість бодай тим, що в них зібраний матеріал, у великій мірі мало зна-
ний і мало доступний для ширшого загалу.

У другій частині нашої праці подаємо систематичний виклад мо-
литов і обрядів Служби Божої, оснований не тільки на традиційних
поясненнях минулих сторіч, але і на найновіших наукових дослідах
у ділянці літургії. В цій частині ми старалися використати багату
літературу, що її завжди занотуємо при поодиноких розділах нашої
праці.

Якщо вільно нам висловити яке бажання з нагоди видання нашої
праці друком, то нічого так собі не бажаємо, як щоб це пояснення
Служби Божої причинилося до кращого пізнання і глибокого розу-
міння нашої гарної св. Літургії. Коли це наше бажання, а водночас
і ціль тієї книжки, будуть осягнені, тоді це буде найкращою вина-
городою за труд, вложений у книжку.

На цьому місці бажаю висловити мою щирю подяку Впреп. о. Глі-
бові Кінахові, ЧСВВ, що ще в 1948 році заохотив мене видати цю пра-
цю, а оо. Павлові Миськову та Миколі Когутіві, ЧСВВ, за першу
рецензію і поради. Зокрема ж дякую о. Михайлові Ваврикові, ЧСВВ,
за цінні доповнення та поправки в поодиноких розділах моєї праці,
а п. ред. Олександрові Мохові й о. Родіонові Головацькому, ЧСВВ, за
мовне виправлення. Моя подяка о. Протоархимандритові Атанасієві
Великому, ЧСВВ, за прийняття цієї праці в серію публікацій «Записок
ЧСВВ», а о. Ісидорові Патрилові, ЧСВВ, за немалі труди в її друкар-
кому оформленні та виданні.

*

* * *

Нехай вільно мені буде присвятити мій труд і працю тим усім, що
в минулому і в сучасному трудилися над тим, щоб наблизити «Боже-
ственну Літургію» до умів, сердець і душ Українського Християнсь-
кого Народу.

Автор

ДЕЯКИ СКОРОЧЕННЯ

Бог. Вѣст. — *Богословскій Вѣстникъ*, Сергіевъ Посадъ 1892-1917.

DACL — *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, (Cabrol-Leclercq, Paris 1907 ss).

DTC — *Dictionnaire de Théologie catholique*, (Vacant-Mangenot-Amann, Paris 1899 ss).

Mansi — *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae 1759 ss.

Migne, P. Gr. — *Patrologia Graeca*, Paris 1857-1866.

Migne, P. L. — *Patrologia Latina*, Paris 1844-1855.

Прав. Бог. Енци. — *Православня Богословская Энциклопедия*, СПб 1900.

Прав. Соб. — *Православный Собесѣдник*, Казань 1855-1916.

Тр. К. Д. Ак. — *Труды Кіевской Духовной Академіи*, Кіевъ 1860-1916.

Христ. Чт. — *Христіянское Чтеніе*, СПб 1821-1916.

ДЕЯКИ СКОРОЧЕННЯ

Бог. Вѣст. — *Богословскій Вѣстникъ*, Сергіевъ Посадъ 1892-1917.

DACL — *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, (Cabrol-Leclercq, Paris 1907 ss).

DTC — *Dictionnaire de Théologie catholique*, (Vacant-Mangenot-Amann, Paris 1899 ss).

Mansi — *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae 1759 ss.

Migne, P. Gr. — *Patrologia Graeca*, Paris 1857-1866.

Migne, P. L. — *Patrologia Latina*, Paris 1844-1855.

Прав. Бог. Енци. — *Православня Богословская Энциклопедия*, СПб 1900.

Прав. Соб. — *Православный Собесѣдник*, Казань 1855-1916.

Тр. К. Д. Ак. — *Труды Кіевской Духовной Академіи*, Кіевъ 1860-1916.

Христ. Чт. — *Христіянское Чтеніе*, СПб 1821-1916.

З М І С Т

Від Видавництва	V
Передмова	VII
Скорочення	X
Зміст	XI

Частина I

ІСТОРИЧНЕ ВВЕДЕННЯ ДО СЛУЖБИ БОЖОЇ

Введення	3
Розділ I: Загальні поняття про Службу Божу	5
1. Назва (5) — 2. Установа (7) — 3. Істота (8) — 4. Ціль і завдання (11) — 5. Тайна Нового Заповіту (13) — 6. Вартість і значення (14).	
Розділ II: Історичний розвиток Сл. Божої в перших сторіччях	17
1. На Тайній Вечері (18) — 2. В Апостольському періоді (21) — 3. В другому і третьому сторіччі (27) — 4. В четвертому сторіччі (31) — 5. Обрядові типи Сл. Божої (37) — 6. Літургія візантійського типу (42).	
Розділ III: Історичний розвиток Сл. Божої візантійсько-слов'янського обряду	47
1. Авторство і походження Золотоустової літургії (48) — 2. Її історична еволюція від 5-17. сторіччя (53): а) Період первісної редакції (54); б) Період рукописних служебників (55); в) Період печатаних служебників (60).	
Розділ IV: Обрядовий розвиток Сл. Божої в Українській Церкві	69
1. Церковна унія й обрядові питання (70) — 2. Обрядовий розвиток після Берестейської Унії (72) — 3. Практика т. зв. тихої Сл. Божої (75) — 4. Обрядові питання в 2-гій пол. 17-го сторіччя (77) — 5. Старання про справлене видання Службника (82) — 6. Обрядова справа на Замойському Синоді (85) — 7. Після Замой-	

ського Синоду (87) — 8. Спроби літ. реформи при к. 18-го сторіччя (91) — 9. Насильні чистки українського обряду в 19-му сторіччі (94) — 10. Обрядові відносини в Галичині в 2-гій пол. 19-го сторіччя (96) — 11. Літ.-обрядовий рух в Галичині між двома світовими війнами (99) — 12. Римське видання богослужбових книг (102).

Розділ V: Літургійні коментарі до віз.-слов'янського обряду 110

1. Коментарі патристичної доби (111) — 2. Віз.-грецькі пояснення Золотоустової літургії (114) — 3. Слов'янські пояснення (121).

Частина II

ПОЯСНЕННЯ МОЛИТОВ ТА ОБРЯДІВ СЛУЖБИ БОЖОЇ

ПРОСКОМИДІЯ

Розділ I: Вступні замітки про Проскомидію 150

1. Назва (151) — 2. Походження (151) — 3. Розвиток (152) — 4. Роля і завдання (153) — 5. Місце і служитель Проскомидії (154) — 6. Обряди й тексти (154) — 7. Символіка (156) — 8. Поділ і плян Проскомидії (158).

Розділ II: Перша частина Проскомидії — приготування священнослужителя 159

1. Душевне розположення священика (159) — 2. Тілесне розположення (160) — 3. Молитви перед іконостасом (162) — 4. Вхід до святилища (165) — 5. Вдягання священних риз (166) — 6. Вмивання рук (169).

Розділ III: Друга частина — приготування евхаристійних дарів 172

1. Жертвування свх. Агнца (172) — 2. Жертвування вина й води (174) — 3. Проскомидійні поминання (176) — 4. Вживання просфор (179) — 5. Накривання св. Дарів (181) — 6. Кадження (182) — 7. Молитва предложення (184) — 8. Закінчення Проскомидії (185).

ЛІТУРГІЯ ОГЛАШЕНИХ

Розділ I: Вступні замітки про літургію Оглашених 187

1. Назва (187) — 2. Походження (188) — 3. Історичний розвиток

(189) — 4. Характер (190) — 5. Роля її в Сл. Божій (192) — 6. Символіка (193).

Розділ II: Початок Літургії Оглашених 196

1. Обряд початкового кадження (196) — 2. Вступні молитви (199) — 3. Діялог між дияконами і священиком (200) — 4. Прославлення Пресв. Тройці (201).

Розділ III: Велика або мирна ектенія 204

1. Походження й історія (204) — 2. Зміст і значення (206) — 3. «Господи помилуй» (214) — 4. Тиха молитва священика (215) — 5. Питоменності вел. ектенії (218).

Розділ IV: Антифони 221

1. Походження й історія (221) — 2. Пояснення (224) — 3. Значення і роля (230) — 4. Малі ектенії і тихі молитви священика (232) — 5. Гимн «Єдинородний Сине» (234).

Розділ V: Малий Вхід 238

1. Походження й історія (239) — 2. Молитва малого входу (242) — 3. Символіка (245) — 4. Молитва Трисвятого (247) — 5. Гимн Трисвятого (249).

Розділ VI: Читання святого Письма 253

1. Історія й розвій читання св. Письма на літургії (253) — 2. Вихід на «горне сідалище» (258) — 3. Мирствування (260) — 4. Читання Апостола (263) — 5. Аллилуя (265) — 6. Читання св. Євангелія (267).

Розділ VII: Кінець літургії Оглашених 271

1. Сугуба ектенія (271) — 2. Заупокійна (273) — 3. За оглашених (275).

ЛІТУРГІЯ ВІРНИХ

Розділ I: Вступні завваження про Літургію Вірних 279

Розділ II: Приготування до свхаристійного жертвоприношення 286

1. Молитви вірних (287) — 2. Великий Вхід (291): а) Характер і походження (292); б) Жерувимська пісня (295); в) Тиха молитва

Великого входу (299); г) Вхід св. Дарів (303); г) Символіка (307)
 — 3. Просительна ектенія (310) — 4. Молитва прощення (313)
 — 5. Поцілунок миру (314) — 6. Символ віри (317).

Розділ III: Євхаристійне жертвоприношення . 323

1. Євхаристійний діалог (330) — 2. Похвально-благодарна молитва (334) — 3. Серафимський гімн «Свят, свят, свят» (337) — 4. Євх. молитва-освячення (340) — 5. Молитва анамнези (344) — 6. Епikleза (348) — 7. Євх. поминання (367) — 8. Закінчення євх. канону (375).

Розділ IV: Євхаристійне жертвоспоживання . 378

1. Приготування до св. Причастя (382): а) Молитва просительної ектенії (383); б) Господня молитва «Отче наш» (385); в) Молитва головоприклонення (389); г) Молитва «Воньми, Господи...» (390) — 2. Св. Причастя (391): а) Піднесення св. Агнця (393); б) Ламання св. Агнця (394); в) Покладення св. Хліба до чаші (397); г) Причастя священнослужителя (402); г) Причастя вірних (405) — 3. Молитви й обряди по св. Причасті (407): а) Перенесення св. Дарів на проскомидійник (408); б) Благодарні молитви (409); в) Заамонна молитва (412); г) Молитва на споживання св. Дарів (414); г) Отпуст і закінчення Служби Божої (415).

Список імен 318

БОЖЕСТВЕННА ЛІТУРГІЯ

.....

ЧАСТИНА ПЕРША

**ІСТОРИЧНЕ ВВЕДЕННЯ
ДО СЛУЖБИ БОЖОЇ**

.....

ВВЕДЕННЯ

Історичне введення до якоїсь науки має на меті подати загальні і найконечніші відомості про завдання, характер і обсяг даної науки, особливо ж про історичний її розвиток.

Не іншу ціль має також і наше історичне введення до Служби Божої. Воно зміряє до того, щоб у загальних зарисах з'ясувати історичний розвиток Служби Божої, без чого пояснення поодиноких її складових частин, обрядів чи молитов могло б бути незрозуміле. Тому в нашому введени до Служби Божої займаємося такими поняттями і питаннями, що стоять у зв'язку з походженням та історичним розвитком Служби Божої.

Наше історичне введення до Служби Божої розділюється на п'ять розділів. У першому розділі подані загальні поняття про Службу Божу. Тут коротенько зібрана догматична наука Католицької Церкви про Службу Божу, себто про її установу, істотне завдання й характер.

У другому розділі начеркнений історичний розвиток Служби Божої від її установи на Тайній Вечері аж до п'ятого сторіччя, себто до часу, в якому можна завважити поділ Служби Божої на її різні літургійно-обрядові типи.

Третій розділ присвячений візантійсько-слов'янській Службі Божій. Тут мова про походження й історичний розвиток Служби Божої, приписуваної св. Іванові Золотоустому та короткі відомості про інші формуляри Служби Божої у візантійсько-слов'янському обряді. Зокрема згадана тут доля Служби Божої на слов'янському ґрунті та її обрядова сторінка у двох її редакціях: ніконівсько-московській і моголянсько-українській.

У четвертому розділі розглядаємо обрядовий розвиток Служби Божої в Українській Католицькій Церкві від Берестейської Унії (16-те сторіччя) аж до наших часів. Цей розділ найобширніший з усіх, бо автор старався подати коротку історію обрядового питання, як теж з'ясував деякі характеристичні ціхи обрядового розвитку в Українській Католицькій Церкві.

Останній розділ займається літургійними коментарями від патристичної доби аж до наших днів. Цей розділ має на меті познайомити читачів із багатою літературою про Службу Божу, про методи пояснювання її текстів і обрядів, зокрема ж про символіку Служби Божої.

В нашому історичному введенні до Служби Божої не входимо в подрібну історію поодиноких обрядів чи текстів Служби Божої, бо це буде предметом розгляду в другій частині нашої праці, себто при нагоді пояснювання поодиноких текстів і обрядів Служби Божої. Завданням історичного введення є тільки накреслити загальну лінію розвитку Служби Божої, щоб опісля при пояснюванні самої Служби Божої ставали нам більше зрозумілі ідея, зміст і характер складових частин Служби Божої.

РОЗДІЛ I.

ЗАГАЛЬНІ ПОНЯТТЯ ПРО СЛУЖБУ БОЖУ

Наука католицької Церкви про Службу Божу найкраще зібрана в догматичних поясненнях і канонах Тридентійського Собору¹, який сформулював її головню проти догматичних блудів протестантизму. Там, у коротких, але ядерних словах начеркнена ціла науково-догматична традиція Христової Церкви відносно Служби Божої.

Всі догматичні правди про Службу Божу можна б звести до двох основних і головних понять: до поняття жертви і поняття тайни. Довкруги цих двох понять обертається ціла догматична наука про природу Служби Божої. Не думаємо в нашому коротенькому розділі викладати цілу науку католицької богословії про Службу Божу. Мусимо обмежитися до найважливіших правд, себто до правд, які заторкують саму істоту Служби Божої. З'ясуємо коротко, що це є Служба Божа, хто її установив, який її характер, природа і завдання. Цей коротенький начерк повинен виробити належне поняття про Службу Божу, без якого годі приступати до екзегези її тексту й обрядів.

1. Назва Служби Божої

Нерідко сама назва вказує на природу й істоту даної речі. Тому перш усього слід розібрати і пояснити саму назву Служби Божої.

Назва «Служба Божа» — це переклад грецького слова: «ге тейа лейтургія». Вона означає, отже, «службу», яка ради свого питомого характеру є «божественною», «божою». Слово «лейтургія» приходить вже в давньогрецькій мові. Під цим словом розуміли старинні греки всяке діло одиниці для добра цілого загалу, для цілого народу: «лейтос» значить не що інше, як «народній», або «приналежний до народу», а «ергон» значить «діло», «вчинок», «служба». Літургією називали, отже, старинні греки всі ті діла, які йшли на користь цілого народу, як нпр. службу вояків, державних урядовців, працю на полі чи при дорогах, службу невільників і всяку іншу працю на користь держави

¹ Н. DENZINGER-UMBERG, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg in Br. 1937, n. 937a-956 (De sanctissimo Missae sacrificio), nr. 873a-893 (Decretum de SS. Eucharistia).

чи народу. Літургією було плачення податку й десятин, оборона держави перед ворогами, як також релігійні вияви культу божкам, зокрема приношення жертви.

Це останнє, релігійно-сакральне значення літургії перейшло також до християнської релігійної термінології. Вже в Старому Заповіті служба священиків у храмі називається літургією². Також у писаннях Нового Заповіту слово «літургія» задержує те саме значення. Воно означає приношення жертви³. У такому самому значенні стрічається це слово в писаннях св. Отців і в документах св. Церкви. Почавши від 4-го сторіччя слово «літургія» стає технічним виразом для евхаристійного жертвоприношення, для означення Служби Божої⁴.

Можна б поставити питання, в якому глудзі літургія називається «божественною». Іншими словами: в якому значенні Служба Божа є «Божою Службою»: чи тому, що вона є службою людей перед Богом, чи може тому, що є вона службою Бога для людей? На таке питання можна б відповісти потверджуюче, і то в обох вище згаданих значеневих відтінках. Служба Божа є за своєю природою службою людей перед Богом. У цій службі бере участь «цілий народ», себто священослужитель, церковний причот і миряни. Служба Божа — це всенародне богослужбне діло, в якому Богові віддається найвищу честь і поклін через молитви, пісні, гимни, головню ж через приношення Безкровної Жертви Нового Заповіту. Однак Служба Божа є також, до деякої міри, «службою самого Бога перед людьми», бо ж Служба Божа є нічим іншим, як жертвою Богочоловіка Христа за грішне людство.

Є ще й інші назви на означення Служби Божої, нпр. Пресвята Євхаристія. Однак ця назва відноситься більше до св. Причастя, отже до Служби Божої як Тайни, а не до Служби Божої як жертви. Інші назви Служби Божої мають для нас лише історичну вартість⁵, бо вони вже давно вийшли з уживання.

Слід також відмітити значеневу різницю, яка заходить між словом «літургія» і нашим перекладом «Служба Божа». Хоч у речі ці два слова означають те саме, то однак в ужитку в новіших підручниках літургії між тими словами заходить різниця. Літургісти під

² Так принайменше називається вона в грецькому перекладі св. Письма, тобто в перекладі «Сімдесятьох».

³ Євр. 8,6; 9,21.

⁴ OPPENHEIM Philippus, *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam*, t. VI: *Notiones liturgicae fundamentales*, Taurini-Romae 1941, pag. 1-16.

⁵ HANSSENS J. M., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, II, Romae 1930, pag. 21-41 (De liturgico Missae nomine in ritibus orientalibus).

словом «літургія» розуміють не тільки евхаристійне жертвоприношення, отже властиву Службу Божу, але також усякі публичні богослуження св. Церкви, як нпр. церковне правило і чини св. Тайн. У такому загальному й ширшому значенні літургія обіймає всі публичні й офіційні вияви богочитання св. Церкви, підчас коли літургія в вужчому значенні обмежується лише до евхаристійного жертвоприношення або, іншими словами, до Служби Божої. В нашій праці вживаємо обох назв, але переважно називатимемо евхаристійне жертвоприношення словом «Служба Божа», бо воно і в щоденному вжитку, і в наших книжках і в проповідях має своє втерте й освячене значення та відноситься виключно до Безкровної Жертви, а не до інших богослужень.

2. Установа Служби Божої

Першою основною правдою св. віри про Службу Божу є те, що вона є Божою установою. Службу Божу установили не люди, не св. Церква, навіть не Апостоли, але сам Господь Ісус Христос.

Про це свідчить св. Євангелія. Вона розповідає, що Христос напередодні своїх мук і смерти на хресті засів із своїми Апостолами до пасхальної вечері. Під час вечері взяв Він хліб у свої руки, звернувся до Апостолів і сказав: «Прийміть і їдьте: це є моє Тіло. Опісля взяв чашу, подякував і дав їм, кажучи: Пийте з неї всі, бо це Кров моя нового завіту, що за багатьох проливається на відпущення гріхів»⁶. Опісля додав Христос такі пропам'ятні слова: «Це робіть на мій спомин»⁷.

Цими словами установив Христос Службу Божу і передав її своїм Апостолам і св. Церкві з виразним приказом: приносити її на Христовий спомин. Служба Божа — це, отже, остання Христова воля, це Його заповіт, це Його тестамент. У ній полишив Христос своїй Церкві передсмертний дарунок. Служба Божа — це найдорожча спадщина, яка остала в руках св. Церкви по відході Христа з цього світу. У Службі Божій залишив Христос усе, що лише міг Він найдорожчого лишити, себто себе самого, своє Найсвятіше Тіло і свою Найдорожчу Кров. Служба Божа є отже найціннішим скарбом, який християни посідають по Христові.

Мотивом установи Служби Божої було Христове бажання увіковічнити себе на землі, полишити людям пам'ятку відкуплення, яке

⁶ Мат. 26,26-28.

⁷ Лук. 22,19.

довершив Він, умираючи за грішне людство на дереві хреста. Єгипетські фараони увіковічили свою пам'ять своїми пірамідами. Поети, письменники, вчені, мистці, музики ітд. увіковічують себе в своїх творах. Але це все ніщо в порівнянні зі Службою Божою, в якій Христос увіковічнив діло відкуплення людського роду. Такий спосіб увіковічення діла відкуплення на землі могла придумати лише Божа могутність, мудрість і любов. Установлюючи Службу Божу, Христос показав, що Він «полюбивши своїх, до кінця їх полюбив»⁸. Приводом, який склонив Христа до установи Служби Божої, була Його безмежна й незбагнута любов до людей. Служба Божа за волею Христа має безнастанно нагадувати людству все те, що Христос вдіяв для його спасіння, іншими словами, має пригадувати Христову любов.

3. Істота Служби Божої

Христос установив Службу Божу як Безкровну Жертву Нового Заповіту. В Службі Божій приноситься Богові правдива жертва, жертва Нового Заповіту. Жертовними дарами є тут не що інше, як Тіло і Кров Господа нашого Ісуса Христа, під видами хліба і вина.

Щоб краще зрозуміти цю важну правду св. віри про Службу Божу, з'ясуємо коротенько поняття жертви як такої і порівняймо його з жертвою Служби Божої.

За наукою богословів, до істоти всякої жертви належать три основні елементи: 1) видимий принос, це значить матеріальний дарунок; 2) акт жертвування цього дарунку Богові; і вкінці 3) це жертвування має мати на меті віддання Богові найвищої чести. Всі ці три елементи мусять бути в кожній жертві. Без них жертва не буде жертвою.

Основні елементи жертви віднаходимо в усіх жертвах, які записала історія людства. Історія показує, що жертва була загальним явищем у всіх народів. Навіть найбільш дикі народи і племена мали свої жертви. Ще жодному вченому не вдалося знайти народу без жертв. Ця загальність і розповсюдженість жертви доказує, що жертва випливає зі самої людської природи. Людина вже на підставі своєї природи мусить прийти до поняття жертви. Той самий людський, непритемнений розум, який свідчить людині про існування найвищої Істоти, мусить послідовно довести до признання цієї Істоти і до її почитання. Віра в існування Бога потягає за собою вимогу, щоб людина віддавала Богові честь і славу. Поняття Бога нерозривно злучене з поняттям богопочитання.

⁸ Ів. 13,44.

І якраз жертва, за своєю природою, є нічим іншим, як актом богопочитання. Жертва це практична віра в божество. Через жертву зазначає людина свою віру в Бога, підчиняється Йому, віддає Йому належний поклін. Цей акт у понятті жертви є найважливіший, найбільш істотний. Два перші елементи в понятті жертви є лише послідовним висновком з основного елемента, яким є віддання Богові найвищої почеси.

Сам Г. Бог у Старім Заповіті дав вибраному народові основні приписи, як маються приносити Йому жертви, і тим чином охоронив його від збочень, у жертвоприношеннях поганських народів, що своїм божкам приносили навіть людей і власних дітей на вогненну жертву. Старозавітні жертви могли приноситися тільки в Божому храмі, де посереджувалося релігійне життя вибраного народу, і відносилися до новозавітної жертви, яка мала ще прийти. Саме ж жертвоприношення полягало в тому, що священик урядово перебирав принос із рук людей та приносив його в жертву через спалення, або через знищення якимсь іншим способом. Деякі приноси, яких не нищено і не спаловано, (нпр. хліби, овочі ітд.) ставали власністю святині чи священиків і в цей спосіб переставали бути власністю жертводавця.

Коли тепер прирівняємо поняття жертви з усіма її істотними ризами із жертвою Служби Божої, то в цій останній віднайдемо всі істотні елементи жертви.

Перш усього в жертві Служби Божої маємо видимий дар або принос. Цим приносом не є плоди землі, ні звірята чи що інше, але сам Господь Ісус Христос. У Службі Божій приноситься Богові в жертву Його Тіло і Кров під видами хліба і вина. По друге, ці Дари приноситься через урядову особу, яка є на це поставлена. Тією особою є священик, який в акті жертвоприношення Тіла і Крови Христової заступає саму особу Христа Господа. Вкінці жертвоприношення Тіла і Крови Господньої має на меті віддати Богові найвищу честь. Жертва Служби Божої це найвищий акт богопочитання. У порівнянні з ним меркнуть усі старозавітні жертви, які були лише предтечами і блідими символами жертви Служби Божої. Служба Божа — це не лише правдива жертва, яка має всі істотні елементи жертви, але також це жертва найвища і найдосконаліша, яка тільки може бути на землі. Вона перевищає в незрівняний спосіб усі жертви людства. Вона є найкращим актом богопочитання і віддає Богові найбільшу честь і славу, яку лише тут на землі можна Богові віддати. Служба Божа є, як це вже вище було сказано, службою самого Бога, а не лише службою людей перед Богом. Вона не є лише жертвою людей для Бога, але жертвою самого Богочоловіка за людей.

4. Характер Служби Божої

Найважливішою правдою католицької віри про Службу Божу є те, що вона за своєю істотою є однією і тою самою жертвою, що жертва Ісуса Христа на дереві хреста. Ця правда відкриває питомий характер Служби Божої.

І як багато правд св. віри, так і ця правда на перший погляд виглядає незрозумілою й суперечною. Наш розум, порівнюючи обі жертви: на Голгофті і евхаристійну жертву, бачить радше різниці як подібності між ними. На хресті вмер Христос серед страшних мук, там пролив Він свою кров, — а тут у Службі Божій немає ані мук, ані смерти, ані проливання крові. Отже, що ж лучить обі ці жертви в одне? В чому лежить подібність і тотожність обох цих жертв?

За наукою св. Церкви подібність і тотожність обох жертв лежить у тому, що в обох жертвах виступає той самий жертвослужитель, та сама жертвна ціль і той самий жертвний принос. Жертвослужителем в обох жертвах є той самий Ісус Христос. Жертвною ціллю є в обох жертвах відкуплення людського роду і віддання Богові найвищої чести. Також жертвні Дари є в обох жертвах ті самі, себто Тіло і Кров Господа Христа. Цей самий Христос, що пожертвував своє Тіло і Кров на дереві хреста, напередодні тієї жертви віддав це саме Тіло і цю саму Кров на Тайній Вечері своїм Апостолам⁹.

Одинока різниця між обома жертвами лежить у відмінному способі обох жертв. На хресті приніс Христос себе в жертву в кривавий спосіб, а в жертві Служби Божої приносить себе в безкровний спосіб. Там приніс себе у власній особі, тут приносить себе за посередництвом священика. Там приніс себе одноразово, тут приносить себе більше разів. Там приносить себе видимо, тут таїнственно. Там у власній подобі, тут під видами хліба і вина. Однак і там і тут ця сама жертва, це саме Тіло і Кров Христова.

Звідси то Служба Божа є нічим іншим, як безкровним повторюванням, відновлюванням і продовжуванням Христової жертви на хресті. Св. Павло в листі до Коринтян виразно підчеркує, що Служба Божа — це відновлення хресної жертви: «Кожний раз, каже Апостол, коли ви споживаєте цей хліб і п'єте цю чашу, ви звіщаете смерть Господа, аж доки він сам не прийде».¹⁰ Служба Божа це, отже, кожно-разове таїнственне уприсутнення хресної жертви. Під тим оглядом вона перевищує кожную драму. У драмі в мистецький спосіб лиш відтворюється і уявнюється якусь подію з історії чи з побуту, а в Службі Бо-

⁹ Мт. 26,26-28; Лк. 22,19.

¹⁰ 1 Кор. 11,26.

жій наново відтворюється і репрезентується Христове діло нашого відкуплення, що збулося на Голгофті. Служба Божа — це Божа драма, драма відкуплення людського роду. Служба Божа — це немов таїнственный фільм, що уприсутнює нам у безкровний спосіб криваву Голгофтську драму. В Службі Божій наново вмирає Христос за людський рід, умирає, правда, не криваво, тільки під видами хліба і вина, але завжди в цій самій цілі, щоб грішному людству принести відкуплення і прощення гріхів.

5. Ціль і завдання Служби Божої

Про ціль жертви вже була мова. Вже згадано, що ціллю жертви — це богопочитання, що значить: віддати Богові найвищу почесь і чолобитню. Залишається ще точніше визначити поодинокі сторінки і відтіні тієї цілі і приглянутися, як усі завдання жертви мають своє ідеальне сповнення в жертві Служби Божої.

Звичайно розрізняємо чотири головні завдання, а звідси чотири різні способи жертви: а) *Перше завдання жертви — це віддати Богові чолобитню і поклін.* Це основне і найважливіше завдання жертви. Інші завдання жертви логічно виводяться з цього першого. Так як ціллю людини на землі є прославлення Бога, так і завдання жертви є хвала, прославлення Бога. Такий спосіб жертви називаємо *жертвою славословлення.*

б) *Другим завданням жертви є віддати Богові подяку за Його добродійства.* Це завдання органічно лучиться з попереднім і з нього випливає, однак є деяка різниця в мотивуванні жертви. Перший спосіб жертви (жертви славословлення) є в своєму мотиві «безінтересовний». Він має на меті виключно Божий маєстат сам у собі. У другому способі жертви (жертва подячно-благодарна) людина жертвує більше з особистих мотивів. Мотивом цим — одержані від Бога добродійства

в) Також і третій спосіб жертви заторкує людину безпосередньо й особисто. Цим способом є *жертва примирення.* Завданням тієї жертви є переблагати Бога за гріхи, усмирити Божий гнів і надолужити за зневаги, заподіяні Богові. Історія свідчить, що велика більшість жертв приносилася якраз у тій цілі, щоб переблагати і примирити розгніване божество. Гріхи вважалися причиною різних нещасть: зливи, посухи, пошести, недуги, нападу ворогів ітп. і тому люди приносили божеству жертви, щоб його собі наново примирити і прихилити.

г) Останнім завданням жертви є випросити в Бога помочі до якогось діла. Така жертва називається *жертвою прохання.* Цей спосіб жертви випливає з переконання, що все лежить у божих руках, і людина нічого не може вдіяти без Його помочі і благословення. Звідси

то записані історією благальні жертви перед почином великих і важних діл, як нпр. перед військовими походами і перед іншими важними починами публічного і приватного життя.

Всі ці чотири завдання жертви знаходять своє ідеальне сповнення в жертві Служби Божої. Вона є найкращим способом жертви славословлення, жертви подяки, жертви примирення і жертви прохання.

В першу чергу Служба Божа — це найвищий спосіб жертви славословлення. У Службі Божій прославляємо Бога через Його Єдинородного Сина, Ісуса Христа. Не ми самі прославляємо Бога, але прославляє з нами і за нас Христос. Ми приносимо Богові Христові молитви, заслуги, терпіння і смерть. Із цим актом богочитання і славословлення не може рівнятися ніяке людське славословлення. Всі прославлювання Святих не можуть навіть рівнятися з тією славою і честю, яку Бог дістає через одну Службу Богу. Служба Божа — це найкращий спосіб жертви славословлення.

Це саме треба сказати і про жертву подяки. У Службі Божій ми не дякуємо самі, але дякує з нами Христос. Немає в світі кращого способу подякувати Богові за Його безчисленні добродіяння, як приносити Йому безкровну жертву Нового Заповіту. Ми не в силі достойно подякувати Богові за все те, що нам дав, тому в Службі Божій жертвуємо Богові всі Христові заслуги і приносимо їх Богові, щоб сплатити наш довг вдячності.

А що вже маємо сказати про Службу Богу як жертву примирення? Чи була і чи є яка інша жертва на світі, що в такий неперевершений спосіб примирювала б людство з Богом, як саме жертва Служби Божої? Всі жертви були під цим оглядом безуспішні, бо вони були заслабі; щоб переблагати Бога за гріхи світу, щоб усунути цю велику пропасть, яка відділювала грішне людство від Бога. Служба Божа є «жертвою миру», жертвою примирення, жертвою, яка започаткувала Новий Заповіт ласки, спасіння і Божої благодати. Ми вже не потребуємо проливати крові звірят, щоб примирити собі божество: в жертві Тіла і Крови Христової маємо найдосконалішу й найуспішнішу жертву примирення за наші гріхи.

Вкінці, якщо завданням жертви має бути випрохати в Бога Його ласку і благословення, то чи може бути краща й успішніша жертва прохання від Служби Божої? В Службі Божій не ми самі молимося, не ми самі підносимо до Бога руки, але молиться з нами Єдинородний Син Божий. Своїми безконечними заслугами прикриває Христос нашу слабкість і невиваженість та надає нашій молитві безконечної вартості. Отже Служба Божа є найкращим і найуспішнішим способом прохання, найліпшим способом молитви.

6. Служба Божа як Тайна Нового Заповіту

Наше поняття про Службу Божу було б неповне, якщо поминули б ми ще один дуже важний момент, ще одну дуже важну правду про природу Служби Божої. Досі розглядали ми Службу Божу під кутом поняття жертви. Однак самим лише поняттям жертви не вичерпуємо цілого змісту Служби Божої. Служба Божа не є лише жертвою, але також Тайною Нового Заповіту.

Христос, установлюючи Пресв. Євхаристію, хотів полишити в ній безкровну жертву Нового Заповіту, але також одну з Тайн Нового Заповіту, яка мала б стати невичерпним джерелом Божої ласки, помочі й потіхи для християн. Пресвяте Тіло і Найдорожча Кров Христа є отже не лише жертвовними елементами, але також духовним кормом християн. Це відбувається в св. Причастю. В св. Причастю жертвни приноси Служби Божої віддаються в поживу християнам. В цей спосіб Христос лучиться зо своїми вибраними, віддається їм цілковито й убожествлює їх.

Як кожна Тайна, так і Пресв. Тайна Євхаристії є видимим знаком невидимої Божої ласки, це значить: джерелом і засобом Божої ласки. Однак Пресв. Тайна Євхаристії має між усіма сімома Тайнами окреме становище. Вона перевищує всі Тайни під кожним оглядом. Інші св. Тайни уділяють нам Божу ласку, або її привертають, або скріплюють. Так нпр. у св. Тайні Хрещення дістаємо ласку Божого дитинства, стаємо прибраними синами Божими і дістаємо відпущення первородного гріха. Св. Тайна Сповіді привертає нам утрачену через гріх ласку. Св. Тайни Подружжя і Священства, дають тим, що їх приймають, Божу ласку і право до виконування станових обов'язків, злучених зі станом подружжя чи священства. Знову ж Тайни Єлеопомазання й Миропомазання скріплюють у нас Божу ласку. Отже, всі св. Тайни є джерелом й орудниками Божого життя.

Однак у св. Причастю на Службі Божій, себто у Пресв. Тайні Євхаристії дістаємо не одну-другу станову ласку, але самого Дателя ласк, Господа Ісуса Христа. У св. Причастю приходить Він до нашої душі, щоб замешкати в нас, щоб лучитися з нами, щоб нас обожествити. Св. Причастя— це той духовий пир, у якому Тіло і Кров Христова є духовою поживою. Воно вводить нас у таку тісну й інтимну злуку з Богом, що інтимнішої злуки з Божеством годі собі тут на землі уявити.

Нащ розум не може збагнути цього глибокого божого таїнства. Він стоїть перед ним німий і безрадний. Божа премудрість, божа всемогутність і божа любов не могла далі піти. Не диво, що якраз ця Тайна Пресв. Євхаристії стала «каменем преткновенія» для жидів. Коли

Христос ще далеко перед установою Пресв. Євхаристії обіцяв, що дасть світові Тайну Тіла і Крови своєї, тоді жиди зі згіршенням і обуренням відвернулися від Нього, а Його обіцянку назвали «твердим словом».¹¹ Та однак Христос не відкликав свого «твердого слова», а навпаки, на Тайній Вечері додержав свою обітницю, віддав апостолам у поживу своє Тіло і свою Кров та дав їм приказ, щоб вони на його спомин повторювали і відновлювали Божий пир Його Тіла і Крови.

З давен давна мріяло людство про злуку з божеством. Висловом цього задушевного бажання, тієї туги за божеством була якраз жертва. Жертва була для людей таємним мостом у невидиме царство божества. Назверх цю спільність з божеством виявляло спожиття жертви (пасхальне ягня в жидів). Жертва Служби Божої є великодушною відповіддю І. Христа на тугу людського серця за злукою з божеством. У Службі Божій через св. Причастя входимо в контакт із Божеством. Св. Причастя — це новий прихід Бога на світ. Богочоловік Христос через св. Причастя наново народжується в людських серцях. Він приходить до душі і наново повторяє своє післанництво, яке сповняв колись, живучи на землі. Він приходить із своєю наукою, просвічує людське серце, творить ті самі чуда, що їх творив колись на землі: уздоровлює людські недуги й немочі, отвирає душевні очі, уздоровлює з гріховної прокази, скріпляє розслаблені сили і воскрешає до нового життя, посилаючи св. Духа, з усіми ласками і поміччю. Одним словом: у св. Причастю переживаємо наново і досвідчаємо всіх ласк нашого відкуплення.

7. Вартість і значення Служби Божої

У світлі дотеперішніх завваг про природу Служби Божої, в яскравому світлі виступає велике значення і безконечна вартість Служби Божої. Вона під кожним оглядом перевищає і відсуває в тінь усі жертви людства, не лише поганські, але й старозаповітні вибраного народу.

Вони не були лише природним висловом богочитання жидівського народу, але далеко досконаліші від усіх поганських жертв. Жиди, маючи правдиву віру в Бога, приносили жертви не божкам, але Єгові, правдивому Богові. Між усіми тодішніми народами були вони носіями правдивої віри в Бога, первісного Божого об'явлення, особливо ж обіцянки про прихід на світ Месії і Спасителя людства. Деякі жертви, нпр., пасхальна жертва, були наказані самим Богом і тим носили на собі не людську, а Божу печать. Пасхальна жертва була в

¹¹ Ів. 6,10.

божих плянах безпосереднім прообразом безкровної жертви. Звідси й жидівські жертви були далеко досконаліші від усіх поганських жертв.

Проте і вони були лише предтечами жертви Служби Божої і то блідими, слабими предтечами. Всі вони були недосконалі та не відповідали вповні цілям і завданням жертви. Вони були безуспішні самі в собі, не могли примирити грішного людства з Богом, не були в силі нав'язати перервану через гріх злуку з божеством, словом, не могли досягнути своєї цілі. Вони були лиш етапами на шляху до правдивої і Божої жертви.

На зміну всіх дотеперішніх безсильних, недосконалих і тимчасових жертв прийшла кривава жертва Богочоловіка на хресті і її безкровне продовження в Службі Божій. Св. Павло чітко підкреслює основний брак і недосконалість усіх жертв перед Христом: «Неможливо», каже він, «щоб кров телят і козлів відпускала гріхи».¹² Цей самий апостол зараз додає, що сам Христос мусів прийти на світ, щоб своєю кров'ю і своєю жертвою принести відпущення гріхів: «Тому то (Христос) сказав при вході на світ: жертви і приносу ти не схотів, але тіло приготував ти мені; цілопалення за гріхи не сподобалися тобі. Тоді сказав я, як написано про мене на початку книги, ось іду, щоб сповнити волю твою».¹³ І Христос прийшов на світ і, сповняючи волю Божу, вмер на хресті, як жертва за гріхи світу.

Своєю смертю на хресті припечатав Христос усі дотеперішні жертви, а на їх місце установив нову жертву. Тією жертвою є та «непорочна жертва», про яку пророкував у Старому Заповіті пророк Малахія. Цей пророк сказав такі пропам'ятні слова: «Так говорить Господь небесних сил: Я не маю вже більше вподобання у вас і не хочу жодної жертви з ваших рук, бо ось від сходу сонця до заходу буде прославлене мое ім'я між народами і на всякому місці буде приноситися моему імені непорочна жертва».¹⁴ Ці пророчі слова знайшли своє сповнення в жертві Служби Божої. Служба Божа це та нова, досконала, свята і «непорочна жертва».

Ця жертва в безконечний спосіб перевищає всі дотеперішні жертви. Вона відсуває їх у тінь. Вона в найдосконаліший спосіб примирює нас із Богом, вона відпускає наші гріхи. Вона є найкращим способом віддати Богові належне богочитання. Вона є найліпшою жертвою славословлення, прохання і подяки. Вона через св. Причастя в найдосконаліший спосіб вводить нас у стичність і злуку з Божеством,

¹² Євр. 10,4.

¹³ Євр. 10,5-7.

¹⁴ Мал. 1,10-11.

за чим так тужила і тужить людська природа. У цьому безконечна вартість і значення Служби Божої. Тут у таїнственный спосіб приходить до нас сам Бог, щоб зробити нас учасниками свого божества. Тут втягає Він нас у свою божу сферу і робить нас через свою ласку учасниками своєї природи. В Службі Божій, у якій продовжується, відновлюється, повторюється і уприсутнюється Христова жертва на хресті, досвідчаємо всіх ласк нашого відкулення.

Із усього, що ми досі сказали про Службу Божу, накидуються нам самохіть деякі заключення.

Перше заключення те, що ми, християни, не маємо більшого скарбу понад Службу Божу. Служба Божа — це найкращий Христовий дарунок для свого вибраного народу. У Службі Божій полишив Христос живу пам'ятку нашого відкуплення. Тут увіковічив Він свою безконечну любов до нас. У Службі Божій полишив Він пам'ятник своєї смерти, пам'ятник «триваліший від криці», пам'ятник одинокий у своєму роді, пам'ятник незабутній, невмирущий і незнищимий. У цьому пам'ятникові увіковічив Він свою смертну жертву на хресті за спасіння світу і свою незмірну і безкраю любов до людського роду.

Друге заключення більш практичної натури. Коли Служба Божа є нашим найбільшим скарбом, то слід нам цей скарб цінити, ним дорожити, його шанувати. Служба Божа, будучи найкращою жертвою і найвищим актом богочитання, мусить стати душею нашого християнського культу. Вона мусить перестати бути лише недільною формальністю, бездушним і нудним обрядом, а стати осередком нашого релігійного життя. До кращого цінення й пошанування Служби Божої в першій мірі повинно причинитися основне пізнання Служби Божої, її природи, її молитов, її обрядів і символіки. Служба Божа не сміє бути для нас закопанним, притрушеним пилом, незанимим скарбом, великим, але невикористаним, капіталом. Вона має стати нашою духовною власністю. Ми маємо її пізнати, розуміти, шанувати і цінити.

Важливіша література

- BATIFFOL P., *Leçons sur la Messe*, Paris 1919.
FILOGRASSI J., *De Sanctissima Eucharistia*, ed. 3, Roma 1940.
GIHR N., *Das heilige Messopfer*, Freiburg 1922.
KRAMP J., SJ, *Eucharistia — Von ihrem Wesen und ihrem Kult*, Freiburg 1926.
ЛЕВИНСЬКИЙ А., *Наука о Службі Божій*, Львів 1906.

РОЗДІЛ II.

ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК СЛУЖБИ БОЖОЇ В ПЕРШИХ СТОРІЧЧЯХ

У попередньому розділі розглядали ми Службу Божу за її природою. Тепер розглядатимемо її в світлі історичного її розвитку. Нас будуть цікавити питання: Як розвинулася Служба Божа? Яка її історія? Які причини й чинники зумовили її остаточний вигляд?

Служба Божа має довгу й цікаву історію. Знання тієї історії, принайменше в найзагальніших зарисах, дуже пожиточне, корисне, а навіть конечне не лише для спеціалістів від літургії, але також і для тих, що бажають якслід розуміти та з користю сприймати молитви й обряди Служби Божої. Служба Божа в сьогоднішньому своєму виді не може бути якслід зрозумілою без знання й узгляднення її історичного розвитку. Про правдивість цих слів нераз будемо мати нагоду переконатися в цій праці.

Сьогоднішнє оформлення Служби Божої — це плід довгого розвитку. Хоч сама Служба Божа, як така, є божою установою і походить від Христа, то однак її зовнішній вигляд, її оформлення є вислідом вікової еволюції. Зі Службою Божою мається справа подібно як зі св. Письмом, яке, як знаємо з науки догматики, є водночас божим твором і твором людським.

І Служба Божа є водночас божим і людським твором. Христос є вправді її основоположником, однак зовнішнє оформлення Служби Божої є ділом св. Церкви. Христос поклав основу, дав головну ідею Служби Божої, св. Церква на цій Христовій основі здвинула величавий богослужебно-літургійний храм. Христос є автором Служби Божої, св. Церква Христовий твір збільшила, поширила і розбудувала за думкою і пляном Христа.

Немає сумніву, що Христос, установлюючи Службу Божу, міг був подати докладні приписи, як ця Служба Божа має виглядати. Він міг поступити так, як поступив Бог у Старому Заповіті. Там було точно приписано, до найменших подробиць, як мають виглядати жертви. Мойсей дістав від Бога готовий плян шкіни Заповіту і готові приписи щодо місця, часу і способу жертв. Отже і Христос міг був докладно определити й очеркнути слова, молитви, гимни, обряди й церемонії

Служби Божої; однак цього Він не зробив. Він не залишив подрібних приписів щодо зовнішнього оформлення Служби Божої, а дав, що так скажемо, своїй Церкві «свобідну руку» щодо добору молитов і взагалі до зовнішнього оформлення Служби Божої.

І св. Церква, під веденням св. Духа, з правдивою майстерністю розбудувала і прикрасила літургійний храм. Відповідно до обставин часу й світовідчування різних народів оточила вона Христову установу вінком молитов і обрядів та включила в неї найкращі перлини людської творчої думки. До Служби Божої з повним правом можна примінити Христову притчу про гірчичне зерно. Це зерно «посіяв господар на своєму полі. А воно, хоч і найменше з усіх зерен, але як виросте, то буває більше від інших рослин і стає деревом, так що небесні птиці прилітають і розміщуються в його гіллію».¹ Служба Божа — це те боже гірчичне зерно, той божий зародок, що його Христос насадив на ниві св. Церкви. І ось у скорому часі те зерно розвинулося в могутнє, гіллясте й конаристе дерево. Посіяне було воно на Тайній Вечері і з цього зерна вирости літургійні молитви, обряди, звичаї й символіка.

І якраз історія розказує нам про розвій Служби Божої, цього Христового зерна продовж століть. Ми можемо на підставі збережених свідоцтв стежити й слідкувати за розвитком і ростом Служби Божої. В нашій праці обмежуємося тільки до найзагальніших даних з історії літургійного розвитку. Начеркнемо розвою ланку Служби Божої лиш у її найважливіших фазах і моментах, якими є перші сторіччя християнської ери.

1. Служба Божа на Тайній Вечері

Коли мова про історичний розвій Служби Божої, то його розгляд треба починати від Тайної Вечері, бо тут була встановлена безкровна жертва. На Тайній Вечері відслужив Христос у колі апостолів першу Службу Божу.

Отже, як виглядала ця перша на землі Служба Божа? У якій формі установив і відслужив її Христос?

Зі свідоцтв і оповідань, що їх полишили нам про перебіг Тайної Вечері св. Євангелисти, можемо мати, вправді не точний і докладний, всетаки приблизний образ, як виглядала перша Служба Божа. Євангелисти не записали нам точного перебігу Тайної Вечері, ні не полишили «тексту» першої Служби Божої, однак на основі їх скупих і ляконічних оповідань можемо відтворити приблизний вигляд першої

¹ Мт. 13,31-32.

Служби Божої. При точнішій аналізі євангельських свідочств про перебіг Тайної Вечері завважуємо всі головніші й суттєві елементи Служби Божої.

В першу чергу завважуємо два основні і суттєві елементи Служби Божої, а саме: *обряд освячення хліба й вина та обряд споживання освяченого хліба й вина*. Читаємо в Євангеліях, що Христос найперше освятив хліб і вино, а відтак віддав ці освячені Дари своїм апостолам у поживу.² Крім цих двох суттєвих обрядів: освячення і споживання (Причастя) св. Дарів завважуємо вже тут, на Тайній Вечері, деякі несуттєві обряди і церемонії, які опісля в такій чи іншій формі ввійшли у склад Служби Божої. І так читаємо, що Христос перед першою Службою Божою обмив своїм апостолам ноги. Обряд умивання заховався в усіх літургіях. Священик на початку Служби Божої вмиває свої руки, символізуючи при цьому конечність душевної чистоти при служенні безкровної жертви. Далі згадують Євангелисти, що Христос мав останню прощальну мову на Тайній Вечері. Св. ап. Іван записав нам уривки з тієї чудової прощальної мови.³ Від тієї Христової мови треба виводити звичай проповіді Божого слова на Службі Божій. Згадують також Євангелисти, що Христос на кінець Тайної Вечері заспівав з апостолами похвальний, зложений з псалмів гімн.⁴ Звичай співання гімнів на Службі Божій, який мають без винятку всі християнські літургії, виводиться отже також до якогось ступня з Тайної Вечері.

Важливою обставиною, що її зразу мусимо відмітити й підкреслити, було те, що Христос установив Службу Божу і відслужив її вперше у рямцях старозавітньої пасхальної жертви. Цей факт має свою вагу як під догматичним оглядом, так також під формальним кутом. Із догматичного боку цей факт важний тим, що в цей спосіб Христос підчеркнув характер Служби Божої, себто її жертвно-відкупительний характер, а під формальним оглядом цей факт великої ваги тому, що дав привід до оформлювання молитов і обрядів Служби Божої на зразок старозавітньої пасхальної жертви.

Установляючи Службу Божу в рямцях пасхальної жертви Христос підкреслив жертвно-відкупительний характер Служби Божої. Служба Божа це новозавітня пасхальна жертва. Старозавітня пасхальна жертва була лише предтечею і прообразом Служби Божої. Жертву пасхального ягняти установив Бог через Мойсея на спомин

² Мт. 26,26-28.

³ Ів. глава 14-17.

⁴ Мт. 26,30.

визволення жидів із єгипетської неволі. Жертвування і споживання пасхального ягняти мало нагадувати жидам те велике Боже добродійство, що його Він зробив їм, рятуючи їх від загибелі в Єгипті. А Служба Божа також не є чимось іншим, як спомином відкуплення, яке дісталось нам через «Божого Агнця» Христа. Христос для нашого спасіння став добровільно жертвним ягням за наші гріхи. Він «Агнець Божий, що взяв на себе гріхи світу»⁵ і своєю смертю визволив нас із неволі диявола. Тому то зовсім доцільно встановив Христос Службу Божу, яка є пам'яткою нашого відкуплення в рямцях пасхальної жертви Старого Заповіту, що була прообразом Христової жертви на хресті.

Крім цього радше догматичного моменту, установа Служби Божої у рямцях пасхальної жертви має своє значення і під формальним оглядом. Як ми вже вгорі натякнули, цей факт мав свій вплив на структуру Служби Божої і то вплив рішальний. Деякі обряди, звичаї, навіть молитви, які маємо в сьогodнішній Службі Божій, увійшли в склад літургії під впливом і на зразок пасхальної жертви, як також інших старозавітніх богослужень. Христос не створив особливішого обряду безкровної жертви, але той факт, що він установив Службу Божу в рямцях пасхальної жертви, став для Апостолів і їх наслідників приводом до користування старозавітніх форм богослуження в зовнішньому оформлюванні Служби Божої. Про це ще буде мова пізніше. Тут вистачить підкреслити вплив обряду Служби Божої на Тайній Вечері на дальший розвій Служби Божої.⁶

⁵ Ів. 1,29.

⁶ Важніша література цього питання: ARNOLD A., *Der Ursprung des christlichen Abendmahles*, Freiburg 1937; BARTH M., *Das Abendmahl — Paschamahl, Bundesmahl und Messiasmahl* (Theol. Studien, Heft 18), Zürich 1945; BERNING W., *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie*, Münster 1901; BICKELL G., *Messe und Pascha. Der apostolische Ursprung der Messliturgie und ihr genauer Anschluss an die Einsetzungsfeier der hl. Eucharistie durch Christus aus dem Pascharitus nachgewiesen*, Mainz 1872; GOETZ K. G., *Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier*, „Zeitschrift f. kath. Theologie“, IV (1880); HAMM Fr., *Die liturgischen Einsetzungsberichte*, Münster 1928; HANSENS J. M., *Ritus paschales et eucharistici in ultima coena*, „Periodica de re morali, liturgica et canonica“, XVI (1927), pag. 238-257; DIBELIUS F., *Das Abendmahl*, Leipzig 1926; LIETZMANN H., *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926; LOYMEYER E., *Vom urchristlichen Abendmahl*, „Theol. Rundschau“, Neue Folge, 1937, S. 168-277; 273-314; 1938, S. 81-99.

2. Служба Божа в апостольському періоді (1-ше сторіччя)

Служба Божа на Тайній Вечері була ембріоном, із якого розвинулися поступово всі літургійні типи. Першим етапом цього розвитку — це апостольські часи. Як отже виглядала Служба Божа в апостольських часах?

Про це маємо деякі натяки в «Діяннях Апостолів» і в листах св. Ап. Павла. У «Діяннях» виступає Служба Божа під іменням: «ломання хліба». Читаємо там про перших християн, що «вони перебували в науці апостолів і в спільноті, в ломанні хліба й у молитвах... І щодня перебували однодушно в храмі і ломали хліб по домах, приймали поживу з радістю і в простоті серця».⁷

На жаль, зі свідощв «Діань» не довідуємося про подробиці, хід і перебіг цього ломання хліба. Певно, що зовнішнє оформлення «ломання хліба» дуже нагадувало перше відслуження Служби Божої на Тайній Вечері. Тайна Вечера була прототипом для апостолів в оформлюванні безкровної жертви. Апостольська Служба Божа мала отже дуже простенький вигляд. Апостоли і перші християни сходилися по приватних домах, здебільша ввечері і тут «ломали хліб». Не треба забувати, що апостоли і перші християни були виставлені на переслідування з боку жидів і в таких невідрадних обставинах зовнішній вигляд евхаристійної жертви мусів бути дуже скромий.

Служба Божа апостольського періоду мала родинний характер і то не лише тому, що служено її по приватних домах, але головнo тому, що мала вона місце *у рямцях спільної родинної гостини-вечері*. «Діяння» розказують нам про одну Службу Божу, яку відслужив св. Павло в Троаді (Мала Азія) під час своєї третьої місійної подорожі: «У перший день тижня (це значить у неділю), як були зібрані учні, щоб ломити хліб, Павло говорив промову... Опісля переломив хліб і, скоштувавши його, довго ще проповідував аж до світанку».⁸ З цього бачимо, що «ломання хліба» мало місце ввечері, у рямцях спільного зібрання і спільної вечері. Введенням до «ломання хліба» була звичайно проповідь Христового Євангелія. Апостоли, або хтось із їх безпосередніх наслідників у священному уряді пояснював зібраним слова св. Письма, згадуючи зокрема Христову смерть. Опісля нав'язуючи до слів Христового заповіту: «Це робіть на мій спомин», приношено хліб і вино і так починалося «ломання хліба», себто евхаристійне жертвоприношення. За найбільшою правдоподібністю порядок цього евхаристійного жертвоприношення був наслідуванням Тайної

⁷ Діан. Ап. 2,42-46.

⁸ Діан. Ап. 20,7-11.

Вечері, отже складався з усіх тих суттєвих елементів, що їх ми вже відмітили на Тайній Вечері, а саме з обряду освячення Дарів і з обряду споживання освячених Дарів.

Св. Павло в першому своєму посланні до Коринтян подає нам дуже цінну вістку про звичай перших християн улашдувати в зв'язку з евхаристійною жертвою *агапи* або *гостини любови*.⁹ Деякі, особливо багатіші християни, йдучи на зібрання й «ломання хліба», приносили зі собою хліби, вино й інші страви, щоб у душі християнської любови поділитися тим з іншими, особливо біднішими учасниками евхаристійного зібрання. Вже в «Діяннях» маємо згадку про цю великодню любов перших християн: «А в мно́жестві вірних було одно серце і одна душа і ніодин із тих, що мав, не казав, що це його, але все було в них спільне».¹⁰ Доказом і висловом тієї духової спільноти й любови були якраз згадані агапи. Вони мали місце або безпосередньо по евхаристійній жертві, або навіть частіше перед «ломанням хліба». Це, розуміється, з бігом часу виявилось дуже непрактичним і стало джерелом деяких надуживань.

Св. Павло в згаданому листі до Коринтян гостро осуджує надуживання, які були закралися до «гостини любови» або агап. Він дорікає коринтянам, що вони в невідповідний спосіб відбувають гостини любови. Траплялося, що деякі багаті, замість ділитися своїми стравами з бідними, споживали їх самі, а навіть об'їдалися й упивалися. Проти цього рішуче виступає св. Павло: «Зачуваю, що коли сходитеся на зібраннях, то бувають між вами спори... Ви сходетеся, та не на те, щоб споживати Господню Вечеру, бо кожний спішиться з'їсти свою вечеру і один голодний буває, а другий впивається. Чи ж немає у вас домів на те, щоб там їсти і пити?.. Чи маю вас хвалити? За це вас не стану хвалити...»¹¹

Такі нездорові прояви з нагоди «гостини любови» мусили мати місце і по інших християнських громадах¹², бо вже в першому сторіччі до-

⁹ Важніша література: BATIFFOL P., *L'agape*, „Etudes d'histoire et de Théologie positive“, Paris 1926, pag. 283-325; — *L'agape*, DTC, I (1930), col. 551-556; BAUMGARTEN, *Eucharistie und Agape im Ur-Christentum*, Solothurn 1909; CIRLOT F., *The early Eucharist*, London 1939; ERMONI, *L'Agape dans l'Eglise primitive*, Paris 1907; HANSSSENS J. M., *L'Agape et l'Eucharistie*, „Ephemerides Liturgicae“, Roma 1927, 525-548; 1928, 545-571; 1929, 177-198, 520-529; KEATING, *The Agape and the Eucharist in the early Church*, London 1901; LECLERCQ H., *L'Agape*, DACL, I (1907), col. 775-848; СОКОЛОВЪ П., *Агапи или вечери любви въ древнехристиянскомъ мѣрѣ*, Сер. Посадъ 1906; VÖLKER K., *Mysterium und Agape. Die gemeinsamen Mahlzeiten der alten Kirche*, Gotha 1927.

¹⁰ Діян. Ап. 4,32.

¹¹ 1 Кор. 11,18-23.

¹² Гл. Послання св. Ап. Юди, 1,12.

ходить до того, що агапи відлучено від евхаристійної жертви. Їх відбували окремо, доки вони в пізніших сторіччях зовсім не вийшли зі звичаю.

Із усього досі сказаного виходить, що евхаристійна жертва в апостольському періоді була мало розвинена й розбудована. І своїм зовнішнім виглядом і своїм родинним характером була вона дуже подібна до Тайної Вечері. Тайна Вечера була прототипом апостольського «ломання хліба». Як там, так і тут немає ще розвиненого обряду жертвоприношення. Він складається з найконечніших і суттєвих елементів. Характеристичною прикметою Служби Божої апостольського періоду являється велика простота в зовнішньому оформленні, незріжничкування і нерозвиненість поодиноких обрядів та інтимно-родинний характер. Скупість джерел і свідоцтв про докладний перебіг і вигляд Служби Божої в тому часі не дозволяє виробити собі належний погляд про структуру апостольської Служби Божої.¹³

Слід напевно прийняти, що одним із чинників, що в великій мірі впливав на первісне оформлення Служби Божої, був вплив жидівського синагогального богослуження. Тому не зашкодить, коли приглянемося ближче, в якому ступні жидівське синагогальне богослуження мало формуючий вплив на розвиток обрядів і текстів Служби Божої.¹⁴

¹³ Важніша література: ANDERSEN, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen 1904; CAGIN P., *L'Eucharistia — Canon primitif de la messe*, Rome 1912; — *L'Anaphore apostolique et ses temoins*, Paris 1919; CIRLOT F., *The early Eucharist*, London 1939; CULLMANN O., *Urchristentum und Gottesdienst*, „Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Bundes“, Nr. 3, 1944; GOGUEL M., *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris 1910; HOFFMANN J., *Das Abendmahl im Urchristentum*, „Zeitschrift f. neutest. Wissenschaft“, V (1904); ГОЛУБЦОВЪ А., *Литургия въ первия вѣка христіанства*, „Бог. Вѣстникъ“, 1913, іюль, стр. 621-643, ноябрь 332-356, декабрь 779-802; JÜLICHER, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, Freiburg in Br. 1892; LIETZMANN H., *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926; КРАСОВСКИЙ А., *Богослужение христіанское со времени апостоловъ до четвертого вѣка*, „Труды Киев. Дух. Акад.“, 1874, 11, стр. 155-230; 1875, 5, стр. 360-426, 7, стр. 42-106, 8, стр. 290-321, 11, стр. 169-201, 12, стр. 426-454; 1876, 2, стр. 330-358, 3, стр. 405-451, 4, стр. 92-142, 6, стр. 425-471; ПЕТРОВСКИЙ А., *Апостольскія литургии восточной Церкви*, Спб. 1897; СМІРНОВЪ Ф., *Богослужение апостольскаго времени*, „Труды К. Д. А.“, 1873, стр. 493-560, 5, стр. 77-155; — *Богослужение христіанское со времени апостоловъ до 4-го вѣка*, „Труды КДА“, 1874, 4, стр. 155; SPITTA, *Die urchristliche Tradition über den Ursprung des Abendmahles*, Göttingen 1893.

¹⁴ Про вплив жидівських богослужб на розвиток христіанського культу, особливо ж на літургійно-обрядовий розвиток Служби Божої, існує досить багата література, з якої подаємо тут бодай дещо важніше: BAUMSTARK A., *Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums*, „Theologie und

Вище бачили ми, що Христос установив Службу Божу з рямцях старозавітньої пасхальної жертви. Отже, вже в самому зародкові Служби Божої стрічаємо вплив богослужбних форм Старого Заповіту. За апостольського періоду вплив цей не маліє. Апостоли в оформленні Служби Божої також взоруються на жидівських зразках, особливо ж на синагогальному суботньому богослуженні жидів.

В чому проявився вплив синагогального богослуження на структуру Служби Божої?

Щоб на це відповісти, треба перше пригадати, як виглядало синагогальне богослуження в жидів. Маємо тут на думці те богослуження, на яке сходилися жиди кожної суботи. Воно починалося спільною молитвою. Опісля слідувало читання св. Письма: одне з Мойсеєвого закону, а друге з Пророків. По читанні начальник синагоги, або хтось із законовчителів забирає слово і пояснює прочитані уступи закону і пророків. Поміж поодинокі читання були вплетені співи псалмів. По промові йшла знов спільна молитва. На цьому синагогальне богослуження кінчилося.

Як Апостоли так і перша громадка християн у Єрусалимі були з походження жиди. Навіть по Зісланні св. Духа апостоли й перші християни ходили до синагог і брали участь у богослуженнях своїх земляків. Лише на «ломання хліба», це значить на евхаристійну жертву, сходилися вони по приватних домах. Такий стан не тривав довго. Жиди стали уникати християн як еретиків і зрадників і не хотіли з ними мати жодної спільноти. Це спонукало апостолів і перших християн до того, що вони відлучилися від жидів і свої зібрання відбували по приватних домах.

Однак і по зірванні зв'язків із синагогою християнські зібрання задержують порядок синагогального богослуження. Християни починають, отже, свої зібрання молитвою, після якої йшло читання св. Письма, до якого звикли були вони в синагозі. Задержують також перші християни звичай співання псалмів і промови по читанні св. Письма.

Glaube“, II (1910), 353-370; BICKEL G., *Messe und Pascha*, Mainz 1872; ДМИТРИЕВ-СКИЙ А., *Древне-іудейская синагога и ея богослужебныя формы въ отношеніи къ древне-христіянскому храму и его богослужебнымъ формамъ*, Казань 1893; DRACH, *Harmonie entre l'église et la synagogue*, Paris 1844; DUGMORE, *The influence of the Synagogue upon the divine office*, London 1945; GAVIN F., *The Jewish antecedents of the christian Sacraments*, London 1928; LEITPOLD J., *Der Gottesdienst der ältesten Kirche jüdisch? griechisch? christlich?*, Leipzig 1937; LOESCHKE G., *Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult*, 1910; OESTERLEY W. O E., *The Jewish background of the christian Liturgy*, Oxford 1925; SKENE W. F., *The Lord's Supper and the passover ritual*, Edinburgh 1891.

В цей спосіб уже за апостольських часів витворюється окремий тип християнського богослуження під впливом і на зразок синагогального, яке літургисти називають гомілетично-дидактичним богослуженням. Це богослуження обіймає спільні молитви, спільні співи, а головню читання і пояснення св. Письма. Вже за апостолів це гомілетично-дидактичне богослуження відбувається разом із евхаристійно-жертвоним богослуженням («ломанням хліба»), а в черговому (другому) сторіччі обидва ці богослуження зливаються в одну літургійну цілість, в одну Службу Божу.

Як проявлявся вплив синагоги й інших елементів старозавітного богослуження на молитви й обряди Служби Божої, те будемо мати ще нагоду бачити в другій частині нашої праці.

Вплив синагоги на формацію й еволюцію Служби Божої не був одинокий і виключний. Другим рішальним і творчим чинником літургійного розвою був вплив поганської культури й ментальности, або вплив т. зв. гелленізму.¹⁵

Вже в перших роках свого існування Христова Церква переступає межі Палестини. Христова наука йде на підбій поганського світу. Вона входить у контакт із поганською культурою і способом думання поган. Цей контакт із гелленістично-римською культурою мусів мати свій вплив і на Літургію.

Апостоли, а згодом також і їх наслідники, мусіли у проповідуванні Христової науки примінюватися до способу думання і понять нового оточення. Такий пробоевик Христової науки, як св. Павло, великий апостол народів, каже про себе: «Для всіх я став усім»¹⁶, щоб так усіх приєднати до Христа і Його Євангелія. Він став для жидів жидом, а для греків греком, щоб і жидів і греків привести до Христа. Безперечно, що і другі апостоли і їх наслідники, які вже рекрутувалися з новонавернених поган, мусіли примінюватися до нових обставин і в проповіді Христової науки мусіли брати до уваги ментальність не-

¹⁵ Важніша література про вплив гелленізму на християнське богослуження: BAUMSTARK A., *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg in Br., 1923; CASEL Odo, *Altchristliche Kult und Antike*, „Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft“, IV (1923), 1-17; LOESCHKE G., *Jüdische und Heidnische im christlichen Kult*, 1910; LOISY A., *Les Mystères païennes dans le culte juif et dans le culte chrétien*, Paris 1919; PLATSCHBACHER H., *Hellenismus und Christentum*, „Theologie und Glaube“, 21 (1929), 697-709; PINARD H., *Infiltrations païennes dans le culte chrétien*, Bruxelles 1909; SCHNEIDER K., *Studium zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien*, „Kyrios“, I (1936), 57-73; 3 (1938), 149-190, 239-311; — *Das Fortleben der Gesamtantike in den griechischen Liturgien*, „Kyrios“, 4 (1939), 185-221; WENDLAND P., *Die hellenistisch-römische Kultur und Christentum*, Tübingen 1907.

¹⁶ 1 Кор. 9,22.

жидівських народів. Тому не могли вони на цьому ґрунті перецепенювати того всього, що могло бути дороге жидо-християнам, а для навернених із поганства було зовсім чуже.

Найперше вплив гелленізму проявляється в тому, що в християнському культурі вживається грецької мови, бо арамейська мова жидів була для поган незрозумілою. Вслід за тим іде вплив гелленістичного способу думання в оформленні різних молитов і обрядів літургії. Гелленістичний спосіб думання знаходить свій вислів у композиції молитов літургії під впливом гелленістичних зразків. Досліджуючи постання поодиноких молитов, обрядів і символічних дій Служби Божої й інших християнських богослужень, літургисти дуже часто віднаходять вплив гелленістичних зразків і багато елементів християнського культу виводять із поганських релігій чи містерій. Ці останні мали справді чималий вплив на обряди християнської літургії.

Слід нарешті додати, що в певній мірі до літургійного розвою в перших сторіччях причинилися навіть *еретичні науки, або ересі*. Бо й вони також мали деякий вплив на оформлення літургійних молитов і обрядів.

Щоб доказати свої фальшиві науки, еретики не вагалися не раз фальшувати св. Письмо. Також і в культурі давали вони вислів своїм еретичним переконанням. Сказане відноситься головню до христологічних ересей 4. і 5. сторіччя (аріянізм, несторіанізм, монофізитизм). Ті еретики вводили до літургії еретичні додатки, або вже існуючим молитвам надавали еретичної закраски і тенденції.

Звідси не диво, що і правовірні християни мусіли бути дуже сторожкі та протиділати нововведенням і фальшуванням еретиків. Тому також і в літургії мусіли вони займати становище проти еретичних наук і давати вислів правовірній науці в молитвах і обрядах літургії. Так поставали не раз нові молитви з виразною протиеретицькою тенденцією, в яких у коротких, але ядерних словах була сформульована християнська догматика. Згадати б тут напр. введення гимну «Єдиновірний Сине . . .», який має виразну протиеретицьку тенденцію.

На оформлення літургії, зокрема ж її символіки, немалий вплив мала і *філософія*, особливо неоплатонська філософія. Її вплив проявляється в композиції і стилі деяких молитов літургії та у введенні нових символів.

Слідкуючи за літургійним розвитком продовж сторіч, завважуємо, що майже кожне сторіччя з усією своєю культурою й духовістю лишило своє п'ятно на християнському богослуженні.¹⁷

¹⁷ BAUMSTARK A., *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, pag. 21-29 (Hellenistischer Einschlag).

З цього бачимо, що Служба Божа з одного боку є Божою установою, а з другого боку є вона твором історії й різних історичних чинників. Те саме приходиться сказати і про інші частини християнського культу. Вони в своїй основі Божого походження (напр. св. Тайни), але на їх зовнішньому оформленні історія полишила свої глибокі, людські сліди.

3. Еволюція Служби Божої в другому і третьому сторіччі

Нелегко приходиться говорити про історичний розвій Служби Божої у двох чергових християнських сторіччях. Причиною того великий брак історичних пам'яток і свідоцтв про вигляд і хід Служби Божої тих сторіч. Зокрема дуже скупі відомості про тексти евхаристійної жертви. Не сміємо забувати, що перші християнські сторіччя це період жорстоких переслідувань християн, а час переслідувань не міг сприяти вільному розвитку евхаристійної жертви.

Слід також відмітити і ту обставину, що переслідувані християни хоронили свої релігійні практики перед знеславленням з боку поган. Це треба головню сказати про евхаристійну жертву. Її служили перші християни здебільша потайки. Свої практики, вірування й обряди вбирали вони залюбки у символи, а в їх правдивий глузд і значення утаємничували лише таких, що по довшому навчанні виявилися гідними, підготованими і певними, щоб стати членами християнської громади й учасниками всіх християнських таїнств («disciplina arcani»).

Тією обставиною можна пояснити, чому в християнських літературних пам'ятках так мало свідоцтв про зовнішнє оформлення Служби Божої. Служба Божа була для християн найдорожчою пам'яткою по Христові, то й належало її хоронити в особливий спосіб перед знеславленням з боку поган. Крім того Служба Божа вже за своєю природою належала до найбільш незрозумілих і незбагнаних таїн християнської віри і могла в невіруючих кругах дуже легко викликати неправильне наставлення. Пресв. Євхаристія стала для поган як і для жидів «каменем преткновения». На тлі фальшивого розуміння і неправильної інтерпретації тієї Тайни погани закидували християнам людодіство.

З цих то причин наші відомості про вигляд Служби Божої в часах переслідувань дуже скупі й доривочні. Особливо дуже мало довідуємося про текст Служби Божої. Однак і на основі захованих до нашого часу свідоцтв можемо відтворити принайменше приблизний спосіб і перебіг Служби Божої тих часів.

Св. Климент, папа римський, в своєму посланні до Коринтян (около 96. р.) згадує про евхаристійні зібрання християн, про жертвоні при-

носи, про спільні молитви, а навіть наводить один зразок довшої молитви. Ця молитва, з малими змінами, знаходиться в одній єгипетській літургії (св. Марка). Деякі літургісти додають у цій молитві св. Климента уривок первісної літургії.¹⁸

Деякі натяки на евхаристійне богослуження полишив у своїх листах св. Ігнатій Богоносець († 107).¹⁹ Однак ні в Климента ні в Ігнатія не знаходимо повного опису, ані тим менше тексту Служби Божої тих часів.

Децо більше довідуємося про Службу Божу другого сторіччя зі старохристиянського письма: «Дідахе», або «Наука 12-ох Апостолів».

На думку вчених «Дідахе» мала би постати в першій половині 2-го сторіччя, або навіть при кінці першого. У «Дідахе» стрічаємо вже деякі взори перших евхаристійних молитов. Звідси також довідуємося про припис визнавати гріхи перед жертвоприношенням, щоб так із чистим сумлінням і в примиренні з усіма приступати до жертви.²⁰

Докладніший опис Служби Божої в першій половині другого сторіччя полишив у своїй «Апології» св. Юстин († ок. 165). Цей твір св. Юстина написаний около року 155 і для нас є він дуже важним документом про вигляд і хід Служби Божої в другому сторіччі. Це найстарший опис Служби Божої з поапостольських часів.²¹

¹⁸ PROBST F., *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster in W. 1893, S. 26-29. Cfr. SCHERMANN Th., *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im 1. Klemensbrief*, Leipzig 1909.

¹⁹ MIGNE J., *Patrologia Graeca* (PG), vol. 5, col. 656, 700, 713. Cfr. FUNK F. X., *Patres Apostolici*, 1-2, Tubingae 1901; BIHLMEYER K., *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1924, S. 82-113.

²⁰ Про „Дідахе“ існує багата література: BATIFFOL P., *L'Eucharistie dans Didache*, „Revue Biblique“, I (1925), 58-67; BAUMGARTNER L., *Die Agapen in der Didache*, Freiburg in Schw. 1909; FUNK F. X., *Die Didache*, „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen“, II, Paderborn 1899; DREWS P., *Untersuchungen zur Didache*, „Zeitschrift f. neutest. Wissenschaft“, 1904, S. 74 ss.; GOLTZ E., *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig 1901; — *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche*, Leipzig 1905; HARNACK A., *Die Apostellehre und die jüdischen zwei Wege*, Leipzig 1886; KLEIN G., *Die Gebete in der Didache*, „Zeitschrift f. neutest. Wissenschaft“, 9 (1908), 132-146; LA-DEUZE, *L'Eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didache*, „Revue de l'Orient chrétien“, 1902, 339-359; ROBINSON G., *The problem of the Didache*, „Journal Theol. Stud.“, 13 (1912), 339 ss. SAVI P., *La dottrina degli Apostoli*, Roma 1893; TOSTI P., *La Didache — Traduzione italiana e commento*, Roma 1945; SEEBERG A., *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit*, Leipzig 1908; ПОПОВЪ К., *Учение дванадцати Апостоловъ* (Новооткрытый памятникъ древней церковной литературы въ переводѣ съ греческаго, съ введеніємъ и примѣчаніями), Кіовъ 1885.

²¹ Важніша література: CASEL O., *Die Eucharistielehre des hl. Justinus des Märtyrers*, „Der Katholik“, 1914; FUNK F. X., *Die Abendmahlselemente bei Justin*,

Євхаристія за наукою св. Юстина — це не звичайна собі пожива, але Тіло і Кров Христова. Служба Божа, за описом св. Юстина, починалася читанням св. Письма Старого і Нового Заповіту. По скінченні читання св. Письма слідувала промова настоятеля євхаристійного зібрання. Він заохочував приявних переводити в життя почуті науки. По науці вставали всі вірні і спільно відмовляли моління та здоровили себе поцілунком миру. Тоді диякони приносили хліб і вино з водою і починалося жертвоприношення. Настоятель зборів починав євхаристійні молитви (освячення), а весь народ відповідав на його слова: «Амінь». Опісля йшло розділювання освячених Дарів між приявних (св. Причастя).²²

Так описує хід Служби Божої св. Юстин. Замітне тут те, що в його описі немає вже жодної згадки про агапи. З того треба би заключати, що за часів св. Юстина «гостини любови» були вже вилучені з євхаристійної жертви і відбувалися окремо. В описі Служби Божої св. Юстина маємо перше свідoctво про те, що за його часів із євхаристійною жертвою було злучене читання св. Письма і проповідь, себто т. зв. гомілетично-дидактичне богослуження. У св. Юстина гомілетично-дидактичне богослуження творить уже з євхаристійною жертвою одну літургійну цілість. Сполука цих обох, різних своїм характером, походженням і своєю ціллю богослужень стала загально прийнятою в усіх Службах Божих, аж по сьогоднішній день.

Про літургію при кінці другого сторіччя і в першій половині третього знаходимо деякі натяки у церковних письменників, напр. у св. Іриней († ок. 202)²³, у Климента Александрійського († ок. 217)²⁴, і в Оригена (†ок. 245)²⁵. Ті письменники не подають вправді точного опису Служби Божої, але зате мають згадки про поодинокі частини Служби Божої, нпр. про читання св. Письма, про гомілії, про спільні моління, про євхаристійні молитви. Св. Іриней згадує вже призивання св. Духа (спіклезу), і якщо б було певне, що тут наводить він текст літургії своїх часів, то це було б найстарше свідoctво про введення епиклези до структури Служби Божої.

„Theologische Quartalschrift“, 74 (1892), 643-659; HARNACK A., *Brot und Wasser. Die eucharistische Elemente bei Justin*, „Texte und Untersuchungen“, VII, 2, Leipzig 1891; HUBIK K., *Die Apologien des hl. Justinus*, 1912; OTTO Th., *Corpus apologetarum*, I, Jena 1876; SALAVILLE S., *La liturgie décrite par S. Justin et épiclese*, „Echos d'Orient“, 12 (1909), 129 ss., 222 ss.

²² MIGNE J., P. G., 6, col. 427-430; OTTO Th., *Corpus Apologetarum*, I, pag. 177-188.

²³ MIGNE J., P. G., 7, col. 1023-1024, 1077-1078.

²⁴ MIGNE J., P. G., 8, col. 240 (Protrept. XII); 9, col. 469 (Stromata, VII).

²⁵ MIGNE J. P. G., 11, col. 557-560; 12, 160, 551, 974; 14, 1282.

Найважливішим документом про Службу Божу третього сторіччя є т. зв. «Апостольське Передання» св. Іполита Римського († 235).²⁶ Для історії Служби Божої важний цей документ головним чином тим, що тут маємо перший формуляр Служби Божої. Св. Іполит подає нам отже не лише опис, але *текст Служби Божої своїх часів*.

Служба Божа виступає в цьому документі під іменем «Євхаристія». Вона обіймає лише євхаристійно-жертвну частину або анафору. Про перебіг гомілетично-дидактичного богослуження з «Апостольського передання» нічого не довідуємося. З цього не слід заключати, що за часів св. Іполита тієї частини в літургії ще не було, бо другі вище згадані свідоцтва (св. Юстина, Іриней, Орігена) свідчать про читання св. Письма і про проповідь з нагоди євхаристійної жертви.

«Апостольське Передання» подає докладний текст євхаристійної частини Служби Божої. Вона починається, за свідоцтвом св. Іполита, поцілунком миру, що його собі дають взаємно християни на знак християнської любови й спільноти. Опісля єпископ (жертвослужитель) здоровить зібрану громаду вірних словами: «Господь з вами», а всі відповідають йому: «І з твоїм духом». Опісля жертвослужитель взиває: «Вгору серця», а народ на це відповідає: «Ми маємо їх до Господа». І знову закликає жертвослужитель: «Дякуймо Богові», а народ відповідає йому: «Достойно і праведно». По цих закликах слідує молитва «подяка» (євхаристійна молитва), а по ній слова Христової установи (слова освячення). По освяченні йде молитва про зіслання св. Духа (епіклеза). По цьому йдуть молитви, що приготавляють вірних до св. Причастя. Особливо гарною є молитва на приклонення голів, безпосередньо перед св. Причастям. На зазив жертвослужителя: «Святая Святим» відповідає народ: «Один Отець, один Син, один святий Дух». Тоді розділюється освячені Дари між вірних. По св. Причастю подає анафора св. Іполита дуже гарні й змістовні мо-

²⁶ Важніша література: ACHELIS A., *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchentums*, I: *Canones Hippolyti*, Leipzig 1891; BOTTE B., *Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique* (texte latin, introduction, traduction et notes), Paris 1946; DIX Gregory, *The treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*, London 1937; CONNOLLY H., *The so-called Egyptian Church Order and derived documents*, Cambridge 1916; FUNK F. X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, II, Paderborn 1905 (cfr. pag. 97-119); EASTON B. S., *The Apostolic Tradition of Hippolytus*, Cambridge 1934; HANEBERG B., *Canones S. Hippolyti*, München 1870; HAULER E., *Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Leipzig 1906; SCHWARTZ E., *Über die Pseudo-apostolischen Kirchenordnung*, Strassburg 1910; WILMART A., *Le texte latin de la Paradosis de S. Hippolyte*, „Recherches de sciences relig.“, IX (1919), pag. 62-79.

литви благодарення Богові за прийняті св. Дари. По цих молитвах слідує відпущення вірних словами: «Ідіть у мирі».²⁷

Із цього бачимо, що формуляр, записаний св. Іполитом, подає в основному зміст евхаристійної частини Служби Божої. Він уже дуже подібний до сьогоднішнього канону Служби Божої, хоч іще не зовсім розвинений. Немає ще в анафорі св. Іполита таких складових частин сьогоднішньої Служби Божої, як нпр. гимну: «Свят, свят, свят», Господньої молитви «Отче наш» та інших гимнів і молитов. Однак анафора «Апостольського Передання» в порівнянні з виглядом Служби Божої, нпр. у св. Юстина, виказує значний поступ і збагачення.

Немає сумніву, що в сторіччі, у якому св. Іполит писав вище наведену анафору, були також в уживанні й інші евхаристійні анафори, як нпр. анафора св. Марка чи св. Якова. Однак у жодному творі з 3. сторіччя не доховався до нас текст чи хоч би опис тих анафор. Можна припускати, що ті й інші анафори мали подібний вигляд і внутрішню структуру.²⁸

4. Служба Божа в четвертому сторіччі

У четвертому сторіччі, по довгих літах жорстоких переслідувань, християнська Церква остаточно одержує свободу. Римський цісар Константин Великий, який сприяв християнам, дав у т. зв. медіолян-

²⁷ Текст у: FUNK F. X., *op. cit.*, 97-119; *cf.* HAULER, *op. cit.*, 106-107.

²⁸ Важніша література про літургію 2. і 3. сторіччя: АРНДТЪ А., *О формѣ св. Літургiи въ трехъ першихъ вѣкахъ*, „Душпастирь”, XI (1895), стр. 7-10, 39-42, 103-105, 156-157, 209-211, 268-269, 301-303, 331-333; — *О еднoсти божественнои Літургiи въ трехъ першихъ вѣкахъ христiянства*, „Душпастирь», IX (1895), стр. 388..., 433..., 456..., 485..., 511; BAUMSTARK A., *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg in Br. 1923; CABROL F., *Les origines liturgiques*, Paris 1906; GAGIN P., *L'Eucharistia — Canon primitif de la messe*, Rome 1912; — *L'Anaphore apostolique et ses temoines*, Paris 1919; DUCHESNE L., *Origines du culte chrétien*, Paris 1909; FRERE W. H., *The Anaphora or great eucharistic Prayer*, London 1938; КАТАНСКИЙ А., *Собрание древнихъ литургiй*, Спб. 1874; КРАСОВСКИЙ А., *Богослужение со времени апостоловъ до четвертаго вѣка*, «Труды КДА», 1874-1876; PROBST F., *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen 1870; QUASTEN J., *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn 1935-1937; SCHERMANN Th., *Frühchristliche Liturgien*, Paderborn 1915; СМИРНОВЪ Ф., *Богослужение христiанское со времени апостоловъ до 4-го вѣка*, «Труды КДА», 1874; RAWLEY J. H., *The early history of the liturgy*, Cambridge 1913; WARREN, *The liturgy and the ritual of antenicene Church*, London 1904; WETTER G. P., *Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium*, Göttingen 1921; — *Das christliche Opfer*, Göttingen 1922; WOOLEY, *The liturgy of the primitive Church*, Cambridge 1910.

ським едикті (313) повну релігійну свободу визнавцям Христової релігії. Християнська релігія й Церква не лише починає відтепер свobodно розвиватися і поширюватися, але незабаром заступає місце поганської релігії і стає релігією римської імперії.

Здобуття релігійної свободи мало також переломове значення для розвитку християнської літургії і християнського культу. По припиненні переслідувань відпали враз усі ті перешкоди, які гальмували свobodний розвиток християнського культу. Літургійне життя може відтепер свobodно розвиватися. Осягнення свободи християнської релігії зачинає також і в історії літургії новий період розвитку.

За часів переслідування Церква вела в римській імперії нелегальне життя. Це мусіло мати свій вплив на зовнішнє оформлення літургії. Літургійне життя мусіло бути обмежене, бо не мало можливостей свobodного розвитку. Вистачить згадати тут хоч би лише ту обставину, що до медіолянського едикту християнські храми (церкви) являються дуже великою рідкістю. Це безперечно мусіло мати від'ємний вплив на зовнішнє оформлення літургії, бо ж ясно, що інший вид мусіла мати літургія, служена по приватних домах, як у церквах, виставлених відповідно до вимог і числа вірних.

Коли ж Церква осягнула релігійну свободу, тоді, в короткому часі, по всій римській імперії постають величаві церкви (базиліки), а зовнішнє оформлення літургії набирає великої краси й величі. Дуже гарним свідоцтвом про зовнішній вигляд християнського богослуження являється збережений до нас твір, написаний у четвертому сторіччі, під наголовком: «Паломництво Сільвії Етерії».

У цьому творі Сільвія Етерія, побожна і шляхетна жінка з Галії (Франції), описує враження, які зробили на неї величаві богослуження в Єрусалімі. Вона перебувала тут довший час як паломниця і з великим одушевленням описує у своєму «Паломництві» красу й зовнішню велич ерусалімських богослужень, яких була учасницею. З її опису, правда, мало довідуємося про внутрішній вигляд Служби Божої й інших богослужень, тим менше про текст чи формуляр цих богослужень. Зате Етерія змальовує докладно зовнішні обряди ерусалімських богослужень, що їх була вона очевидцем на всіх тих різних місцях, освячених споминами про Христа, головню ж про Його смерть і воскресіння. Тому «Паломництво Сільвії Етерії» є для літургістів документом першорядної ваги.²⁹

²⁹ Текст «Паломництва» відкрив і вперше видав М. Гаммуріні. Важніша література про «Паломництво»: BLUDAU A., *Die Pilgerreise der Aetheria*, Paderborn 1927; CABROL F., *Etude sur la Peregrinatio Silviae — Les Eglises de Jerusalem, la discipline et la liturgie au 4-e siècle*, Paris et Poitiers 1895; DUCHESNE L.,

Із 4-го сторіччя маємо багато більше свідочств і документів відносно Служби Божої, її вигляду, перебігу і тексту. По здобутті релігійної свободи, християнські письменники й Отці Церкви могли вже отверто писати про практики й тайни християнського культу. «Дисципліна аркані» в обличчі нових змінених обставин мусіла стратити свою актуальність й уступити місце отвертому проповідуванню християнської віри, з усіма її тайнами й містеріями. Масовий вплив поган до Церкви вимагав якраз, щоб про правди й тайни віри говорити ясно й отверто.

Отже не диво, що в 4-му сторіччі у християнському письменстві стрічаємо більше свідочств про структуру і тексти літургії, як у попередніх сторіччях. Звідси можемо куди краще стежити за еволюцією Служби Божої, як щодо її тексту, так і щодо її обрядів, дій і символіки.

На першу нашу увагу між літургійними документами 4-го сторіччя заслуговують т. зв. «Містагогічні катехизи» св. Кирила (315-386), єп-па Єрусалимського.³⁰ Містагогічні катехизи — це науки, які мав св. Кирило до неофітів (новоохрещених) Єрусалимської Церкви, в яких пояснює він св. Тайни. Тут також є пояснення Служби Божої (5. катехиза). Це пояснення для літургістів тим більшої ваги, бо воно перше і найстарше пояснення Служби Божої з патристичної доби.³¹

Пояснення Служби Божої св. Кирила коротке, але в своєму роді класичне. Як основу до свого пояснення взяв він літургію Єрусалимської Церкви. Він наводить із неї молитви й обряди та їх систематично по-

Les origines du culte chrétien, Paris 1920, pag. 512-542; Paris 1925, pag. 510-542; GAMMURINI M., *Peregrinatio Aetherae (Silviae) ad loca sancta*, Roma 1887-1888; GEYER P., *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VII*, CSEL, vol. XXXIX, pag. 37-101, Wien 1898; HERAEUS W., *Silviae vel potius Aetherae Peregrinatio ad loca sancta*, Heidelberg 1908; КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ Н., *Богослужение Иерусалимской Церкви въ концѣ IV вѣка*, «Православный Собесѣдникъ», 1888, III, стр. 350-384; RICHTER H., *Pilgerreise der Aethera (oder Silvia) von Aquitanien nach Hierusalem und die heiligen Stätten*, Essen 1919; WEIGAND E., *Zur Datierung der Peregrinatio Aetherae*, „Byzant. Zeitschrift“, XX, 1911, 1-26.

³⁰ МИНЬ, П. Гр. 33, 1065-1128, зокрема 5-а катехиза: стр. 1109-1128.

³¹ По думці деяких учених (напр., Swans-a), автором «містагогічних катехиз» був не св. Кирило, але його безпосередній наслідник на єпископському престолі в Єрусалимі єп. Іван († 417). Важніша література до теми: PROBST F., *Die Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, 77-106 (Die Messe von Jerusalem nach den Schriften des hl. Cyrillus); SALAVILLE S., *Une question de critique littéraire: les catéchèses de Saint Cyrill de Jérusalem*, „Echos d'Orient“, XVII (1915) 531-537; SWAANS W. J., *À propos des catéchèses mystagogiques attribuées à S. Cyrille de Jérusalem*, „Le Muséon“, 55 (1942), 1-43.

яснює. Не всюди наводить він ерусалимську анафору дослівно, часто лише описує її, приймаючи у своїх слухачів знання тексту Служби Божої.

Своє пояснення зачинає св. Кирило від канону Служби Божої, себто від евхаристійно-жертвовної частини. Гомілетично-дидактичної частини він не пояснює. На самому початку пояснює він символічно обряд умивання рук і поцілунок миру, опісля переходить до евхаристійного діалогу між священиком і народом («Горі іміім сердца» і т. д.). Пояснивши зміст евхаристійної молитви перед освяченням і саме освячення, св. Кирило подає вяснення епikleзи св. Духа. Опісля пояснює, чому в Службі Божій поминаємо Святих, померших і живих. По цьому йде пояснення Господньої молитви («Отче наш») й обряду св. Причастя. Тут св. Кирило подає докладний опис, як тоді причащалися. Із катехиз св. Кирила вперше довідуємося про «Отче наш», як про складову частину Служби Божої. Також щодо інших молитов (нпр. щодо поминання Святих, мертвих і живих) пояснення св. Кирила великої ваги.

У тому самому часі згадують про Службу Божу в своїх писаннях і інші Отці Церкви. У їх творах дуже багато натяків, алюзій, описів і іншого доказового матеріялу про Службу Божу, про її структуру, про її перебіг і молитви.

І так про палестинську літургію маємо свідоцтва у Євсевія († 338), еп. Палестинської Кесарії і першого церковного історика.³² Свідком про олександрійсько-египетську літургію являється св. Атанасій Великий († 373), еп. Олександрії.³³ Літургію церковної провінції Кападокійської пізнаємо зі свідоцтв, які полишили в своїх творах св. Василій Великий († 379), св. Григорій Богослов († 390) і св. Григорій Нісський († 395), брат св. Василя.³⁴ Із творів св. Івана Золотоустого († 407) можна відтворити літургію антиохійську (де св. Золотоуст був священиком) і константинопільську (де був єпископом).³⁵ Подібні свідоцтва маємо у св. Єфрема († 397) про Службу Божу в Месопотамії³⁶,

³² PROBST F., *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster in W., 1893, 38-77 (Die Messe nach Eusebius von Cäsarea).

³³ PROBST F., op. cit. 106-124 (Die alexandrinische Liturgie nach den Schriften des hl. Athanasius).

³⁴ PROBST F., op. cit. 125-156 (Die cappadocische Messe nach den Schriften des Basilus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nissa).

³⁵ PROBST F., op. cit. 156-202 (Die antiochenische Messe nach dem Schriften des hl. Johannes Chrysostomus), 202-226 (Die Liturgie von Constantinopel nach den Schriften von Gregor v. Nazianz und Chrysostomus).

³⁶ PROBST F., op. cit., 308-318 (Die Ostsyrische Liturgie nach Ephräim).

у св. Амвросія († 397) про медіолянську⁸⁷, а в св. Августина († 430) про африканську літургію.⁸⁸

Із 4. сторіччя збереглися до нас також деякі формулярі Служби Божої. Коли порівняти їх із формулярем «Апостольського Передання» св. Іполита, завважується в них деякі нововведення, додатки і збагачення, яких не було в попередніх сторіччях. До таких важніших нововведень належить між іншими вставка Господньої молитви, опісля серафимський гімн «Свят, свят, свят...», поминання Святих, мертвих і живих на каноні, введення екстенійних молінь тощо.

На цьому місці не можемо широко розводитися про збережені до наших часів формулярі Служби Божої з 4. сторіччя, бо на це мусіли б ми посвятити більше місця, як дають волю розміри і ціль нашої праці. На нашу окрему увагу заслуговує формуляр Служби Божої з 4-го сторіччя, який подають т. зв. «Апостольські Конституції». Авторство цього твору приписувано колись св. Климентові Римському. Однак учені виказали, що цей твір походить із 4-го сторіччя і постав, правдоподібно, в Сирії. В осьмій книзі «Апостольських Конституцій» поміщений формуляр Служби Божої, яку загально називають «Климентійською Службою Божою».⁸⁹

Текст тієї Служби Божої важний для нас перш за все тому, що тут подано повний формуляр Служби Божої, це значить і гомілетично-дидактичної і евхаристійно-жертвовної частин Служби Божої.

У першій, гомілетично-дидактичній частині міститься літургія оглашених (катехуменів). Тут є довгі молитви над оглашеними, над

⁸⁷ PROBST F., op. cit., 226-277 (Die Mailändische Messe nach den Schrifften des hl. Ambrosius).

⁸⁸ PROBST F., op. cit., 272-307 (Die afrikanische Liturgie, hauptsächlich nach den Schrifften des hl. Augustinus).

⁸⁹ Текст літургії «Апост. Конституцій» знаходиться в Мінь, П. Гр. I, 995-1156 і в Функа. Важніша література до теми: DREY S. J., *Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanones der Apostel*, Tübingen 1832; DREWS P., *Untersuchungen über die sogenannte clementinische Liturgie im VII. Buch der apostolischen Konstitutionen*, Tübingen 1906; FUNK F. X., *Didascalia et constitutiones Apostolorum, I-II*, Paderborn 1905; — *Die Apostolischen Konstitutionen. Eine literar-historische Untersuchung*, Rottenburg 1891; — *Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen und die verwandten Schrifften neu untersucht*, „Theol. Quartalschrift“, 1893, 605-666; KRABBE O., *Über den Ursprung und den Inhalt der Apostolischen Konstitutionen des Clemens Romanus*, Hamburg 1829; LECLERQ H., *La liturgie des Constitutions Apostoliques*, DACL, III. 1914 2748-2795; LIETZMANN H., *Klementinische Liturgie*, (Kleine Texte), Bonn 1910; SCHERMANN Th., *Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts*, Paderborn 1914; — *Frühchristliche Liturgien*, Paderborn 1915; — *Die kirchliche Überlieferung des zweiten Jahrhunderts*, 1916; SCHWARTZ E., *Über die Pseudo-apostolischen Kirchenordnung*, Strassburg 1910.

покутниками й каянниками, які за приписом тодішньої церковної практики не були гідні брати участі в жертвоприношенні Тіла і Крови Христової. По закінченні гомілетично-дидактичного богослуження мусіли всі вище наведені кляси людей вийти з церкви; на відхідному діставали вони від священослужителя благословення, а народ заносив за них до Бога моління. Не буде нас ані трохи дивувати, що якраз це відпущення займає в анафорі «Апост. Конституцій» таке важне місце. Треба пам'ятати, що 4-те сторіччя — це час, в якому найбільше процвітає установа катехуменату. Масовий вплив поган до Церкви приневолював до того, щоб обучуванню катехуменів присвятити окрему увагу. Це відбивається послідовно і на структурі Служби Божої.

Климентійська Служба Божа важна для нас ще й під тим оглядом, що вона своєю структурою найбільше підходить до Золотоустової літургії. Цю велику подібність підчеркують літургісти і на основі цього вважають Золотоустову літургію посестрою «Климентійської літургії». Ця подібність кидається головно в очі в евхаристійній частині Служби Божої.

Іншою, важною для історії літургії, анафорою з 4-го сторіччя є т. зв. анафора «Євхологіона Серапіона», еп. з Тмуїс, у Єгипті. Ця анафора найкраще віддзеркалює Службу Божу 4-го сторіччя в доішньому Єгипті.⁴⁰

При кінці 4-го сторіччя еволюція Служби Божої досягає свій вершок. Кінець 4-го сторіччя замикає в собі головну фазу літургійного розвою. Четверте сторіччя — це період, у якому структура Служби Божої остаточно усталюється. Модифікації і додатки до Служби Божої по 4-ому сторіччі не заторкують основного пляну й розкладу літургії, а відносяться до елементів несуттєвих і другорядних. Із цього однак не виходить, що в 4-ому сторіччі була всюди однообразність. Абсолютної й ідеальної однообразности не було ні в 4-ому, ні в пізніших сторіччях. Це зрештою не конечне ні для краси ні для важности Служби Божої. Якраз, навпаки, перші сторіччя визначаються дуже великою свободою в оформлюванні евхаристійної жертви. Ця свобода стала причиною, що в Церкві немає тепер одного способу служення

⁴⁰ Важніша література про „Євхологіон Серапіона“: BAUMSTARK A., *Die Anaphora von Thmuis und ihre Überarbeitung durch den hl. Serapion*, „Römische Quartalschrift“, 1904, 123-142; BRIGHTMAN F. E., *The Sacramentary of Serapion of Thmuis*, „Journal Theol. Stud.“ 1899, 88-113, 1900, 247-277; ДМИТРИЕВСКИЙ А., *Євхологіонъ IV. в. Серапіона Тмуїтскаго*, «Труды Киев. Дух. Акад.», 1894, II, стр. 212-274; WOBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion v. Thmuis*, Leipzig 1898; WORDSWORTH, *Bishop Serapion's Prayerbooks*, London 1910.

Служби Божої, чи скажیم одного обряду, тільки витворилося більше обрядово-літургійних типів.⁴¹

5. Обрядові типи Служби Божої

На основі різних літургійних документів перших сторіч учені літургісти приходять до заключення, що в Церкві вже від початків її поширення і зросту не було обрядово-літургійної однообразності, а панував поділ на більше обрядово-літургійних типів. Після 4-го сторіччя цей поділ стає щораз то більше виразний і опredілений так, що вчені літургісти вважають цей час добою постановня, чи там усталення різних християнських обрядів у сьгоднішньому значенні цього слова.

Ми вже достаточо вияснили, звідки постала різнородність в оформленні Служби Божої в перших сторіччях. Було вже сказано, що ця різнородність виводиться з того, що Ісус Христос не полишив ніякого точного і подрібного припису, як апостоли і їх наслідники мали б відправляти Службу Божу. Не лишаючи апостолам жодного, що так скажемо, формуляра Служби Божої Ісус Христос дав апостолам «вільну руку», щоб вони оформлювали відправу евхаристійної безкровної Жертви, відповідно до обставин часу і потреб Церкви.

Іншими словами, різнородність у відправі Служби Божої чи поділ Служби Божої і цілого богослужбового кругу на різні літургійно-обрядові типи являється явищем старохристиянського й апостольського походження. Перші християнські церковні громади, засновані тим чи іншим апостолом, не мали одного і того самого способу в відправі богослужб. Між першими християнськими громадами, розкиненими по широких просторах римської імперії, панував зв'язок од-

⁴¹ Важніша література: АРНДТЪ А., *О реформѣ св. Літургiи въ IV. столѣтiю, «Душпастирь» IX (1895), стр. 532., 560., 578., 609.*; BAUMSTARK A., *Die Liturgie des sog. Eusebius von Alexandria*, („Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft“, II. (1922), 91-92); — *Die Messe im Morgenland*, Kempten-München 1906; CABROL F., *Les origines liturgiques*, Paris 1906; DUCHESNE L., *Origines du culte chrétien*, Paris 1909; LIETZMANN H., *Liturgische Texte zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im II. und IV. Jahrhunderten*, Bonn 1923; КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ Н., *Богослужение Иерусалимской Церкви въ концѣ IV. вѣка*, „Правосл. Собес.“, 1888, III, стр. 350-384; MERCIER B., *La Liturgie de saint Jaques*, (Edition critique du texte grec avec la traduction latine) in „Patrol. Orient.“ T. XXVI., fasc. 2. Paris 1946; RÜCKER A., *Die syrische Jakobusanaphora nach der Rezension des Ja'quôbh von Edessa*, Münster 1923; PROBST F., *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster 1893; SCHERMANN TH., *Der liturgische Papyrus von Der — Balizeh*, (Texte u. Untersuchungen, XXXVI, 1.), Leipzig 1910; — *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends*, Paderborn 1912.

нієї віри, одного єднання в любові та одного верховного проводу, однак у ділянці християнського культу старохристиянські громади жили своїм окремим і навіть самостійним життям. Вони мали ті самі богослужби, однак спосіб їх відправи не був той самий.

Старохристиянські документи (нпр. «Дідахе», «Апологія» св. Юстина й інші) є для нас свідоцтвом, що в перших сторіччях євхаристійного жертвоприношення священослужителі проказували молитви з пам'яті або їх просто творили чи імпровізували. Писаних формулярів Служби Божої та інших християнських богослужб тоді ще не було. Спосіб відправи Служби Божої, уділювання св. Тайн та всі інші богослужбові практики, молитви і чини передавалися в поодиноких церковних громадах не письменно, тільки дорогою усного передання. Такий старохристиянський звичай витворив різnorodність в оформлюванні богослужб, себто причинився до поділу богослужбового життя на різні літургійно-обрядові відміни чи типи.

Такому поділові у великій мірі сприяли історичні відносини й обставини, в яких довелося жити першим християнам. У добі жорстоких переслідувань зовнішній зв'язок між поодинокими християнськими громадами був дуже часто перешкоджуваний або й перерваний. Щойно після досягнення релігійної свободи в християнських громадах римської імперії дається завважити змагання до більшої богослужбової однообразности.

Важну ролю в тих змаганнях відіграла зовнішня організація Церкви, себто зовнішній устрій і поділ християнських громад на церковні провінції. Вже в апостольських часах деякі християнські громади вибиваються на чільне місце. Такі церковні осередки як Єрусалим, Антіохія, Олександрія, Рим, Коринт, Єфез та інші були основані самими апостолами й у відношенні до інших церковних громад були матерніми церквами. Було зовсім природним і логічним явищем, що матерні церкви й чолові церковні осередки мали вплив на менші й молодші церковні громади. Цей вплив відносився не тільки до єрархічної залежности чи до організаційного життя, але проявлявся також і в літургійно-обрядовій ділянці. Це значить, що спосіб відправи Служби Божої чи інших богослужень з матерніх церковних осередків переходив до підчинених чи зв'язаних з ними церковних громад. У цей спосіб постають і утриваються різні богослужбові осередки, різні обрядово-літургічні типи.

Зі зростом і зовнішнім поширенням християнства кріпшає також і зовнішня організація Церкви. Перші церковні осередки, що їх були оснували св. апостоли, стають осередками великих церковних провінцій. Немалий вплив на поділ і границі тих церковних провінцій мала зовнішня організація тодішньої римської імперії. Великі простори

римської імперії були поділені на адміністраційні й військові провінції, т. зв. епархії і дієцезії, що мали свої осідки в більших містах. Деякі з епархій римської імперії мали далекойдучу самоуправу, а навіть мали своїх окремих цезарів. Такий державно-адміністраційний поділ римської імперії мав вплив на формування великих церковних провінцій, зокрема ж у 4-му сторіччі. На зразок римських державних провінцій організуються також і церковні провінції, а на їх чоло стають ті церковні осередки, що їх були оснували св. апостоли. У такий спосіб закріплюється поділ на церковні провінції, що їх осередками стали Рим, Олександрія, Антіохія, Єрусалим, Кесарія в Малій Азії, Єфез, а згодом і Константинопіль («Новий Рим»).

Ці великі церковні осередки стають не тільки осідком вищої церковної влади: патріархів, архієпископів, митрополитів чи екзархів, але також важливими вогнищами релігійного, духовного життя. Вони стають, між іншими, також правилом і зразком богослужбових практик і звичаїв для підчинених собі ерархічно церковних громад даної цілої церковної провінції. Менші церковні громади, які може й мали деякі свої звичаї і практики в богослужбах, підпадають під вплив своєї митрополії і стараються вподібнювати своє літургійно-обрядове життя до обрядово-літургійних практик свого ерархічного осередку. Висловлюючись сьогоднішньою термінологією, можна б сказати, що менші церковні громади поодиноких церковних провінцій приймають обряд своєї митрополії, згл. достосовують свій обряд до обряду своєї церковної провінції.

Було б помилково думати, що цей процес достосовування завжди відбувався дорогою природного й самочинного наслідування чи добровільного перенимання літургійно-обрядових практик панівного церковного осередку. У деяких випадках поодинокі церковні громади цупко держалися своїх місцевих звичаїв, практик і передань і не бажали їх зрікатися. Знаємо з церковної історії, як довго тривав у первісній Церкві спір про те, коли треба обходити празник Пасхи. На Сході, в одних церковних громадах Малої Азії християни обходили празник Пасхи разом із жидами, себто в 14-тий день місяця Нізана, не зважаючи на те, чи цей день випадав у неділю чи в який інший день. В інших церковних громадах, як на Сході так і на Заході, християни привикли святкувати празник Пасхи завжди в неділю, а вистерігалися святкувати його разом із жидами. Коли ж із того постав спір і деякі папи бажали завести практику святкування Пасхи у неділю в цілій Церкві, то церковні громади в Малій Азії в обороні своєї практики покликувалися на апостольську традицію, себто на те, що так їм передав св. Іван Богослов, основоположник різних церковних

громад у Малій Азії. І щотільки перший вселенський собор у Нікеї (325 р.) остаточно порішив цей спір.

Наведений приклад є тільки одним із багатьох доказів і свідочств, що процес обрядово-літургійної однообразности в поодиноких церковних провінціях не завжди відбувався гладко і легко. Нераз треба було рішень провінціяльних синодів чи іншого роду постанов, щоб поодинокі місцеві Церкви приймали обрядово-літургійні практики своєї митрополії. Історія літургики занотувала навіть такі випадки, в яких не тільки церковні чинники, але і державні власті встрявали в літургійно-обрядові справи, щоб усунути якісь місцеві практики, чи поширити й накинати практики митрополії іншим церковним одиницям чи осередкам. Прикладом такого вмішування в обрядово-літургійне життя Церкви на Заході був цісар Карло Великий († 814), а на Сході ціла низка візантійських (східньо-римських) імператорів. Вони наставляли на введення літургійно-обрядової однообразности не так із релігійних чи церковних мотивів, але просто з політично-державних рацій. Їм нераз просвічувала та ідея, що в одній державі повинен бути не тільки один цісар, одна осередна державна влада, але також одна віра, одна Церква та навіть один, спільний обряд. Цісар Карло Великий із таких політично-державних заложень і міркувань намагався ввести у своїй імперії обряд римської Церкви й виключити з уживання інші обряди (нпр., галійський), що їх придержувалися церкви в сьогodнішній Франції, Льомбардії й Німеччині. Те саме робили й візантійські цісари, що нераз адміністраційними декретами змагали до того, щоб літургію й обряд свого столичного міста, Константинополя-Візантії, накинати всім народам і церковним провінціям східньо-римської імперії.

Ми не будемо на цьому місці переповідати історію, як поставили, міцніли і поширювалися поодинокі християнські обрядово-літургійні типи. Ця історія довга і дуже цікава. Для нашої мети вистачить того, що ми тут сказали в найбільш загальних зарисах. Обрядово-літургійне життя в різних церковних провінціях, як Сходу, так і Заходу, продовж кількох сторіч дійшло до створення кількох важніших обрядових відмін, що з меншими чи більшими ріжницями стали панівні по сьогodнішній день.

На Заході під впливом різних чинників і причин запанував обряд римської Церкви, навіть у тих церковних провінціях, що спершу мали свій, притаманний обряд, нпр., обряд галійський, мозарабський, кельтійський, амвросіянський і т. д. Цей обряд від осередку свого постановня й поширення називається *обрядом римським*, а від богослужбової мови — *латинським обрядом*.

На Сході літургійно-обрядове життя виказує багато більшу різноманітність як на Заході. Із численних обрядів первісних церковних громад у церковних провінціях Сходу остаточно постали й оформилися такі важніші обряди: 1) *візантійський обряд*, званий так від столиці східно-римської імперії Константинополя-Візантії, 2) *вірменський обряд*, 3) *сирійсько-антіохійський обряд*, 4) *халдейський обряд*, 5) *олександрійсько-коптійський* та 6) *етіопський обряд*. До цих головних східних обрядів зводиться ще й інші обряди, нпр., обряд маронітський, малабарський, малянкарський, чи різні відміни візантійського обряду.

Кожний із вичислених обрядів обіймає цілість обрядових звичаїв, практик, літургійних текстів і питоменностей у відправі Служби Божої, в уділюванні св. Тайн, у святкуванні церковних празників, у церковному будівництві, в устаткуванні храму, церковних риз, посуду та в усіх інших ділянках обрядово-літургійного життя. Нашу увагу займає на першому місці свхаристійна Літургія, себто відправа Служби Божої, бо Служба Божа завжди була найважливішою богослужбою в усіх обрядах і мала вплив на відправу інших церковних богослужб.

Майже в кожному з вичислених обрядів можна завважити загальну тенденцію, щоб літургійні формуляри приписувати якомусь апостолові чи визначному єпископові даної Церкви, з якою зв'язаний той чи інший обряд. У деяких обрядах існує більше число літургійних формулярів і майже всі вони зв'язані з іменням якогось апостола чи святого. Для прикладу наведемо деякі літургії, не бажаючи рішати чи аналізувати, котра з них написана таким чи іншим святим, або чи походить вона від того чи іншого апостола. Отже між найбільш знаваними Літургіями, що виступають під іменами апостолів і святих, є такі: Літургія св. Якова, брата Господнього, Літургія св. апостола Марка, Літургія св. дванадцяти апостолів, Літургія св. апостола Матая, Літургія св. Івана Богослова, Літургія св. апостола Петра, Літургія св. Климента Римського, Літургія св. Ігнатія Богоносця, Літургія св. Григорія, Літургія св. Василя Великого, Літургія св. Івана Золотоустого, Літургія св. Атанасія, Літургія св. апостола Тадея, Літургія св. Кирила та інші. Усі ці імена доказують нам принайменше те, що старохристиянська традиція через зв'язування поодиноких літургійних формулярів з іменами апостолів чи Отців Церкви, бажала освятити ті свої формуляри, надати їм більшої поваги й авторитету.

Не всі вичислені вгорі обряди мають таке саме поширення і не всі займають таке саме становище. Як на Заході упродовж сторіч на панівне місце вибився римський обряд, так на християнському Сході панівне місце здобув собі візантійський обряд. Усі інші східні обряди є і чисельно і територіяльно обмежені, бо їх уживає мале число християн. Більшість християн на Сході належить до візантійського обря-

ду. Своє поширення та сьогоднішнє панівне становище візантійський обряд завдячує різним церковно-політичним чинникам, зокрема ж могутності східньо-римської імперії, що пропагувала цей обряд як обряд столичний, цісарський і державний. А ще більше вплинула на поширення візантійського обряду місійно-церковна діяльність візантійського патріархату в сумежних країнах та в сусідніх народів, нпр. у Болгарії, Сербії, Румунії, Кавказі, Грузії та давній Русі.

6. Літургія візантійського типу (обряду)

Візантійський обряд і візантійський тип Служби Божої не є твором Візантії, як міста, чи Візантії, як держави. Літургісти доказують, що візантійський обряд своїм походженням виводиться з Сирії, точніше кажучи з Антіохії. Антіохія була першим важнішим осередком християнства в апостольському періоді. Якраз в Антіохії вперше зродилася сама назва християн. Тут проповідував св. апостол Петро і св. апостол Павло та учні св. апостолів (нпр., св. Ігнатій Богоносець). Із Антіохії християнство поширилося на сусідню Малу Азію й Месопотамію. Антіохія стала побіч Риму й Олександрії найвизначнішим церковним осередком старохристиянського світу. Коли ж у 4-му сторіччі остаточно оформився організаційно-адміністративний поділ Церкви на великі церковні провінції, Антіохія вважається, після Риму й Олександрії, третім церковним осередком і осідком патріархату Сходу. Навіть Палестина з Єрусалимом у тому часі були включені в сферу церковної провінції, що її осідком була Антіохія. І щойно значно пізніше, а саме на вселенському соборі в Халкедоні (451 р.), Єрусалим стає віддільним від Антіохії осередком трьох церковних провінцій у Палестині та дістає гідність патріаршої столиці.

Константинопіль чи Візантія не була в перших трьох сторіччях якимсь церковним осередком на рівні з Римом, Олександрією чи Антіохією. Тільки після того, як Константин Великий вибрав собі незначне місто над Босфором, що було дотепер відоме під назвою Візантії, на столицю східньо-римської імперії і назвав його новим Римом, зростає також і церковне значення Нового Риму або Константинополя. Будучи в осідку великої імперії і маючи сильну піддержку державної влади, єпископи давньої Візантії, а тепер могутньої столиці, Нового Риму, всякими способами стараються здобути провідне місце в церковно-адміністративній ділянці. Це їм удалося, бо вже на другому вселенському Соборі в Константинополі (381 р.) вони висувають претенсії на першенство чести після Риму, перед такими визначними церковними осередками, як Олександрія й Антіохія. Опісля на Соборі в Халкедоні (451 р.) візантійські (константинопільські) єпископи здо-

бувають собі у протиканонічний спосіб перше місце і першенство судовластя на Сході.

Після Собору в Халкедоні Візантія здобуває собі беззаперечне провідне становище на території Малої Азії, Понту, Тракії, а в часах експансії східньо-римської імперії на Балканах, візантійський патріархат стає матірньою церквою для Болгарії, Сербії, Румунії. Із наверненням до християнства київської Русі сфера церковних впливів Візантії поширюється і на давню Русь-Україну та північні провінції первісної Руської Держави. Приймаючи християнство в візантійському обряді, наші предки прийняли також Службу Божу й інші богослужби візантійського обрядового типу.

Та, як це було згадано, сама Візантія не створила того обряду, що тепер називається візантійським, тільки прийняла його з Антіохії та цей прийнятий обряд розвинула й удосконалила; тому зовсім справедливо називається він, від головного осередку свого розвитку й поширення, візантійським обрядом.⁴²

Лишаючи на боці цікаву історію постановня візантійського обряду, хочемо подати кілька уваг, що відносяться до самої тільки Служби Божої візантійського типу та вяснити деякі терміни-вислови, якими в минулому й сучасному означався візантійський обряд.

Перш усього мусимо завважити, що візантійський обряд не можна називати просто «східнім» обрядом, бо остання назва надто загальна, широка й багатозначна. В дійсності немає «східнього» обряду, тільки існує більше число східніх обрядів. Східніми обрядами є, крім візантійського, також вірменський, сирійський, халдейський, коптійський та етіопський. Значить, візантійський обряд є тільки одним із обрядів, що панують на християнському Сході, себто одним із східніх обрядів.

Також менш відповідною назвою є «грецький» обряд, хоч так називали загально в минулих сторіччях візантійський обряд. Назва невідповідна тому, бо звужує візантійський обряд до однієї народности чи нації, що має в уживанню цей обряд. Греки становлять тільки незначний процент східніх християн, приналежних до візантійського обряду. Далі невідповідною є назва «грецький» обряд, ще й тому, що змішує обряд із літургійною мовою. Це правда, що первісною літургійною мовою візантійського обряду була грецька мова. Вона ще й тепер є літургійною мовою для греків. Однак, грецька мова не є ані одинокою, ані виключною літургійною мовою візантійського обряду, а подавляюча більшість християн візантійського обряду і в минулому і тепер не уживає грецької мови в богослужбах. Вкінці назва

⁴² R. VANCOURT, *Patriarcats*, „Dict. de Th. Cath.“, XI, 2 p., 2253-97.

«грецький» обряд на означення візантійського обряду ще й тому невідповідна, бо цей обряд не постав у Греції, а походить із Сирії, своє ж поширення розгорнув із Малої Азії.

Із наведених тут рацій учені літургісти ввели при кінці минулого сторіччя назву: «візантійський» обряд. Мабуть, перший ужив тієї назви англійський літургіст Ф. Брайтмен у своєму творі про східні й західні літургії.⁴³ Цю назву скоро підхопили інші вчені і стали її вживати замість дотеперішньої назви: «грецький» обряд. Помалу ця назва здобула собі право громадянства не тільки в науковому світі, в публікаціях і книжках про літургію й східні обряди, але теж увійшла до урядової церковної термінології, нпр., до урядових документів Апостольської Столиці й римських Конгрегацій.

Через назву «візантійський обряд» перш усього зазначається той церковний осередок, із якого цей обряд поширився, себто давню столицю східньо-римського цесарства та осередок найбільшого зі східніх патріархатів. Нова назва остільки вдатніша й відповідніша від назви «грецький» обряд, бо не зміщує літургійної мови з обрядом, як також не опреділює сама зі себе народів, держав чи племен, що належали чи належать до того обряду. У своєму загальному значенні візантійський обряд можна примінити і розтягнути не тільки на греків, але також на інші народи, що або входили в склад східньо-римської імперії, або бодай культурно, церковно, ерархічно й обрядово залежали від давньої Візантії.

Візантійський обряд має більше своїх відмін чи підподілів. Основою тих обрядових відмін візантійського обряду є літургійна мова та деякі інші обрядові питоменності даних обрядових відмін. Ось і тому літургісти ділять візантійський обряд на: візантійсько-грецький, візантійсько-мелхїтський, візантійсько-альбанський, візантійсько-румунський, візантійсько-слов'янський, візантійсько-український, візантійсько-грузинський. Візантійсько-слов'янський обряд — це знову ж спільна назва на ту відміну візантійського обряду, що її вживають москалі, серби і болгари.

Візантійсько-український обряд — це назва на означення обряду українців, що в 16-му сторіччі об'єдналися знову із Вселенською Церквою, задержуючи свій східній, «грецький» обряд. У тому часі вони входили у склад київської митрополії, яка крім епархій етнографічної України, обіймала також епархії Білоруси. У церковній термінології обряд київської митрополії означувався як «руський» або «греко-руський» обряд. У латинській церковній термінології Апостольської Столиці цій назві відповідала і ще відповідає сьогодні назва:

⁴³ *Liturgies Eastern and Western*, I, Oxford 1896.

«ritus ruthenus», або «ritus graeco-ruthenus». Треба зазначити і підкреслити, що «ritus ruthenus» чи «Rutheni» в урядовій термінології Апостольської Столиці мало коли вживалися на означення народу (русько-українського, чи русько-білоруського), але майже виключно на означення обрядової спільноти, до якої крім українців належали також і білорусини. І тепер, коли ще Апостольська Столиця вживає назви: «Rutheni» чи «ritus ruthenus», то не розуміє тієї назви в національно-етнографічному значенню, тільки в обрядово-літургійному.

У нашій праці вживаємо скрізь назви: «візантійський обряд», коли йдеться про те, що є спільне всім відмінам візантійського обряду. Коли ж хочемо підкреслити питоменності обряду в Українській Католицькій Церкві, то вживаємо просто назви: «український» обряд, або «візантійсько-український» обряд. Правда, дуже часто вживається на означення нашого українського обряду назва: «греко-католицький» обряд, а самих українців католиків звикли називати «греко-католиками». Однак, обидві назви є мало відповідні, бо змішують обряд із віроісповіданням, а крім того самі зі себе є назвами загальними і можуть відноситися до інших католиків «грецького» чи візантійського обряду. «Грецько-католицького» обряду немає, як немає також «католицького» чи «православного» обряду. Обряд — це зовнішня форма богочитання, це суцільний збір літургійних текстів, практик, звичаїв, рубрик, приписів, і як такий він не зв'язується з віровизнанням — католицьким, православним, чи протестантським. На жаль, дуже часто стрінемо і в щоденному вжитку і в книжках багато неточностей і двозначностей, що якраз впливають із невластивої термінології.

Візантійський обряд у відправі Служби Божої вживає двох літургійних формулярів: Літургії св. Івана Золотоустого і Літургії св. Василія Великого. Про Літургію св. Івана Золотоустого говоримо ширше в наступному розділі; тому тут скажемо кілька слів про Службу Божу св. Василія Великого. Літургія св. Василія Великого вживається сьогодні тільки 10 разів на рік, а саме в навечір'я Різдва Христового, у празник св. Василія, в навечір'я Богоявлення, у п'ятьох неділях Великого Посту, у Великий Четвер і Велику Суботу. Однак із різних літургійних документів можна заключити, що перед 9-тим сторіччям Літургія св. Василія Великого була вживана частіше, а навіть мала б бути першим формулярем Служби Божої візантійського обряду. Від другого формуляра візантійської Служби Божої, себто від літургії св. Золотоустого, вона відрізняється довшими молитвами, особливо ж у свхаристійному каноні. Та назверх ця різниця мало впадає в вічі, бо ектенії, возгласи й гимни в обидвох Службах Божих є ті самі.

Літургісти не є однієї гадки про походження й авторство літургії св. Василія Великого. Вправді, існує декілька старинних свідоцтв, що

виразно приписують св. Василієві написання окремого літургійного формуляра (нпр., свідоцтва Псевдо-Прокла, Петра Диякона, Псевдо-Амфілохія, Леонтія з Візантії, св. Івана Дамаскіна), однак цих свідоцтв не можна розуміти так, начебто сьгоднішня Служба Божа св. Василія Великого була твором св. Василія Великого. Найправдоподібніше, деякі найважливіші молитви Літургії св. Василія Великого походять у своїй основі від св. Василія, а цілий формуляр Служби Божої в сьгоднішньому вигляді є збірним твором довгих сторіч.⁴⁴ Літургією св. Василія Великого, головню ж молитвами евхаристійного канону, будемо користуватися в другій частині нашої праці.

Крім Літургій св. Василія Великого та св. Івана Золотоустого візантійський обряд має ще т. зв. Літургію Пржедєосвячених Дарів. Її відправляється в означених днях Великого Посту, в т. зв. алітургійних днях, себто в таких, у яких не відправляється Служба Божа св. Василія Великого чи св. Івана Золотоустого. Літургія Пржедєосвячених Дарів не є властивою літургією, бо не має евхаристійного канону, себто суттєвої частини Служби Божої. Вона є тільки торжественним обрядом св. Причастя, який своєю будовою пригадує схему Служб Божих св. Івана Золотоустого та св. Василія Великого.

⁴⁴ DE MEESTER Pl., *Grecques liturgies*, „Dict. d'Archeol. Chrét. et de Liturgie“, VI, 2 p., 1591-1662.

РОЗДІЛ III.

ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК СЛУЖБИ БОЖОЇ ВІЗАНТІЙСЬКО-СЛОВ'ЯНСЬКОГО ОБРЯДУ

Розглянувши історичний розвиток Служби Божої в перших християнських сторіччях аж до літургійно-обрядового поділу старохристиянського богослужбового життя на різні типи чи обряди, треба нам із черги розглянути історичний розвиток візантійської Служби Божої.

Якраз у цьому розділі хочемо, бодай коротко, подати начерк історичного розвитку Служби Божої, яка вживається в візантійському обряді. Тут буде мова про авторство й походження літургії св. Івана Золотоустого, про історичний розвиток текстів і обрядів тієї літургії в рукописних і друкованих Службениках та про деякі реформи, що мали на меті устійнити відправу Служби Божої як у самій Візантії, так зокрема на слов'янських землях.

Історичний розвиток візантійсько-слов'янського обряду, зокрема ж Служби Божої візантійського типу, став предметом студій учених істориків та літургістів. Ще минулого сторіччя вчені почали науково досліджувати історію, мистецтво, археологію, право, літературу й літургійно-обрядові справи візантійсько-слов'янського світу. Так стала окрема наукова ділянка, що її назвали «візантологією» чи візантинознавством. Студії з тієї ділянки дотепер висвітлили неодне неясне питання про літургію й обрядові практики візантійсько-слов'янського обряду.

У нашому розділі про історичний розвиток Служби Божої візантійсько-слов'янського обряду стараємося дати загальні висліди дотеперішніх студій із тієї ділянки, однак поодинокі фази розвитку візантійської Служби Божої ще не розсліджені як слід. Це зокрема відноситься до розвитку Служби Божої в південно-слов'янських країнах, як також до історичного розвитку Служби Божої й обрядового питання на наших українських землях.

Хоч у цьому розділі є мова про історичний розвиток літургії св. Івана Золотоустого, то сказане відноситься також і до другого літургійного формуляра візантійського обряду, до літургії св. Василя Великого, особливо ж, коли йдеться про обрядову сторінку візантійської Служби Божої. Під обрядовим оглядом обидві візантійські Служби Божі мали такий самий історичний розвиток.

1. Авторство і походження Золотоустової літургії

Питання про авторство Золотоустової літургії належить до тяжких і покищо ще якслід невияснених питань. Головна трудність лежить у бракові певних і незаперечних доказів про зложення св. Золотоустим традиційно приписуваної йому літургії.

У першу чергу треба докладно з'ясувати, в якому глузді може бути мова про авторство Золотоустової літургії. Безперечно годі св. Золотоустові приписати авторство візантійської Служби Божої в сьогоднішньому її вигляді. Сьогоднішня Золотоустова літургія має багато додатків, змін і модифікацій, як у текстуальній, так також і обрядовій сторінці, які ввійшли до неї багато сторіч по смерті св. Ів. Золотоустого. Такими вставками пізніших сторіч є нпр., антифони, Єдинородний Сине, Трисвятоє, Іже херувими, Символ віри і деякі інші гимни й молитви сьогоднішньої Золотоустової літургії. Річ ясна, що св. Золотоуст не може вважатися автором усіх вище згаданих літургійних частин, які походять із пізнішого часу, по його смерті. Коли мова про авторство Золотоустової літургії, то літургісти розуміють тут авторство самої евхаристійної анафори Золотоустової літургії. Під цим словом розуміють отже літургісти стислий формуляр евхаристійно-жертвовної частини якоїсь Служби Божої. У такому глузді анафора обіймає всі священничі молитви, почавши від відпущення оглашених аж до відпущення вірних, це значить евхаристійний канон зі своєю приготівною частиною і з обрядом св. Причастя. Поняття анафори покривається отже менш-більш із поняттям т. зв. літургії вірних.

У такому отже зміслі говоримо тут про авторство Золотоустової літургії. Питаємо, чи св. Іван Золотоуст справді був автором приписуваної йому евхаристійної анафори з виключенням усіх пізніших додатків, а якщо ні, то яке відношення має цей Отець Церкви до візантійської літургії, яка виступає під його іменням?

На так поставлене питання годі мати вичерпну й задовільну відповідь, а причиною того велика недостача переконливих і достовірних доказів, на яких можна б оперти авторство Золотоустової літургії.

Без усякого сумніву таким доказом не може бути самий «голий» факт, що візантійська літургія через довгі сторіччя носить імення Золотоустого. Всяка традиція остільки має значення, оскільки вона сперта на певних і незбитих свідоцтвах. А якраз традиційне приписування Золотоустому однієї з анафор візантійського обряду сперте на дуже слабих і нестійких свідоцтвах.

Літургісти загалом дуже критично ставляться до традиційних приписувань різних літургій різним апостолам, чи визначним Отцям Церкви. На Сході є багато літургій, які носять імення Отців Церкви чи церковних письменників. Так, нпр., знані є літургії, які носять ім'я св. Климента, св. Василія, св. Григорія, св. Кирила, Несторія, Теодора з Мопсвести ітп. Новіші літургійні дослідження виказали, що рідко котра з тих літургій походить безпосередньо від тієї людини, якої носить імення.

Приписування літургії візантійського обряду св. Іванові Золотоустові має за собою властиво лиш одне свідоцтво, а саме *свідоцтво Псевдо-Прокла*. Це свідоцтво доховалося в короткому фразменті, що має назву: «Трактат про передання божественної літургії», приписуваний давніше св. Проклові († 446), одному з безпосередніх наслідників св. Івана Золотоустого на владичому престолі в Константинополі.¹ Автор згаданого «Трактату» розповідає про те, що багато св. мужів (як нпр. св. Климент, св. Яків) списали чин св. літургії. Однак із часом почала остигати первісна ревність у Церкві, то й ці Служби Божі стали для вірних надто довгі і вони нудилися на них. Це спонукало св. Василія дещо скоротити чин св. літургії. Однак тому, що християни щораз більш остигали в ревності і не приходили на Службу Богу, св. Іван Золотоуст з огляду на отяжілість і людське лінивість і щоб диявол під покришкою довготи літургії не відтягав християн від св. Тайн, скоротив іще більш чин св. літургії і в тій формі маємо її досьогодні.²

Слід зауважити, що на підставі цього свідоцтва св. Золотоуст не створив нового літургійного формуляра, тільки сильно скоротив уже перед ним існуючий і вживаний. Значить свідоцтво Псевдо-Прокла приписує св. Золотоустові не авторство, а реформу (скорочення) візантійської літургії. Згадане свідоцтво не подає, яку саме літургію мав св. Золотоуст скоротити і зреформувати, чи св. Якова, чи св. Климента, чи св. Василія. На це немає у «Трактаті» Псевдо-Прокла жодних ясних і виразних натяків.

На підставі Псевдо-Проклового свідоцтва літургісти попередніх сторіч, як нпр. Гоар, Даніель і Пробст приписували св. Золотоустові реформу візантійської літургії. Таку саму гадку заступали і московські вчені, як нпр. Филарет, еп. Харківський і Н. Стенковський.³ Однак новіші патристичні дослідження виказали, що «Трактат», приписуваний св. Проклові, не походить із 5-го сторіччя, але з далеко пізнішого

¹ MIGNE, P. Gr., 65, 849-852.

² MIGNE, *ibidem*.

³ Розвідки цих авторів є у списку літератури при кінці уступу.

часу.⁴ Звідси й саме те свідоцтво тратить на своїй доказовій силі. Тому новіші літургісти, як нпр. Бавмштарк, Де Меестр, не приписують «Трактатові» великої ваги і стараються іншою дорогою дати розв'язку походження Золотоустової літургії.

На авторство Золотоустової літургії не то, що немає позитивних даних, але є також деякі вказівки, які сильно піддають у сумнів традиційне переконання, що св. Золотоуст був автором або принайменше реформатором візантійської літургії. Якщо б св. Золотоуст був автором чи хоч би реформатором приписуваної йому літургії, то годі собі пояснити, чому всі візантійські історики й літописці поминули мовчанкою цю заслугу св. Золотоуста. І так не згадують про це діло св. Золотоуста ні сучасні історики Сократ, Созомен, Теодорет⁵, ні автор «Пасхальної Хроніки» (7-го сторіччя), ні пізніші літописці, як Георгій Синкел, Теофан, Гамартол і інші. Навіть життеписці й панегиристи св. Золотоустого, як Палладій, Теодор із Тріміте, Георгій з Александрії ні словечком не згадують про заслуги св. Золотоуста щодо реформи візантійської літургії. Хоч ця мовчанка істориків і літописців є тільки доказом «ex silentio», все таки досить вимовним і симптоматичним.⁶

Також дивно, що і Труллянський Синод (692) не приписує св. Золотоустові зложення чи скорочення візантійської літургії. Цей Синод, осуджуючи в 32-му каноні вірменську практику: щоб не домішувати в Службі Божій води до вина, покликується загально на св. Золотоустого, який мав увести цей обряд до літургії і сам його практикувати. При тому Синод покликується також виразно на літургію св. Василія і св. Якова, у яких існує практика доливати при жертвоприношенні води до вина.⁶ Якщо б отже в тому часі була існувала літургія під іменням св. Золотоуста, було б дивно, що Синод не згадує про неї, згадуючи одночасно про Василієву літургію і літургію св. Якова.

Перший раз виступає ім'я св. Золотоуста в найстаршому рукописі всіх трьох візантійських літургій, себто в *Барберинському кодексі*. Цей кодекс походить із 8-го сторіччя. Про цей кодекс буде ще мова далі. Тут згадаємо лише, що в ньому імення Золотоуста стоїть не перед цілою анафорою (літургією), але лише перед деякими літургійними молитвами, себто перед молитвою оглашених, перед молитвою

⁴ BARDENHEWER Otto, *Patrologie*, Fr. i. Br. 1910, S. 239. Дехто навіть уважає його підрібною грецького фальсифікатора 16 ст. К. Палеокаппи.

⁵ DE MEESTER, *Les origines et developpements du texte grec de la liturgie de S. J. Chrysostome* (Chrysostomika 1908, 255).

⁶ MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 11, 956.

предложення (перед канонем) і перед заамвонною молитвою. Цілість літургії не носить іще наймення св. Золотоустого. Деякі літургісти, як нпр. Красносельцев і Петровський вправді розтягають наймення св. Золотоустого на цілу Службу Божу, однак щойно в рукописах з 11-го сторіччя наймення св. Золотоуста вміщене на початку літургії.

Цікавим є і той факт, що в найстарших грецьких рукописах⁷ не Золотоустова літургія, але Василієва фігурує на першому місці. З цього заключають літургісти, що правдоподібно не Золотоустова, а Василієва літургія була в тих часах звичайним і нормальним формулярем Служби Божої у візантійській Церкві. Щойно при кінці 11. і на початку 12. сторіччя Золотоустова літургія займає перше місце перед Василієвою.⁸

Із усього дотепер сказаного виходить ясно, яку слабу й хитку основу має традиційне приписування однієї з візантійських літургій св. Іванові Золотоустому.

Деякі вчені й літургісти, через недостачу позитивних даних з історії для авторства Золотоустової літургії, головну свою увагу звертають на велику подібність Золотоустової літургії з різними натяками й описами літургії, які полишив нам св. Золотоуст у своїх гоміліях і інших творах. На це звернув увагу на Заході Ф. Пробст⁹, а з москалів еп. Філарет і Н. Стенковський. Згадані автори зібрали з різних творів Золотоуста натяки на літургію. На підставі цих натяків і цитатів можна відтворити майже всі складові частини Золотоустової літургії. Цей факт безперечно дуже вимовний і дає багато до думання. Однак ця велика подібність між натяками й описами у творах св. Золотоуста, а Золотоустовою літургією є лише доказом, що Золотоустова літургія походить із часів, що в них жив св. Золотоуст, а не що св. Золотоуст мусів бути її автором чи реформатором. Св. Золотоуст міг просто описувати вже існуючий перед ним формуляр візантійської Служби Божої; звідси така велика схожість і подібність.

Зі сказаного виходить, що Золотоустова літургія старша своїм походженням від епохи, в якій жив св. Золотоуст. Тому, поминувши питання, яке відношення св. Золотоуста до приписуваної йому літургії, погляньмо, звідки виводиться т. зв. Золотоустова літургія.

На загальну гадку літургістів Золотоустова літургія, як і Василієва, належать до сирійського типу.¹⁰ До того самого типу належать

⁷ DE MEESTER, *ibidem*, p. 275-276.

⁸ *Ibidem*.

⁹ PROBST F., *Die Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform*, Münster 1893, 226-228.

¹⁰ BAUMSTARK A., *Zur Urgeschichte der Chrysostomusliturgie*, „Theologie und Glaube“, 5 (1913, 299-313).

також анафора «Апостольських Конституцій», або т. зв. Климентійська Служба Божа, літургія св. Якова, літургія Несторія і літургія Теодора з Мопсвести. Між усіма цими анафорами літургісти віднаходять спільні риси, які проявляються в композиції молитов і у внутрішній структурі. Батьківщиною цих анафор є два міста, які в перших віках християнства відіграли велику роль, а саме Антіохія і Єрусалим. Між Сирією і Палестиною з одного боку, а церквами Малої Азії і Месопотамії з другого існували взаємовідносини. Сирія стала колискою місійної праці для сумежних собі країв. Звідси розширилося християнство на Месопотамію, на Каппадокію і на цілу Малу Азію. Звідси також розходитьсся вплив літургійно-богослужебних форм. Зі Сирії приймає літургію найперш сусідна Килікія й Каппадокія, опісля Понт і Візантія. До Візантії приходить сирійська літургія вже в малоазійській перерібці і тут дальше еволюціонує.

Спочатку літургія візантійського обряду була панівна лише на терені візантійської церковної провінції, однак опісля, зі зростом могутності, як релігійної так і політичної, столиці над Боспором, переходить вона і на інші сумежні провінції. В цей спосіб легко пояснити, чому з бігом часу візантійська літургія випирає інші місцеві літургії, а її літургійно-обрядові практики стають панівними на цілому терені східньо-римської імперії.

У світлі цих уваг питання про авторство Золотоустової літургії має другорядне значення. Автором Золотоустової літургії не був св. Іван Золотоуст, бо в часі, коли він управляв візантійською церквою, мала вона вже свій формуляр Служби Божої. Св. Золотоуст не потребував укладати нового чину літургії. Його роля на літургійному полі могла найвище обмежитися до деякої реформи існуючої вже літургії. Однак недостача позитивних даних і свідочств з історії не дозволяє нам виказати подрібно, в чому мала б лежати та літургійно-реформаторська діяльність св. Золотоуста. Навіть хоч би св. Золотоуст не зробив нічого для реформи чи скорочення візантійської літургії, то ця обставина, що одна з візантійських анафор носить його ймення, дається добре пояснити тим, що св. Золотоуст належав до найчільніших пастирів візантійської Церкви. Пізніша традиція, мабуть із пієтизму до цього великого церковного мужа, зв'язала з його іменням чин літургії і в цей спосіб надала візантійській літургії поваги цього Святого. Звідси то традиційне приписування візантійської літургії св. Золотоустові має не так історичні, як престижеві рації. Воно

не сперте на історичних даних, а має радше класифікативно-символічне значення. І в цьому останньому значенні можна задержати отсю, традицією освячену назву.¹¹

2. Історична еволюція Золотоустової літургії (5 — 17. сторіччя)

Із питанням про походження Золотоустової літургії в'яжеться друге питання, а саме про історичну еволюцію тієї літургії продовж століть.

Золотоустова літургія не остала в своїх первісних формах з 4-5. сторіччя, але зазнала в пізніших часах різних змін і додатків. Вона починає еволюціонувати вже з 5-6. сторіччя. Ця еволюція заторкнула не лише первісний текст, але також (і то в головній мірі) обрядовість літургії. Воно не повинно нас ніяк дивувати, бо ж Золотоустова літургія була в довголітньому вживанні різних народів і на різних мовах. Річ ясна, що за такі довгі сторіччя, які дліять нас від 4-5 сторіччя, було б неможливим, щоб Золотоустова літургія змогла зберігти ненарушено свій первісний вигляд. Вона мусіла еволюціонувати, і ця еволюція проявляється у великій різноманітності як щодо тексту, так теж і щодо обрядових практик.

Літургійно-обрядове життя, нерозривно злучене з внутрішнім життям Церкви, не завжди дається вкласти у форми раз на завжди

¹¹ Важніша література: BAUMSTARK A., *Die Messe im Morgenland*, Kempten-München 1906, 60-66; —, *Zur Urgeschichte der Chrysostomusliturgie*, „Theologie und Glaube“, 5 (1913), 299-313; —, *Die Chrysostomusliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios* (Chrysostomika, Roma 1908, 771-857); ENGDAHL R., *Beiträge zur byzantinischen Liturgie*, Berlin 1908; HANSSSENS J. M., *De formulariis in ecclesiis orientibus adhibitis*, „Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus“, III, 578-584; DE MEESTER Pl., *Les Origines et les développements du text grec de la liturgie de S. J. Chrysostome*, (Chrysostomika, 1908, 245-357); (Grecques) Liturgies, DACL VI, 1591-1662; PROBST F., *Die antiochenische Messe nach den Schriften des hl. Chrysostomus dargestellt*, „Zeitschrift f. kath. Theologie“, 7 (1873), 251-303; —, *Die Liturgie von Constantinopel nach den Schriften v. Gregor v. Nazianz und Chrysostomus*, „Liturgie des 4. Jh. und deren Reform“, Münster i. W. 1893, 202-226; ВАСИЛИК В., *Про літургію св. І. Золотоустого*, «Богословія», IV (1926), 283-295, 357-367; V (1927), 20-29, 197-230; ПЕТРОВСКИЙ А., *Іоаннь Золотоустъ и его литургія*, «Прав. Богосл. Енци.» VI (1905), 947-959; РАМЕНСКИЙ, *Очеркъ богослуженія по сочиненіямъ св. І. Златоустаго*, «Руководство для сельскихъ пастырей», Киевъ 1874; ФИЛАРЕТЪ (Гумилевскій), *Историческій обзоръ пѣснопѣвцевъ и пѣснопѣвнія гр. Церкви*, СПб. 1902 (3 изд.); СТЕНКОВСКИЙ Н., *Доказательства подлинности литургіи св. І. Златоустаго, находящіяся въ его писаніяхъ*, «Труды КДА», 1875, IV, 304-305 (Протоколи); ФИЛАРЕТЪ еп., *О трудахъ св. І. Златоустаго по устройству общественнаго богослуженія*, «Хр. Чтеніе», 1849 (I), 11-61.

означені; бож законом кожного життя є безупинний розвій і прямування до щораз більшої досконалости. На літургійно-обрядові форми мають, отже, великий вплив потреби життя, історичні відносини і дух часу. Коли ж мова про розвій Золотоустової літургії, то не можна забувати, що на Сході не було якоїсь центральної законодавчої влади в літургійно-обрядових справах, яка чувала б над єдновидністю літургійного життя. Підчас коли римські Папи силою свого верховного судовластя ввели ступнево літургійно-обрядову єдновидність на римсько-латинському Заході¹², на Сході через нестачу одного верховного авторитету така єдновидність не могла бути здійснена. Тією обставиною можна пояснити ту велику різnorodність, яку можна завважити не лише в рукописах Золотоустової літургії, але навіть опісля, в печатаних виданнях служебників.

Історію еволюції Золотоустової літургії можна поділити на три періоди: а) період первісної редакції, б) період рукописних списків і в) період печатаних служебників. Пригляньмося коротенько історичній еволюції Золотоустової літургії в цих трьох періодах.

а) Період первісної редакції Золотоустової літургії (5-8. ст.)

Перший період називаємо періодом «первісної редакції». Про цей період наші відомості дуже скупі. З цього періоду не заховався до нас ні один формуляр Золотоустової літургії. Тому про текст і обрядові практики первісної Золотоустової літургії не можемо мати належного образу.

Відомості про первісний вигляд Золотоустової літургії обмежуються до небагатьох принагідних і скупих свідочств, які знаходяться в творах церковних письменників та істориків.¹³ Із цих документів довідуємося про деякі нововведення до первісної редакції візантійської літургії. І так у 5. сторіччі введено гімн «Святий Боже»; в 6-му сторіччі збагачується наша літургія такими новими додатками, як нпр. гімн «Єдинородний Сине», «Іже Херувими». У тому самому сторіччі введено до літургії відмовлювання Символу віри. Між 6-им і 8-им сторіччям увіходять до літургії антифони, а проскомидія з літургії вірних переходить на початок Служби Божої. Про всі ці до-

¹² Останнім етапом на дорозі до єдновидности в служенні римської Сл. Божої було римське видання Служебника з 1570 року, яке видав Папа Пій V. Це видання стало для римського обряду типічне аж по сьогоднішній день.

¹³ Ці тексти позбирав: BRIGHTMAN F. E., *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, 527-539 (Appendix O: The byz. Liturgie before the seventh century, — Appendix P.: The byz. Liturgy of the seventh century).

датки і про їх докладнішу історію буде мова в другій частині нашої праці.

Із першого періоду доховалося до нас перше пояснення візантійської літургії. Автором його є св. Максим Ісповідник († 662). Однак це пояснення дуже коротке, і подає лише загальну схему тодішньої візантійської літургії. Св. Максим пояснює лише важніші обряди Служби Божої, та не сходить ніде до подробиць і не наводить літургійного тексту. Тому то його пояснення мало починається до пізнання Золотоустової літургії, зокрема ж її текстів. Характеристику літургійного пояснення св. Максима подамо в іншому розділі, де буде мова про літургійні пояснення візантійської Служби Божої.¹⁴

б) Період рукописних служебників (8-16. сторіччя)

Другий період розвою Золотоустової літургії — це період рукописних служебників. Він починається 8-им сторіччям і триває до появи перших друкованих служебників, себто до початку 16-го сторіччя, хоч і по появі друкованих служебників іще довго вживаються тут і там теж рукописні.

Наукове дослідження літургійних рукописів почалося в другій половині 19-го сторіччя. Завдяки працям таких учених літургістів, як Красносельцев¹⁵, Дмитрієвскій¹⁶, Петровскій¹⁷, Орлов¹⁸, Муретов¹⁹,

¹⁴ Важніша література: БОЦЯН Й., *Літургія на Сході*, «Нива» IV (1907), стр. 102-108, 172-176, 264-267, 343-347, 488-495; BAUMSTARK A., *Die Messe im Morgenland*, Kempten-München 1906; —, *Die konstantinopolitanische Messliturgie vor dem IX Jh.*, Bonn 1909; —, *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byz. Ritus*, „Oriens Christianus“, 3 Serie, II (1927), 1-32; BORGIA N., *Origine della liturgia bizantina*, Grottaferrata 1933; JUGIE M., *La messe en Orient du IV-e s.*, DTS, X (1925), p. 1317-1332; MOREAU J., *Les liturgies eucharistiques. Notes sur leur origines et leur développement*, Bruxelles 1924. PARGOIRE J., *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris 1905.

¹⁵ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, *Свѣдѣнія о нѣкоторыхъ литургическихъ рукописяхъ Ватиканской библіотеки*, Казань 1885; —, *Матеріалы для исторіи чинопослѣдованія литургіи св. І. Златоустаго*, I, Казань 1889.

¹⁶ ДМИТРИЄВСКІЙ А., *Описаніе литургическихъ рукописей, хранящихся въ библіотекахъ православнаго Востока*, II, Евхологія, Київ 1911; —, *Богослуженіе въ русской церкви в XVI в.*, Казань 1894.

¹⁷ ПЕТРОВСКІЙ А., *Исторія славянскої редакціи литургіи І. Златоустаго* (Хризостоміка, Рим 1908, 859-928).

¹⁸ ОРЛОВЪ М., *Литургія св. Василя В. Первое критическое издание съ изображеніемъ св. Василя, съ четырьма снимками съ рукописей*, Спб. 1905.

¹⁹ МУРЕТОВЪ С., *Къ матеріаламъ для исторіи чинопослѣдованія литургіи*, Сергієвъ Посадъ 1895; —, *Историческій обзоръ чинопослѣдованія проскомиди*, «Чтенія Общества любит. дух. просв.», 1893, I, 520-528, 599-630, 740-752; II, 1-20,

Свейнсон²⁰, Брайтмен²¹, де Меестр²² і другі, досліди над літургійними рукописами значно поступили вперед і вможливили нам слідкувати за розвитком Золотоустової літургії продовж 8-16-го сторіччя. Із цих сторіч збереглося велике число як грецьких так слов'янських рукописних служебників. Їх частинно видали або описали згадані вчені. Літургійні рукописи є неоціненим джерелом для історії Золотоустової літургії й інших богослужень візантійського обряду.

Для історії розвитку Золотоустової літургії дуже важним документом є т. зв. Барберинський Кодекс (список). Це найстарший рукопис літургійний, який доховався до наших часів. Походить він із 8-го сторіччя і написаний у полудневій Італії між 788 та 789 роком. Тепер знаходиться у Ватиканській бібліотеці.²³ Барберинський кодекс містить у собі грецький текст усіх трьох візантійських літургій (Василієвої, Золотоустової і Пржедєосвячених Дарів) як також молитви вечірні, полунощницї, утрени, чини св. Тайни хрищення, освячення води, мира, храмів, чин хіротонії, чин постриження в монаха, чин заручин і вінчання і багато молитов на різні потреби.²⁴

Нас цікавить тут найбільше текст літургії св. Івана Золотоуста. Замітне тут те, що імення Золотоуста стоїть лише перед трьома молитвами літургії, як також те, що Золотоустова літургія займає друге місце по Василієвій літургії. У тексті Золотоустової літургії подані лише священичі молитви без дияконських (так нпр. немає тут ектеній, гимнів, антифонів). Літургія починається молитвою проскомидії. Немає тут іще жодних молитов сьгоднішньої проскомидії. Рубрик тут дуже мало. Взагалі Барберинський список визначається дуже великою простотою і найбільше підходить до первісної редакції Золотоустової літургії.

209-254, 441-464, 586-644; —, *Послѣдствіе проскомидіи, В. Входа і причащенія въ славянорусскихъ служебникахъ XII-XIV вв.*, «Чтенія въ Имп. Общ. ист. и древн. росс.», 1897, 2, стр. 1-43; —, *Ист. обзоръ чинопослѣдованія проскомидіи до «Устава литургіи» конст. патріарха Филофея*, Москва 1895.

²⁰ SWAINSON C. A., *The greek liturgies chiefly from original authorities*, Cambridge 1884.

²¹ BRIGHMAN F. E., *Lutirgies Eastern and Western*, Oxford 1896.

²² DE MEESTER Pl., *Les origines et developpement*. (Chrysostomika, Roma 1908, 245-357).

²³ Тут знаходиться він під ч. 336 у серії гр. літ. рукописів колекції кард. Ф. Барберіні.

²⁴ Текст літургій за Барбер. списком подають: СВЕЙНСОН, назв. тв., стр. 76-98; БРАЙТМЕН, назв. тв., 309-352; рос. перекл. у «Хр. Чт.» 1875, 2, стр. 120-132. Пор. теж текст у ГОАРА, *Евхологion*, Париж 1647, стр. 98-100, і BUNSEN CHR., *Analecta antinicaena, III*, London 1854, p. 201-236.

Крім Барберинського списку дуже цінні в очах учених літургістів і другі руписні списки, нпр. *список Порфиріянський*, який походить правдоподібно з 9-го ст.²⁶ і т. зв. *Севастіановський список* із 10-го століття.²⁶ Крім цих грецьких рукописних служебників велике значення мають обидва найстарші слов'янські рукописні служебники, а саме *Служебник Антонія Римлянина* († 1147) і *Служебник преп. Варлаама Хутинського* († 1192).²⁷ Обидва ці служебники, хоч походять із того самого століття (12 ст.), то однак не є згідні з собою. Отже, з того літургісти заключають, що в домонгольській Русі літургія св. Золотоустого існувала принайменше у двох редакціях і що не було літургійно-обрядової однообразності. Те саме приходиться сказати про рукописні служебники з 13 і 14 сторіччя.²⁸ Як у слов'янських так і в грецьких рукописах літургій візантійського обряду царює велика різnorodність і багатство варіантів. Це відноситься головню до таких літургійних частин, як проскомидія, Великий Вхід і чин св. Причастя. Рідко знайти два рукописи, які були б однозгідні в оформленні текстуальним і рубрикальним Великого Входу, чину св. Причастя, головню ж проскомидії.

Дуже важним часом в історії розвою Золотоустової літургії є 14-те сторіччя. В тому сторіччі стрічаємося з першою спробою літургійної реформи, яка змагала до усталення тексту, а ще більше до устійнення рубрик Золотоустової літургії. Згадана літургійна реформа зв'язана з іменням царгородського патріярха Филотея (1354-1376).

Бажанням Филотея було ввести літургійно-обрядову однообразність у різних богослуженнях візантійського обряду. Потреба такої однообразності давалася дуже відчувати, бо літургійно-богослужебне життя тодішньої візантійської церкви стояло під знаком щораз зростаючого хаосу. Причиною того хаосу на літургійно-обрядовому полі було рівночасне існування двох богослужебних уставів у візантійському обряді: Студійського і Єрусалимського. Обидва устави вика-

²⁶ Цей список віднайшов еп. Порфірій (Успенський) 1850 року в Синайському монастирі й опісля подарував його в Імпер. Публ. Бібл. у Петербурзі. Пор. опис цього списку в КРАСНОСЕЛЬЦЕВА, *Свѣдѣнія...*, 210-212, і сам текст на стр. 283-295. Красносельцев подає лиш текст Золотоустової літургії, а текст Василієвої літургії поданий в ОРЛОВА.

²⁶ Цей список знаходиться в Московськiм Румянцевськiм Музеї, у збірці рукописній Севастіанова, під ч. 15-374. Описує його КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Свѣдѣнія...*, стр. 209-210, а текст його подає на стр. 237-282. Крім тексту Золотоустової літургії поданий у паралельній колумні текст Василієвої літургії.

²⁷ Гл. ГОРСКИЙ-НЕВОСТРУЕВЪ, *Описание слав. рукописей Моск. Синодальной Вибл.*, III, ч. 1: «Книги богослужебныя», М. 1869.

²⁸ Пор. про це в ПЕТРОВСЬКОГО, *Ист. слав. редакци...*, 872-890 і його: *Іоаннъ Золотоустъ и его литурія*, «Прав. Богосл. Енц.» VI, 1905, стр. 947-959.

зували між собою досить поважні різниці. Студійський устав, який саме витворився в Константинополі і був у загальному вживанні «Великої Церкви» (це значить Константинопольської церкви) від 9-го сторіччя, з 12-го сторіччя почав уступати місце Єрусалимському Уставу. Єрусалимський Устав через Антіохію переходить у 12-ому сторіччі до деяких візантійських монастирів, головно ж до святої гори Атосу. Тут він зчасом зовсім випер Студійський Устав і поширив свій вплив на саму «Велику Церкву».²⁹

Причиною успіху Єрусалимського уставу було те, що він мав далеко більше рубрик, які подрібно визначували обрядові дії різних богослужень. Розуміється, що Єрусалимський устав не міг витиснути всюди практики Студійського уставу, який мав за собою довголітню традицію. Змагання між цими обидвома уставами відбулося яскраво в рукописних літургійних списках 12-13-го сторіччя. Вони між собою дуже різняться. Одні йдуть за єрусалимським, другі за студійським уставом, а ще інші являються синтезою обох уставів. Мабуть найбільше відбився брак одного уставу на служенні Служби Божої, зокрема ж на чині проскомидії.

Такому станові речей хотів зарадити патріярх Филотей. Щоб усунути різниці в служенні літургії, спричинені обидвома уставами, зредагував він свій славнозвісний «Устав».³⁰ Цей устав обіймає рубрикальні приписи, які повинні заховувати священик і диякон в служенні вечірні, утрени і Служби Божої.³¹ Крім цього Филотей зладив подрібний устав Служби Божої, в якому між текстом Золотоустової літургії подав різні рубрики для священика й диякона. Цей останній устав, який обіймає виключно чин Служби Божої, увійшов до історії візантійського богослуження під назвою «Устав константинопольського патріярха Филотея».³²

Своїм уставом Филотей увів остаточно Єрусалимський церковний устав, а виключив дотеперішній Студійський. Хоч Устав Филотея не

²⁹ МАНСВЕТОВЪ И., *Церк. Уставъ*, Москва 1885; СКАБАЛЛАНОВИЧЪ М., *Толковый Типиконъ*. Объяснительное изложение типикона съ ист. введениемъ, вип. II, Київ 1910.

³⁰ Текст цього уставу подає MIGNE, P. Gr., 154, pp. 745-766.

³¹ GOAR J., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Lutetiae Parisiorum 1647, p. 1-11: Ordo s. ministerii quomodo videlicet sacerdoti diaconus ministrat in celebribus Vesperis, Matutino, et Missa a sanctissimo et oecumenico Patriarcha Domino Philotheo compositus et ordinatus, p. 11-35: Notae in ordinem.

³² Старосл. текст цього «Уставу» подав КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, *Свѣдѣнія...*, стр. 171-194. Гр. текст із паралельним старослов. текстом подав він у: *Матеріяли...*, стр. 30-80; «Святѣйшаго и блаженнаго архієпископа Константія града Новаго Рима и вселенскаго патріярха Филофея Оустав божественния служби како достоитъ священику съ дьякономъ слоужити».

прийнявся відразу, але з бігом часу став він самото панівний не лише у візантійсько-грецькій Церкві, але також на слов'янських землях. Великою заслугою Филотеевого уставу було подрібне усталення чину проскомидії. На цьому полі перед Филотеем панулава не лише велика різнородність, але навіть деякий хаос. Другою заслугою Филотеевого уставу було устійнення тексту Золотоустової літургії. Його текст став у наступних сторіччях загально прийнятим («textus reserptus») і лише з малими й незначними змінами є тим самим текстом, якого до сьогодні вживає візантійський обряд у всіх своїх розгалуженнях. Та найбільшою мабуть заслугою Филотеевого уставу було усталення рубрик Служби Божої, які опісля дістали право громадянства в усіх печатаних служебниках 16-17-го сторіччя.

Устав патр. Филотея того самого сторіччя (14. ст.) переходить і частинно приймається на слов'янських землях. На терені Болгарії вводить його останній болгарський патріарх Тернова *Євтимій* (1360-1389), сучасник Филотея.³³ На землях України і Московії вводить «Устав» Филотея кийвський митрополит *Кипріян Цамвлак* (1381-1382; 1390-1406). Він сам був із Болгарії і стояв у добрих зв'язках із патр. Євтимієм, як також із патр. Филотеем. Однак уведений Кипріяном «Устав літургії» не прийнявся того самого сторіччя, але щойно в печатаних служебниках.³⁴ З «Уставом Филотея» завершився найважливіший період розвою візантійської літургії. «Устав» причинився до ступневого усталення тексту і рубрик Служби Божої та став зразком для печатаних служебників у наступних сторіччях.

³³ Важніша література (крім наведеної вже вище): ВАСИЛИК В., *Про літургію св. І. Золотоустого*, «Богословія» IV (1926), стр. 283-295, 357-367; ГУМИЛЕВ-СКІЙ Ф., *Богослуженіє Русской церкви до монгольскаго времени*, «Чт. Общ. ист. и др. росс.», II, 1847, стр. 42; КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ Н., *Патріархъ Фотій и Візантійское богослуженіє его времени*, «Зап. Имп. Новорос. Унив.», Одесса 1892, т. 57, стр. 23-40; —, *Памятникъ древне-русс. письменности, относящійся къ ист. нашего богослуженія в XVI. в.*, «Прав. Собесѣдникъ», 1884, I, стр. 93-108; —, *Къ ист. правосл. богослуженія*, Казань 1889; ОДИНЦОВЪ Н., *Порядокъ общественнаго и частнаго богослуженія въ древней Россіи до XVI. в.*, Спб. 1881; ПРИЛУЦКІЙ В., *Частное богослуженіє в русс. церкви в XVI и в первой пол. XVII в.*, Спб. 1912; СИРКУ П., *Къ ист. исправленія книгъ въ Болгаріи въ XIV в.*, т. I, вип. II, «Литург. труды патріарха Евфимія Терновскаго», Спб. 1890, т. II, вип. I, «Время и жизнь патр. Евфимія Терновскаго», Спб. 1898; JUGIE M., *La Messe dans l'église byz. après le IXe s.*, DTC, X, 1332-1346.

³⁴ МАНСВЕТОВЪ И., *Митр. Кипріянь в его литургической дѣятельности*, М. 1882. Служебник Кипріяна знаходиться в Моск. Син. Бібл. під ч. 344 (601).

в) Період печатаних служебників (16-18. сторіччя)

Останній період еволюції Золотоустової літургії починається з появою перших печатаних служебників на початку 16-го сторіччя. В цьому періоді текст Золотоустової літургії вже майже не еволюціонує. Розвій доторкує більш обрядово-рубрикальну сторінку літургії. Цей останній період можна схарактеризувати як остаточне усталення тексту й обрядів Золотоустової літургії в різних її редакціях: грецькій і двох слов'янських.

Перші печатані служебники походять із початку 16-го сторіччя. Перше старослов'янське видання служебника вийшло у Венеції 1519 року. Зредагував його еромонах Пахомій за старанням сербського воеводи Божидача Вуковича.³⁵ Перше видання грецького служебника вийшло 7 років пізніше в Римі 1526. Це видання зладив на приказ Папи Климента VII. Димитрій Дука. Услід за цими першими виданнями пішли другі, слов'янські³⁶ та грецькі³⁷ видання 16-го сторіччя. Видавничими осередками для слов'янських служебників є спочатку Венеція³⁸, а для грецьких Венеція³⁹ і Рим.⁴⁰ У 17-ому сторіччі слов'янські служебники виходять здебільша на українських і московських землях. Перше видання слов'янського служебника на українсько-білоруських землях появляється у Вильні 1583 і у Стрятині 1604, а на московських землях у Москві 1602 року. Ще більше змоглася видавнича діяльність у 17-ім і 18-ім сторіччях. Грецькі служебники виходять переважно в Римі і Венеції, а слов'янські у Вильні⁴¹, Києві⁴², Львові⁴³, Супраслі⁴⁴, Уневі⁴⁵, Почаєві⁴⁶, Чернігові⁴⁷, Москві⁴⁸ і в інших містах.⁴⁹

³⁵ КАРАТАЕВЪ И., *Описание слав.-русс. книгъ*, Спб. 1883, стр. 44-47.

³⁶ Венеція 1527, 1554, 1570, і Вильно 1583.

³⁷ Венеція 1528, 1558, 1562, 1571; Париж 1560; Антверпія 1562.

³⁸ Венеція 1519, 1527, 1554, 1570.

³⁹ Венеція 1624, 1626, 1644, 1650, 1663, 1687, 1714, 1737, 1740, 1764, 1765, 1775, 1781, 1785, 1795, 1798, 1803, 1805, 1814, 1817.

⁴⁰ Рим, *Лейтургікон* 1601, 1683, 1839, 1925; *Евхологіон* 1754, 1872, 1873. З інших видань слід відмітити: Константинопіль, *Евхологіон* 1803, *Лейтургікон* 1820, 1830, 1875; *Гієратікон* 1895. Атеми, *Гієродіяконікон* 1766, *Лейтургікон* 1912, *Евхологіон* 1927. Тріполіс, *Лейтургікон* 1892.

⁴¹ Вильно 1583, 1597, 1607, 1617 (Л. Мамонича), 1617 (м-ря св. Духа), 1624, 1634, 1638, 1640, 1641, 1692, 1773.

⁴² Київ 1620, 1629, 1638, 1639, 1653, 1692, 1708, 1735, 1736, 1737, 1740, 1746, 1762, 1785, 1803, 1805, 1806, 1822, 1838, 1840, 1846, 1876.

⁴³ Львів 1637, 1646, 1666, 1680, 1681, 1691, 1702, 1712, 1720, 1755, 1757, 1759, 1780, 1808, 1842, 1905, 1929, 1930.

⁴⁴ Супрасль 1695, 1727, 1733, 1758, 1763, 1793.

Печатані служебники не відразу заступили місце дотепер уживаних рукописних. Іще довгий час рукописні служебники були в загальному вживанні. Не лиш у 16-ому сторіччі, але навіть в 17-ому багато церков через недостачу печатаних служебників користувалися рукописними.⁴⁶ Причиною того було не лише те, що перші видання були дорогі, але також і те, що були видавані в малому накладі і тяжко доступних містах. Це треба головню сказати про венеціянські видання.

Щождо характеристики перших печатаних служебників, то треба підкреслити, що не було в них однообразности. Це відноситься як до грецьких, так головню до слов'янських видань. Причиною тієї нераз досить великої різnorodности в текстах і рубриках було те, що видавці перших печатаних служебників користувалися різними списками. Крім цього видавці печатали служебники без попередньої згоди чи апробати церковних чинників. Про якесь поправне і критичне видання служебника не може бути тоді навіть мови. Видавцям мало залежало на тому, щоб їхні видання були поправні, їм ішлося нераз про власний зиск і заробіток. На таких видавців гірко нарікав київський митрополит Могила, називаючи їх «недоуками» і «коррупторами».⁴⁷

⁴⁶ Унів 1733, 1740, 1743, 1747.

⁴⁶ Почаїв 1735, 1744, 1755, 1765, 1778, 1788, 1791, 1809.

⁴⁷ Чернігів 1697, 1733, 1747, 1754, 1763.

⁴⁸ Москва 1602, 1605, 1615, 1616, 1617, 1620, 1623, 1626, 1627, 1630, 1632, 1633, 1635, 1637, 1639, 1640, 1641, 1646, 1647, 1650, 1651, 1652, 1655, 1656, 1658, 1667, 1668, 1670, 1676, 1677, 1684, 1688, 1693, 1699, 1705, 1707, 1708, 1709, 1717, 1723, 1732, 1734, 1739, 1756, 1767, 1770, 1777, 1783, 1785, 1789, 1792, 1793, 1797, 1803, 1804, 1834, 1846, 1850, 1851, 1854, 1860, 1901.

⁴⁹ З інших типографій вийшли служебники у таких містах: Стратин 1604; Могилів 1616, 1617; Єве 1638; Дельський монастир 1646; Кишинев 1815; Петербург 1804, 1850; Перемишль 1840; Жовква 1917, 1927; Білгород 1928; Софія 1924; Варшава 1926.

⁵⁰ Так напр., на терені укр. з'єдиненої Митрополії через недостачу печатаних служебників уживалося ще в 18-му ст. рукописних. Деякі такі рукописні служебники описує Ф. ДОБРЯНСКИЙ у своїй книжці: *Описание рукописей виленской публичной библиотеки*, Вильна 1882, стр. 301-310. Описувані ним рукописні служебники були власністю василіянського монастиря в Супраслі.

⁵¹ «Знайшлися нинішних дней тіі люде ве Львові, которіі важуться с типографіі своїх ерорами наполнивши книги наши церковні без відомости, позволенія і благословенія нас пастиров овечком нашим духовним до уживанія подавати», вони то «зиску бігаючи а не Христоваго шукаючи» відважуються служебники «екзаменовати, поправовати і кориговати». Пор. передмову митр. П. Могилы до другого видання його служебника (Київ 1639). На іншому місці виступає Могила гостро проти «недоуков і ових теперішних Львовских корректоров албо рачей коррупторов» (там же).

Головною однак причиною, чому в перших печатаних службениках немає однообразности, був брак якогось осереднього церковного органу, який чував би над поправним виданням богослужбових книг. Не було такого верховного авторитету ні у грецькій Церкві ні у слов'янських. Щойно в 17-ому сторіччі починається змагання до контролю над печатними виданнями і до зладження поправного видання службеника.

Печатані видання службеників можна б поділити на три редакції: на одну грецьку і на дві слов'янські. Всі три редакції мають деякі питомі і характеристичні ціхи, над якими треба задержатися.

Першу редакцію творять грецькі службеники. Хоч і не всі вони однозгідні зі собою, проте виказують вони в загальному спільну лінію й напрям. Вони звичайно основуються на «Уставі» патріярха Филотея і його придержуються. Грецька редакція службеників назагал має малу кількість рубрик. Греки завжди були ворогами нововведень до тексту чи рубрик у службениках. Звідси грецьку редакцію вважали завжди зразковою. Вона служила основою для літургійних реформ П. Могили й патр. Никона.

Окреме місце займають у грецькій редакції службеників видання венеціанські. Вони тішилися великою повагою не лише у греків, але також на Русі. Однак і вони не були бездоганні. Зладжені не раз на основі малого числа рукописів, а навіть на основі якогось одного рукопису, який був у вживанні в одному монастирі чи острові⁵², відзеркалюють вони льокально-партикулярні звичаї й обрядові практики. Самі греки нарікають на багатство помилок у венеціанських виданнях. Однак із часом причинилися вони в великій мірі до усталення обрядово-літургійних практик, хоч і не були виданнями офіційними грецької Церкви. Перше офіційне видання грецького службеника датується щойно з 1895 року. В цьому році грецький священник Макарій Танталідес зладив на приказ константинопільського патріярха поправне видання «Гієратікону», в якому текст усіх трьох візантійських літургій справлено й перевірено на основі старих грецьких списків.⁵³

Що ж до слов'янських печатаних службеників, то вони були ще менше однообразні й поправні від грецьких. Видавцями їх були в 16-ому сторіччі приватні люди, які дуже мало дбали про поправ-

⁵² DE MEESTER, *Les Origines...*, 285. Опис гр. печатаних службеників подає: E. LEGRAND, *Bibliothèque hellénique des XVe et XVIIe siècles*, (3 v.), Paris 1895.

⁵³ Згадаємо, що греки були перші, які викинули з чину літургії тропарі до св. Духа на епikleзі, мотивуючи це тим, що це пізніша вставка, незнана старим грецьким рукописам. Ці тропарі пропустив також М. ТАНТАЛІДЕС у виданім ним «Гієратіконі» (Конст. 1895).

ність своїх видань. Так нпр. венеціянські видання (1519, 1527, 1554, 1570) видані були людьми приватними⁵⁴ на основі південно-слов'янських рукописів (зі Сербії), отже віддзеркалювали богослужбні практики сербської церкви. Виленські видання Л. Мамонича (Вильно 1583, 1597, 1607, 1617) назагал наслідують венеціянські видання, але не згоджуються вповні з останніми. Окреме місце займає стрятинське видання службника з 1604, видане еп. Гедеоном Балабаном, за яким іде виленське видання 1617 (Типогр. Братства св. Духа) і київське 1620, зладжене київо-печерським архимандритом Єлисеєм Плетенецьким. Усі ці видання досить помітно різняться між собою, бо були зладжені на основі різних рукописів, які видавці вибирали за своєю власною вподобою.

Це безперечно не причинялося до однообразности. Печатані видання щодо поправности мало чим різняться від рукописів 14-16-го сторіччя. Тут і там ці самі помилки, недостатки, перекручування слів і різні граматично-логічні похибки. Деякі видавці, (нпр. еп. Балабан) бралися на власну руку до поправки богослужбового тексту, але до такої праці вони не були доросли. Таку працю треба було робити на підставі великого числа літургійних рукописів і то не лише слов'янських, але також грецьких. Ясно, що літургійну реформу могла перевести лише єрархія, яка мала до того компетенцію і до якої належало вирішити провідні принципи й напрямні даної літургійно-обрядової реформи. Отже було це діло надто складне і ризиковне, бо йшлося тут про усунення й поправлення текстів, обрядів і практик, які вже були закорінені в поодиноких церковних осередках.

Такої літургійно-обрядової реформи підприналися в 17-ому сторіччі два визначні церковні мужі: київський митрополит П. Могила († 1647) і московський патріарх Никон (1652-1667). Обох цих єрархів можна вважати творцями й основоположниками двох слов'янських редакцій богослужбових книг, зокрема ж службника. Могила є творцем русько-української⁵⁵, а Никон московсько-російської редакції.⁵⁶

П. Могила був не лише визначним богословом і церковним діячем, але також добрим знавцем літургійних справ. Ще як архимандрит Києво-печерської Лаври взявся він до перевірки богослужбових книг. Ще в попередньому сторіччі, перед заключенням берестейської унії (1596), підносилися голоси за літургійною реформою. В 1536 році супрасльський архимандрит Сергій Кимбар у своєму письмі до київського митрополита Макарія II. (1534-1556) нарікає на те, що на Литві

⁵⁴ Напр. РУКОВИЧ (Венеція 1519, 1527, 1554) і Є. ЗАГУРОВИЧ (Венеція 1570).

⁵⁵ Називається вона звичайно: *recensio ruthena*.

⁵⁶ Звичайно називається її «синодальною».

й Русі богослуження по монастирських і парохіяльних церквах відправляється не «по писанію, не по правилам св. отець, а по своєму обичаю».⁵⁷ Цей архимандрит нарікає що до богослуження додається багато незаконних вставок і багато опускається без найменшої основи.

На літургійно-обрядовий хаос, який панував по білорусько-українських церквах звертали також увагу східні патріярхи, які часто приїздили на Русь збирати милостиню. Вони гостро осуджували те, що слов'янські Церкви в богослужбових практиках різняться від матірньої Церкви Константинополя, і робили всякі заходи, щоб усунути непорядок на літургійно-богослужбовому полі.

Не бракувало також закидів і замітів на адресу неладу в богослуженнях на тодішній Русі з боку латинсько-католицьких кругів. Усе те склонювало православну ієрархію до реакції й до заходів впорядкувати богослуження. Ще перед берестейською унією на різних соборах владики займаються «великим разногласієм церковних дійствій»; довкола цього ведуться дискусії («многое ізисканіє і смотрініє»), і западає рішення, що богослужбні книги перед їх виданням мають бути старанно перевірені за грецькими оригіналами і за давніми слов'янськими рукописами.⁵⁸

Помітним кроком до літургійної реформи були заходи еп. Балабана. Він, як уже було вище згадано, намагався справляти богослужбові книги. Так нпр. виданий ним Требник (Стрятин 1606) був уже до якогось ступня перевірений на основі старих слов'янських рукописів і грецького требника, який прислав еп. Балабанові олександрійський патріярх Мелетій Пігас. Однак щойно Петро Могила зробив рішальний крок і почав широко закроєну літургійно-обрядову реформу.

В 1629 році видав він у друкарні Києво-печерської Лаври свій славнозвісний «Літургіяріон сиєсть Служебник». Це перший поправний служебник, який стрічаємо на слов'янських землях. У його основу поклав Могила грецький оригінал і старі слов'янські списки. Свій служебник перед печатанням дав Могила до перевірки соборові української православної ієрархії, яка саме тоді була зібралася до Києва. Українські православні владики під проводом митрополита Йова Борецького переглянули Служебник П. Могили і знайшли його «чистим, без усякого порока» і його «соборно прийняли, цілували, похвалили й утвердили».⁵⁹

⁵⁷ ГОЛУБЕВЪ С., *Київській митр. П. Могила і его сподвижники*, I, Київ 1883, стр. 371.

⁵⁸ Передмова до требника Г. Балабана, виданого в Стрятині 1606 р. Також ГОЛУБЕВЪ, н. тв., стр. 372.

⁵⁹ Передмова П. Могили до служебника 1629.

Не входимо тут подрібно в розбірку служебника з 1629 р.⁶⁰, лише звернемо увагу на його характеристичні прикмети. Перш за все усунув П. Могила багато орфографічних помилок. Опісля, йдучи назустріч бажанням як ерархії так і нижчого клиру, помістив він у своєму служебнику багато рубрик, які точно визначають богослужбні дії. Крім рубрик (писаних червоним шрифтом) додав Могила короткі поучення для священника на різні випадки, які можуть зійти у відправі Служби Божої. Крім того попередив він Служебник знаменитою передмовою, або «предисловієм». Це «предисловіє» написав еромонах Києво-печерської Лаври, Тарас Земка. У ньому зібрані коротко, але по-майстерному, всі найважливіші догматично-історичні дані про Службу Богу.

Ще далі пішов Могила в другому виданні свого Служебника (Київ 1638). У цьому служебнику Могила ще збільшив рубрики, додав «Собраніє нуждних і благопотребних ектеній». На цих рубриках, особливо ж на «Собранію... ектеній» слідний великий вплив римського служебника. Деякі ектенії (або краще кажучи молитви) сильно інспіровані текстами т. зв. вотивних служб римського служебника. В рубриках П. Могила дав вислів своєму великому ознакомленню зі західньою богословією.

Могилянські служебники тішилися великою популярністю не лише між нез'єдиненими (православними), але також між з'єдиненими (католиками). Задля своєї технічної дбайливості, поправності тексту і прецизности рубрик могилянська редакція стала панівною через ціле 17-те, а навіть аж до половини 18-го сторіччя. Могилянські служебники були часто передруковувані, нераз без змін. Так нпр. продовж 17-18-го сторіччя передруковувано їх у Києві в 1646, 1653, 1692, 1702 рр. і у Львові: 1646, 1666, 1681, 1691, 1702, і 1712.

Творцем московської редакції служебника є московський патріарх Никон. Він і його літургійно-обрядова реформа більше znana як реформа могилянська, бо викликала внутрішній розлам у московській Церкві і дала почин до т. зв. «Розколу».

Стан літургійно-обрядових практик у московській патріархальній Церкві перед Никоном не був кращий від стану, який був на українських землях. Як на терені київської митрополії, так також на терені московського патріархату на літургійному полі панувала повна різновидність, а навіть деяке безладдя. Доки московська Церква була в тісних зв'язках із Константинополем, ішла вона назагал у богослужбовому житті за константинопільськими звичаями. Коли ж по заклю-

⁶⁰ Подрібно аналізу могилянського служебника з 1629 р. дає: RAES A., *Le Liturgicon Ruthéne depuis l'Union de Brest*, Roma 1942, pag. 96-98.

ченні фльорентійської унії, а ще більше по здобутті Константинополя турками (1453), московська митрополія стала щораз більше висвободжуватися від гегемонії Константинополя, стало в церковно-обрядові практики Московії вдиратися багато місцевих питоменностей. Причиною різновидности були різні рукописні списки, які особливо в 15. і 16-му сторіччі не взоруються на грецьких зразках. До московських рукописних служебників вдерлося з часом багато помилок, перекручень, недоглядів і додатків.

Ще сто років перед Никоном т. зв. Стоглавий Собор (Москва 1551) думав перевести літургійно-обрядову реформу проти «многоразличних церковних чинів»⁶¹, але це не вдалося. Собор загрозив клятвою всім тим, що відважилися б у майбутньому в чомунебудь змінити обряди московської Церкви. Однак Стоглавий Собор заступав надто вузький погляд на обрядові справи. Він ігнорував зовсім обрядові практики грецької церкви і признавав законне існування виключно місцевим практикам.

Перші спроби поправити богослужбові книги датуються щойно за місто-патріярха Йони (1618), патріярха Филарета (1619-1633), і патріярха Йосифа (1642-1652), однак також без великих успіхів. Змінилося однак основне відношення до грецького обряду. Патріярх Йосиф, а ще більш опісля його наслідник Никон, прийшли до переконання, що вихідною точкою для поправи богослужбових книжок мусять бути грецькі зразки, а не виключно московські рукописи.

Сторонником обрядово-літургійної реформи був сам цар Алексій (1645-1676). Він був «грекофільських» переконань.⁶² 1651 року висилає він на Схід Арсенія Суханова, щоб цей роздобув якнайбільше число грецьких рукописів і на місці приглянувся практикам візантійсько-грацької церкви.⁶³ Коли ж по смерті патріярха Йосифа керму московської Церкви переймив Никон, справа літургійної реформи стала реалізуватися скорим темпом. Синод у Москві 1654 уповажнив Никона до обрядової реформи і Никон забрався до тієї справи дуже енергійно. Не наша річ оповідати тут перипетії Никонової реформи. Хоч сам Никон мусів уступити, то однак його реформа мимо всіх початкових труднощів перейшла в життя. Никонова реформа осягнула вповні пляновану ціль: вона ввела обрядову одновидність, зблизила літургійно-обрядові практики московської Церкви до грецьких зраз-

⁶¹ ДМИТРИЕВСКИЙ А., Богослужение в русс. Церкви за первые пять вѣковъ, «Прав. Собесѣд.», 1882, I, стр. 157.

⁶² КАПТЕРЕВЪ П., Патріархъ Никонъ и царь Алексій Михайловичъ, I, Серг. Посадъ 1909.

⁶³ БЪЛОКУРОВЪ С., Собрание патр. Никономъ книгъ съ востока, «Хр. Чт.», 1882, 2, стр. 444-494.

ків, і в цей спосіб створила типове видання богослужбових книг. Собор 1666-1667, який затвердив Никонову літургійну реформу, став історичною датою московської Церкви, бо від тоді започаткувалася обрядова однообразність, до якої змагав уже митрополит Кипріян у 14. сторіччі. Всі служебники по 1666 році вірно держаться Никонівської редакції.

Никонівська реформа стала не лише панівною на терені московського патріархату, але також була накинута українській православній Церкві. 1686 року київська митрополія була підчинена московському патріархатові. Стративши свою церковну незалежність, українська православна Церква була змушена прийняти також і московсько-російську редакцію богослужбових книг, або, іншими словами, мусіла замінити свій український обряд обрядом московським. Московські церковні чинники зразу виступили проти свободи друку в Україні, особливо ж проти київських видань. Московські патріархи, а по них московський Синод, почали формальне переслідування всіх богослужбових практик і звичаїв української Церкви, які не згоджувалися з московськими практиками. Києво-печерській друкарні заборонили видавати якінебудь богослужбові книжки без попередньої згоди Синоду в Москві. Московський заказ торкався головню могилянських видань, які просто проскрибовано. Першу заборону видав Петро Великий 1720 р. В половині 18-го сторіччя Київ і Чернігів починають передруковувати московські синодальні видання. Гострі заборони видавати щонебудь без апробати Синоду були ще повторювані в роках 1766, 1775 і 1786.⁶⁴

Таким способом московська (синодальна) редакція богослужбових книг і синодальний московський обряд стали панівними в Україні під московською окупацією. У 18-му сторіччі українська православна Церква тратить свої обрядові питоменності і вповні обмосковлюється.⁶⁵ Могилянська редакція осталася лише в православних єпархіях, які опинилися під пануванням Польщі, себто в Галичині, на Волині і правобережній Україні. Тут могилянська редакція мала свій великий вплив на обрядовий розвій в українській з'єдиненій Церкві, про що буде мова в черговому уступі.

Не від речі буде тут згадати, що Никонівська редакція прийнялася також у полуднево-слов'янських православних Церквах. Висвободив-

⁶⁴ ОГІЄНКО І., *Як Москва знищила волю друку Київ-Печерської Лаври*, 1921, стр. 10-15; —, *Укр. Церква*, II, Прага 1942, стр. 127-141, як також *Іст. укр. друкарства*, Львів 1925.

⁶⁵ ОГІЄНКО І., *Приєднання Укр. Церкви до Московської в 1686 р.*, 1922; —, *Як цариця Катерина обмосковлювала Церкву Укр.*, 1921.

шись від гегемонії константинопольського патріархату, сербська і болгарська Церкви приймають з Москви богослужбові книжки, а з ними також московсько-російський обряд. Це сталося ще в 17-му сторіччі, а остаточно закріпилося в 19-му сторіччі.⁶⁶

⁶⁶ ROGOSIC R., *Vicissitudines liturgiae slavicae in Jugoslavia et Bulgaria*, „Acta VII Conventus Velehradensis“, Olomouc 1937, p. 114-136.

Важніша література: Б'ЄЛОКУРОВЪ С., *Собрание патріархомъ Никономъ книгъ съ востока*, «Христ. Чтеніе», 1882, 2, стр. 444-494; —, *Арсеній Сухановъ*, Москва 1891; ВАРЛААМЪ игум., *Объ измѣненіяхъ въ чинѣ литургіи Іоанна Златоустаго, Василія Великаго и Григорія Двоеслова, указанныя въ Поморскихъ отвѣтахъ и Мечѣ духовномъ*, Кишиневъ 1860; ГОРСКИЙ А., *Петръ Могила митрополитъ Кіевскій: Прибавл. къ твор. св. Отцовъ*, IV (1846), стр. 40; ГОЛУБЕВЪ С., *Кіевскій митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники. Опытъ историческаго изслѣдованія*, I, Кіевъ 1883; II, Кіевъ 1898; ДМИТРИЕВСКИЙ А., *Богослуженіе въ русской церкви за первые пять вѣковъ*, «Правосл. Собѣс.», 1882, I, стр. 138-166, 252-296; II, стр. 346-373; III, стр. 149-167, 372-394; 1883, II, стр. 345-374; III, стр. 198-229, 470-485; —, *Богослуженіе въ русской церкви в XVI в.*, Казань 1884; КАПТЕРЕВЪ Н., *Патріархъ Никонъ и царь Алексѣй Михайловичъ*, I, Сергіевъ Посадъ 1909; II, Сергіевъ Посадъ 1912; —, *Патріархъ Никонъ и его противники въ дѣлѣ исправленія церковныхъ обрядовъ*, Сергіевъ Посадъ 1913 (2. изд.); КАРАТЫГИНЪ Н., *Обзоръ нѣкоторыхъ особенностей въ чинослѣдованіяхъ рукописныхъ требниковъ, принадлежащихъ рукоп. библиотекъ Спетербургской Духовной Академіи*, «Христ. Чтеніе», 1877, I; КАРАТАЕВЪ И., *Описание славяно русскихъ книгъ*, Спб., 1883; КАТАНСКИЙ А., *Очеркъ истории литургіи нашей православной церкви*, «Христ. Чтеніе», 1868, II, стр. 345..., 525...; КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ Н., *Къ истории православнаго богослуженія. По поводу нѣкоторыхъ церковныхъ службъ и обрядовъ нинѣ не употребляющихся*, Казань 1889; КРИЖАНОВСКИЙ Е., *Поврежденіе церковной обрядности и религіозныхъ обичаевъ въ южнорусской митрополіи: «Руководство для сельскихъ пастырей»*, Кіевъ 1860, 12; ЛИСИЦИНЪ М., *Первоначальный славяно-русскій типиконъ*, Спб. 1911; МАНСВЕТОВЪ Н., *Какъ у насъ правились церковныя книги: Прибавл. къ твор. св. Отцовъ* 1883, стр. 536-542 (Приложенія); 1884, стр. 273-320; МИЛОВИДОВЪ А., *Старопечатныя славяно-русскія изданія, вышедшія изъ западно-русскихъ типографій XVI-XVIII вв.*, «Чтенія Истор. и Древн. Моск.», 1908, I, стр. 27; НИКОЛЬСКИЙ К., *О службахъ русской церкви, бывшихъ въ первыхъ печатныхъ богослужебныхъ книгахъ*, Спб. 1885; ОГІЕНКО І., *Исторія українського друкарства*, Львів 1925; МАКАРІЙ, митр., *Патріархъ Никонъ въ дѣлѣ исправленія церковныхъ книгъ и обрядовъ: Прибавл. къ твор. св. Отцовъ*, 1882, стр. 1-116; САХАРОВЪ И., *Обозрѣніе славяно-русской библиографіи*, Спб. 1849; СВѢНЦИЦКІЙ И., *Каталогъ книгъ церковно-славянскої печати*, Жовква 1908; ТИТОВЪ Т., *Типографія Кієво-Печерской Лаври*, Кіевъ 1918; ПРИЛУЦКІЙ В., *Частное богослуженіе въ русской церкви в XVI. в. и въ первой половинѣ XVII. в.*, Кіевъ 1912; УНДОЛЬСКИЙ, *Очеркъ славяно-русской библиографіи*, Москва 1871; ФИЛАРЕТЪ, игум., *Опытъ сличенія чинослѣдованій по изложенію церковно-богослужебныхъ книгъ московской печати, изданныхъ первыми пятию русскими патріархами*, Братское Слово 1875, 1-3); —, *Чинъ литургіи Златоуста по древнымъ старопечатнымъ, новоисправленному и древнеписьменнымъ служебникамъ*, (Братское Слово, 1876, 2-3).

РОЗДІЛ IV.

ОБРЯДОВИЙ РОЗВИТОК СЛУЖБИ БОЖОЇ В УКРАЇНСЬКІЙ ЦЕРКВІ

У попередньому розділі розглянули ми історію розвитку Служби Божої у візантійсько-слов'янському обряді від кінця 4-го сторіччя аж до устійнення її обрядовости і текстів продовж 14-17-го сторіч. Окрему увагу присвятили ми історичним заслугам визначних церковних ерархів, які намагалися через літургійні реформи довести до обрядової однообразности у відправі Служби Божої.

Обрядова реформа Петра Могили, що мала стати міродатною для Української Церкви, після свого великого успіху в другій половині 17-го сторіччя, уступає місце обрядності московської Церкви на переломі 17-го і 18-го сторіч. Українська Православна Церква, ставши при кінці 17-го сторіччя церковною провінцією московського патріархату, почала скоро затрачувати свою питому обрядність і була змушена прийняти літургійні книги московської редакції. Київській митрополії накинено літургійну реформу патріярха Никона.

У тому самому часі, коли Українська Православна Церква мусіла достосувати свій обряд до обряду московського, Українська Католицька Церква частинно зберігає обрядність київської митрополії, а частинно підпадає під впливи латинського обряду. Почавши від другої половини 17-го сторіччя обрядовий розвиток в Українській Католицькій Церкві йде своїми питомими шляхами. Про цей обрядовий розвиток уже багато написано і дискутовано різними авторами і з різного становища. У нашому поясненні Служби Божої нас найбільше цікавить обрядовий розвиток Служби Божої в Українській Католицькій Церкві від церковної одности в Україні аж до наших часів.

Якраз у цьому розділі приглянемося, бодай коротко, як розвивалася Служба Божа під обрядовим оглядом в Українській Католицькій Церкві після Берестейської Унії в 1596 р. Подаючи коротку історію обрядового розвитку Служби Божої в Українській Католицькій Церкві, постараємося з'ясувати причини і мотиви цього розвитку, як також розглянемо деякі спроби літургійно-обрядової реформи, що мали на меті устійнити літургійно-обрядові практики Української Католицької Церкви та довести до обрядової однообразности.

1. Церковна унія й обрядові питання

Вороги Української Католицької Церкви і церковної унії залюбки повторюють, що вже сама ідея церковного з'єднання Української Церкви з Апостольською Столицею в Римі являється «латинізацією» Східньої Церкви і східнього обряду. Такий погляд на істоту і завдання церковного з'єднання став панівним між московськими істориками і церковними письменниками, які в своїх творах займалися питанням унії та т. зв. «латинізації» східнього обряду в Українській Католицькій Церкві. Взагалі московські православні автори, що писали про церковне з'єднання, про Українську Католицьку Церкву та про її обрядовий розвиток, не знаходять слів осудження на «зрадників-уніятів», які через унію з Римом не тільки «зрадили» православ'я і свою «рідну Церкву», але також «зрадили» свій східній обряд і стали «латинниками». У такому самому дусі писали про церковну унію й Українську Католицьку Церкву також українські православні автори, головно за часів царської Росії, коли українцям треба було по волі чи по неволі заступати й боронити офіційне московське наставлення до питання церковної унії та до історії Української Католицької Церкви.

Не наша ціль з'ясувати, як таке поняття церковної унії стало вже давно історичним анахронізмом. Погляд на церковну унію, як на пляновану згори і систематично продуману латинізацію східнього обряду, пропагують і будуть пропагувати хіба ті, що бажають виправдати своє вороже наставлення до ідеї церковного з'єднання та до Апостольської Столиці в Римі. Для таких людей «латинізація східнього обряду» буде завжди улюбленим предметом нападів на Рим, на Папів, на католиків східнього обряду та взагалі на саму ідею церковного з'єднання православного Сходу із Вселенською Церквою.

У нашій праці над поясненням Служби Божої ми хочемо приглянутися, оскільки закиди ворогів Української Католицької Церкви та її обряду відповідають історичним фактам. Насамперед мусимо звернути увагу, що зовсім не відповідає правді, що нібито сама унія Української Церкви на Берестейському Соборі (1596 р.) була в своїй істоті і в своєму призначенні плявованою латинізацією дотеперішнього українського східнього обряду. А. Хойнацький, що написав окрему книжку про латинізацію обряду в Українській Католицькій Церкві¹, добачує початок і зародок тієї латинізації в підчиненні українських єпископів Апостольській Столиці. Для цього автора першими «лати-

¹ ХОЙНАЦКІЙ А., *Западно-русская Церковная Унія въ ея богослуженіи и обрядахъ*, Київъ 1871.

нізаторами» східнього обряду між українцями були єпископи Кирило Терлецький та Іпатій Потій, що в імені українського єпископату прибули до Риму і тут признали верховну власть Римського Папи над Українською Церквою. Своім кроком згадані українські єпископи, «ренегати православія», положили «начало» латинізації українського («руського») обряду.² Подібну думку за А. Хойнацьким висловлює також інший критик обрядовости в Українській Католицькій Церкві, Н. Одинцов.³

Історичні факти зовсім не потверджують, а навпаки цілком заперечують погляд, що творці Берестейської Унії змагали до плянованої латинізації українського східнього обряду і самі покладали початок цій латинізації. В основі ж церковного з'єдинення зовсім не лежала яка-небудь латинізація обряду, але тільки признання з боку української церковної єрархії судовластя Римського Архієрея над Українською Церквою. Признаючи примат Римського Папи над Українською Церквою, українські єпископи вийшли з дотеперішньої юрисдикції нез'єдинених царгородських патріархів і прийняли католицтво в догматичному, а не обрядовому значенню. Вони стали членами Католицької Церкви, а не прийняли жодного латинського обряду.

Між головними точками церковного з'єдинення українців з Апостольською Столицею в Римі українські єпископи виразно поставили вимогу, щоб обряд Української Церкви був збережений і признаний у своїй повноті. Творці Берестейської Церковної Унії застерегли собі повне і цілковите збереження свого дотеперішнього східнього обряду. Вони вимагали від Римського Престола, щоб він, приймаючи Українську Церкву та її єрархію до церковної одности, погодився «зберегти і потвердити» і в своїм імені і в імені своїх майбутніх наслідників «уділювання св. Тайн, обряди і церемонії східньої Церкви в цілості, ненарушно і в такому виді, в якому вони у нас практикувалися в часі одности».⁴

На таку вимогу тодішній Папа Климент VIII погодився без найменших труднощів і це врочисто потвердив у своїй буллі з 23 грудня 1595 р., в якій проголосив з'єдинення Української Церкви з Апостольською Столицею.⁵ Це врочисте потвердження обрядів Української

² Там же, стр. 7.

³ ОДИНЦОВЪ Н., *Уніатское богослужение въ 17 і 18 вв. по рукописямъ Виленской публичной библиотеки*, «Литов. Еп. Вѣдомости», Вильно 1886, стр. 186, 350.

⁴ ЛІКОВСЬКИЙ Е., *Берестейська Унія*, Жовква 1916, стр. 124. Також: БАНТИШ-КАМЕНСЬКІЙ, *Ист. извѣстіе о возникшей въ Польшѣ Унії*, Вильно 1864, стр. 41.

⁵ ЛІКОВСЬКИЙ Е., *Берестейська Унія*, стр. 126 і 332. Ось слова Папи Климента VIII з його буллі, що зачинається словами: „*Magnus Dominus et laudabilis*“:

Церкви та приречення, що вони мають бути ненарушно заховані, після Климента VIII заявляло багато Римських Папів, почавши від 17-го сторіччя аж до наших часів. Зокрема треба тут згадати Папу Бенедикта XIV, що гостро заборонив навіть найвищим церковним ерархам Східньої Католицької Церкви вводити якнебудь обрядові зміни без відома Апостольської Столиці.⁶

Із цього бачимо, що ні творці Берестейської унії, ні Римські Папи, які висловлювалися в своїх урядових письмах про церковне з'єднання, ніколи не вважали церковної унії «латинізацією» східнього обряду ні до такої латинізації не зміряли. Отже винувати творців Берестейської Унії у свідомій і пляновій латинізації обряду Української Церкви — це ніщо інше, тільки злобна видумка ненависників церковного з'єднання з московського чи москвофільського табору.

2. Обрядовий розвиток після Берестейської Унії

Заключення церковної унії українців із Римом, проголошене vro-чисто на Берестейському Соборі 1596 р., у нічому не заторкнуло дотеперішнього обряду Української Церкви. Українці католики придержувалися такого самого обряду, що його вживали також православні українці, які не прийняли Берестейської Унії. У перших полемічних творах після Берестейської Унії ні католики ні нез'єднені не заторкують обрядового питання. У полемічному письменстві з того часу порушується справи догматичні, а обидві воюючі сторони закидували собі різні надужиття, але не виводили на поле бою питання латинізації обряду.

У перших десятиріччях після Берестейської Унії українські католицькі священики послуговувалися літургійними книгами, що їх мали з часів перед заключенням унії. У більшості послуговувалися рукописними служебниками, бо друківаних ще небагато було та й не кожна церква могла здобутися на закуп друківаних служебників чи інших церковних книг. Треба згадати, що українці католики мали ду-

„Ad maiorem charitatis Nostrae erga ipsos significationem omnes sacros ritus, et caeremonias, quibus Rutheni Episcopi et Clerus Sanctorum Patrum Graecorum instituta in Divinis Officiis, et Sacrosanctae Missae sacrificio, caeterorumque Sacramentorum administratione, allisve sacris functionibus utuntur, dummodo veritati, et doctrinae Fidei catholicae non adversentur, et communionem cum Romana Ecclesia non excludant, eisdem Ruthenis Episcopis, et Clero ex Apostolica benignitate permittimus, concedimus, et indulgemus“.

⁶ BENEDICTUS XIV, „Demandatam coelitus...“ (24. XII. 1743), „Allatae sunt...“ (26. VII. 1755).

же мало своїх друкарень, де могли б друкувати свої богослужбові книги. Більше таких друкарень мали українці нез'єдинені, які також виявили жвавішу видавничу діяльність. Це зокрема відноситься до друкарень нез'єдинених українців у Стрятині, Вильні й Києві. Служебники, що їх видали в перших десятиліттях 17-го ст. друкарні у Стрятині (1604), у Вильні (1617) та Києві (1620), були поширені також і між українцями католиками.

Перше католицько-уніятське видання Служебника вийшло з виленської друкарні Льва Мамонича 1617 р. Крім Служебника вийшло з тієї самої друкарні також перше уніятське видання Требника.⁷ Ці перші видання мало чим відрізняються від видань нез'єдинених з того самого часу. Взагалі всі тодішні видання літургійних книжок були зроблені без більшої критики й були зладжені на основі тих рукописних книг, що були під рукою даного видавця. Видавці літургійних книжок не мали змоги, часу і більшого зацікавлення переводити глибшу науково-обрядову перевірку чи аналізу тих книг, що їх видавали. Не дивниця, що в тих виданнях стрічається різноманітність і в текстах і в обрядах Служби Божої та інших богослужб.

Ми вже згадали в попередньому розділі, що першим видавцем літургійних справлених книг на українському ґрунті був київський нез'єдинений митрополит Петро Могила. Його видання Служебника з 1629 р. було першою спробою поправного видання Служебника, зладженого після перевірки різних рукописних слов'янських Служебників із рукописними і друкowanними виданнями Служебника в грецькій мові.

І Служебник Петра Могили і інші літургійні книги його видання мали велику популярність не тільки між нез'єдиненими православними, але також і між українцями католиками-уніятами. Уніятське видання Льва Мамонича (1617 р.) певно не заспокоїло потреб уніятських парохій, то ж були в них в уживанні літургійні книги могилянської редакції. Про взаємний вплив і користування книгами нез'єдиненого православного і з'єдиненого католицького видання може служити доказом те, що у Требнику Петра Могили з 1646 р. стрічаємо «Науку іереом», надруковану вперше в уніятському Служебнику Льва Мамонича з 1617 р.

Ця «Наука іереом» є цікавим додатком чи нововведенням до літургійних книг на українському ґрунті в першій половині 17-го сторіччя. Сам факт, що її подало вперше уніятське видання Служебника, а опісля православне, свідчить, що ця «Наука іереом» відбивала спільні

⁷ КАРАТАЕВЪ И., *Описание славяно-русскихъ книгъ*, СПбетербургъ 1883, стр. 342-343.

літургійні практики в служенні Служби Божої і між католиками і між нез'єдиненими.

У виданні Службника Льва Мамонича «Наука ереом» має такий повний заголовок: «Наука іереомъ до порядного отправовання служби Божої велце потребная». У цій «Науці» немає, вправді, жодних нововведень чи обрядів, чужих для візантійсько-слов'янської Служби Божої, однак сама «Наука» виказує деякий вплив католицьких підручників морального богослов'я і рубрик латинського Службника. «Наука ереом» подає різні вказівки і поучення догматично-морального характеру для священиків перед, підчас і після служення св. Літургії. Ті вказівки зібрав якийсь невідомий автор із підручників догматики й морального богослов'я і примінив їх до нашої Служби Божої. «Наука ереом» була на тодішні часи для священиків, які не мали змоги мати свої богословські книжки, або взагалі не мали більшого богословського формування, великою поміччю в служенні св. Літургії. Це мабуть було причиною, що «Наука ереом» увійшла до Службника Льва Мамонича і до інших видань Службника.

Петро Могила прийняв «Науку ереом» до свого Требника (1646 р.) у дещо зміненому й поширеному виді. З могилянських видань «Наука ереом» переходить навіть до різних московських видань Службника, нпр. до видань з 1699, 1705, 1717, 1734, 1739 і 1747 років. У московських виданнях «Наука ереом» має наголовок: «Учительное извѣстіе».⁸ Навіть деякі найновіші видання православних Службників, нпр. сербське видання з 1928 р. задержали «Учительное извѣстіе», яке є переріркою «Науки ереом» виленського уніятського видання Службника з 1617р.⁹

У першій половині 17-го сторіччя на основі різних документів, головню ж рукописних Службників із того часу, годі знайти сліди якоїсь латинізації нашої Служби Божої. Навпаки, були це часи первісної унії, себто доба Потія, св. Йосафата, митроп. Йосифа В. Рутського, які були консервативні в обрядовій ділянці.

Митрополит Йосиф Рутський був великим оборонцем українського обряду перед наступом латинського польського духовенства на Українську Католицьку Церкву. Свідком цього його численні листи, прохання і меморіяли до Апостольської Столиці, в яких він мужньо боронить обрядів Української Католицької Церкви перед латиніза-

⁸ ПЕТРОВСКИЙ А., «Учительное извѣстіе» при славянскомъ Службникѣ; «Христ. Чтеніе», 1911, I, стр. 552-572.

⁹ СЛУЖЕВНИКЪ, Белградъ 1928: «Известіе Учительное, како долженствуетъ іерею и діакону служеніе въ церкви святѣй совершати и приуготовлятися къ священнодѣйству, найпаче же къ божественнѣй литургіи» (стр. 473-536).

торськими зазіханнями польського клиру. Дбав також митр. Й. Рутський про обрядову чистоту й однообразність у відправі церковних богослужб між духовенством своєї митрополії. Між іншими справу обрядової однообразности порушено на другій василіянській капітулі («конгрегації») в Лавришеві 1621 року. На цій капітулі председником був самий митроп. Й. Рутський. На капітулі покликано до життя окрему комісію духовних осіб, яка мала приготувати точний опис обрядів і практик у відправі церковних богослужб із метою, щоб цього уставу придержувалися всі монастирі.¹⁰ У тій цілі капітула поручила протоігуменові Іванові Дубовичеві, щоб він, візитуючи щорічно монастирі, вважав пильно на однообразність в обрядах, а монахам монастиря в Супраслі виразно заборонено пропускати деякі рубрики.¹¹ Шкода, що не маємо точніших даних, які саме рубрики опускали монахи монастиря в Супраслі, бо тоді могли б ми сказати, чи й оскільки в опущенні цих рубрик проявлявся вплив латинської обрядовости.

З того часу збереглося одне свідоцтво, що потверджує перший додаток до Служби Божої тодішнього українського обряду. Зі звіту василіянина о. Николая до римської Конгрегації де Пропаганда Фіде, написаного в 1626 році, довідуємося, що митрополит Української Католицької Церкви в тому часі поминав на св. Літургії ім'я Папи Римського в тих місцях, де перед заключенням церковної унії київський митрополит поминав ім'я царгородського патріярха й інших східніх патріярхів.¹² Це поминання Римського Папи головою Української Католицької Церкви вважалось природнім виявом догматично-правного підчинення Української Церкви під верховну власть Римських Архиереїв.

3. Практика т. зв. тихої Служби Божої

Щойно 50 років після Берестейської Унії починає помалу входити в практику т. зв. тиха або читана Служба Божа, себто Служба Божа без співучасти диякона, без співу хору чи співця, без обрядів кадення і деяких інших обрядів, питомих торжественній («співаній») Службі Божій. Про звичай «тихої» Служби Божої в Українській Ка-

¹⁰ АРХЕОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИКЪ документовъ относящихся къ исторіи сѣверо-западной Руси, Томъ XII., Вильна 1900, стр. 83.

¹¹ Там же, стр. 25.

¹² PRASZKO J., *De Ecclesia Ruthena Catholica sede metropolitana vacante*, 1655-1665, Appendix: Vicissitudines ritus byzantino-slavici saec. XVII in Ecclesia Ruthena catholica, pag. 248.

толицькій Церкві маємо перше свідоцтво в полемічному творі Касіяна Саковича, що називається «Епанортозіс або Перспектива».¹³

У цьому творі Касіян Сакович розповідає, що він перший почав служити «тиху» Службу Божу, коли був уніятським архимандритом у Дубні. Однак за цей його крок почали на нього негодувати не тільки православні нез'єдинені, але також і самі з'єдинені. К. Сакович каже, що він мусів за це терпіти навіть переслідування.¹⁴ Це знеохотило Касіяна Саковича до українського уніятського духовенства і він 1641 р. покинув Українську Католицьку Церкву і перейшов на латинський обряд. Це була вже друга з черги зміна в його наставленні до обрядових справ, бо заки він став уніятським архимандритом, був він визначним церковним діячем і письменником нез'єдиненої Печерської Лаври в Києві.

Зі свідоцтва К. Саковича можемо певно заключати, що «тихої» Служби Божої не ввела церковна ерархія, але ця практика розвинулася в монастирях і то не без початкових спротивів з боку обрядових консерватистів. Що практика «тихої» Служби Божої могла постати й опісля легко прийнятися по монастирях, пояснюється тим, що в монастирях була більша кількість священників, які по можності бажали служити св. Літургію не тільки соборово, але також приватно, себто кожний зокрема. Такий спосіб служення Служби Божої був наслідуванням читаної (приватної) Служби Божої латинського обряду і на візантійсько-слов'янському Сході був дотепер непрактикований. Не дивно, що «тихі» Служби Божі Касіяна Саковича викликали негодування між уніятсько-католицьким духовенством.

Однак, раз започаткований звичай приватної Служби Божої з часом почав ширитися і входити у практику, головню ж по монастирях. Проти надужить та наслідування латинської приватної Служби Божої стали виступати вищі законодавні чинники монастирів. Так нпр. на сьомій василіянській капітулі, зібраній 17 червня 1650 р. у Вильні, Отці гостро виступили проти «надужить у відправі читаних Служб Божих» та проти тих монахів, що в читаних Службах Божих «уживають непотрібних церемоній, достосовуючися до церемоній римського служебника». Отці наказали настоятелям і візитаторам монастирів, щоб вони викорінювали впроваджені надужиття, щоб богослужби

¹³ EPANORTHOSIS, albo PERSPEKTYWA i objaśnienie błędów, herezjej i zabobonów w greko-ruskiej cerkwi disunickiej tak w artykułach wiary, jako w administrowaniu sakramentów i w inszych obrządkach i ceremoniach znajdujących się, Kraków 1642.

¹⁴ EPANORTHOSIS, pag. 28-30.

«конформували» із стародавніми обрядами «грецької релігії», а хто б не хотів слухати, такого мали суворо карати.¹⁵

Практика приватної відправи Служби Божої зачинає входити в загальну практику щотільки в другій половині 17-го сторіччя. У рукописних Служебниках із того часу ще нема поданого способу, як священник повинен служити св. Літургію в приватний спосіб. Тільки в одному з рукописних Служебників 17-го сторіччя є «Устав обрядів, яже должни суть хранитися от іерея в литургисанії, ізрядно же, егда совершается литургия без пїнія, но точію чтенная, яже латинським язиком нарицається лекта».¹⁶ Однак, жодне видання уніятського Служебника продовж 17-го сторіччя не подає уставу приватної Служби Божої. Той звичай не мав за собою потвердження вищої єрархії Української Католицької Церкви. На Замойському Соборі (1720 р.) є вправді згадка про «тихі» Служби Божі, але Собор не зайняв до тієї практики офіційного становища ані не узаконив існуючого в тому часі способу відправи приватної Служби Божої.

Щойно в Служебнику, виданому в Уневі 1733 р. і в почаївському Служебникові з 1755 р. знаходимо «Чин чтемия литургіи», де немало рубрик взято просто з латинського міссалу. Однак, обидва ці Служебники, як взагалі інші видання Служебників перед і після Замойського Собору, не мали офіційного потвердження і були радше приватними виданнями.

4. Обрядові змагання в другій половині 17-го сторіччя

У другій половині 17-го сторіччя обрядова справа в Українській Католицькій Церкві стає вже справжньою життєвою проблемою. Українська Католицька Церква в половині 17-го сторіччя зазнала тяжких ударів під час польсько-козацьких та польсько-московських війн. Деколи здавалося, що саме існування церковного з'єдинення було смертельно загрожене. Невідрадні зовнішні, політично-державні обставини, в яких довелося жити Українській Католицькій Церкві в половині 17-го сторіччя, мусіли відбитися також і на її внутрішніх, у тому числі і на обрядових справах.

Українська Католицька Церква, її обряд та єрархія опинилася в половині 17-го сторіччя в затяжній боротьбі на два фронти. З одного боку вона була предметом нападів зі сторони нез'єдинених православних, які вважали уніятів-католиків за зрадників православ'я, а з другого боку на Українську Католицьку Церкву неприхильно дивилися

¹⁵ АРХЕОГРАФИЧЕСКІЙ СБОРНИКЪ, т. XII, стр. 48.

¹⁶ ОДИНЦОВЪ Н., Уніятское богослуженіе, стр. 233.

польсько-католицькі кола, і то не тільки світські й державні, але також духовні. На уніятів-католиків польська римо-католицька єрархія і духовенство гляділи дуже часто з презирством і погордою. Тому, що уніяти-католики відрізнялися своїм східнім обрядом від католиків латинського обряду, часто стягали на себе підозріння і закиди, що вони є тільки напів-католики, бо придержуються «грецького, схизматичького» обряду. Обряд уніятів-католиків став предметом нападів з боку польсько-латинського духовенства, яке в цьому обряді бачило велику перешкоду до перетягнення українців на латинський обряд, а вслід за тим і на польщину.

Згаданий уже вище Касіян Сакович, що з православ'я спершу перейшов до уніятів-католиків, а згодом від них перейшов на латинський обряд, є одним із прикладів ворожого наставлення і поборювання обряду Української Католицької Церкви. Щоб оправдати свій крок, Касіян Сакович написав 1642 р. свій полемічний твір: «Епанортосіс або Перспектива», і в цьому творі він їдким способом накинувся на обряди як нез'єдиненої Православної, так також Української Католицької Церкви. Він висмівав різні обрядові практики уніятів-католиків, закидав їм, що вони послуговуються богослужбовими книгами нез'єдиненого, православного видання, та що в їх обрядах повно помилок, неправильностей, забобонів і надужить. Уніятів-католиків він називав тільки з імени католиками тому, що вони мають спільний із православними обряд. Щоб вони стали повними і правдивими католиками, радив уніятам-католикам якнайбільше наслідувати обрядові практики латинників.

Книжка Касіяна Саковича викликала велике обурення та огірчення і між уніятами-католиками і між нез'єдиненими православними. Збоку нез'єдинених православних відповіддю на ці критики й закиди Саковича був полемічний твір «Літос або Камінь»¹⁷, що його головним автором був правдоподібно сам митрополит Петро Могила. Уніяти-католики відповіли Саковичеві полемічними творами пинського єпископа Пахомія Войни-Оранського¹⁸ та дерманського архимандрита Івана Дубовича.¹⁹ Крім того уніяти-католики робили в Римі старання, щоб твір Саковича був уміщений на індексі заборонених книжок.²⁰

¹⁷ LITOS albo KAMIEŃ z procy prawdy cerkwie świętej prawosławnej ruskiej na skruszenie fałeczno-ciemnej Perspektywy albo raczej paszkwilu od Kassiana Sa-kowicza, Kijów 1644.

¹⁸ ZWIERCADŁO albo ZASŁONA... naprzeciw uszczypliwej Perspektywie wysta-wiona, Wilno 1645.

¹⁹ OBRAZ PRAWOSŁAWNEJ CERKWI WSCHODNIEJ, Wilno 1645.

Закиди Саковича не були тільки його власними закидами, але можна сказати висловом тодішніх поглядів римо-католицького духовенства на обряд Української Католицької Церкви. Щобільше, вони мали також і свій вплив на деякі одиниці між уніятсько-католицьким духовенством і в деякій мірі причинилися до латинізуючих нововведень і практик в обрядах Української Католицької Церкви.

Найперше, щодо неприхильного відношення польсько-латинського вищого і нижчого клиру до уніятсько-католицького обряду, то приходиться сказати, що маємо тут до діла з ворожим наставленням до самої церковної унії як такої. Навіть самі польські історики не скривають того історичного факту, що польське духовенство вже від самих початків існування церковної унії ставилося ворожо і до унії і до української уніятсько-католицької ерархії та зокрема до українського обряду.²¹ Поляки хотіли бачити в церковній унії тільки «місток» до латинського обряду і до спольщення українських земель. Але тут унія не виправдала таких їх надій. Ось і тому польське духовенство ненавиділо український обряд та при кожній нагоді старалося його принизити і висміяти.

Вже була вище згадка, як митрополит Й. В. Рутський мусів боронити обряду З'єдиненої Церкви у своїх листах і меморіялах до Риму. В них він нарікав на вороже відношення польських єзуїтів до українського обряду, зокрема на те, що вони в своїх колегіях перетягують уніятську молодь на латинський обряд.²² Проти висмівання обряду уніятсько-католицької Церкви протестували нераз Василіянські капітули, нпр. 14-та Конгрегація 1661 р. в Жировицях²³ та 16-та Конгрегація 1666 р. в Бересті.²⁴ Цей протест був не тільки протестом василіянських монахів, зібраних на капітулі, але також голосом тодішньої ерархії, що брала участь у цих капітулах і робила з них свого роду собори Української Католицької Церкви. І митрополит Й. Рутський і єп. Яків Суша і митр. Гавриїл Коленда і інші визначні єрархи Української Католицької Церкви протестували проти того, що в духовних польсько-латинських колегіях траплялися випадки непошанування східнього обряду, заборони практик цього обряду для студіюючої уніятсько-католицької молоді аж до висмівання цих практик у драматичних виставках.²⁵

²⁰ PRASZKO J., *De Ecclesia Ruthena Catholica...*, Appendix: Vicissitudines..., pag. 255-256.

²¹ ЛІКОВСЬКИЙ Е., *Берестейська Унія*, стр. 247-248, 250-254.

²² Там же, стр. 250, 253.

²³ АРХЕОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИКЪ, т. XII, стр. 76

²⁴ Там же, стр. 86-87.

²⁵ Там же, стр. 86. Також про це згадує інший сучасник — правдоподібно о.

Головним мотивом поборювання і висміювання уніяцько-католицьких обрядів збоку латинського польського духовенства було упередження до того обряду і мильне переконання, що правдивий католик може бути тільки латинського обряду. Своїм ворожим відношенням до уніяцько-католицького обряду польське духовенство створювало загальну опінію, що український обряд остільки добрий і похвальний, поскільки наслідуює обрядові практики латинського обряду та влегшує уніатам перехід на латинський обряд. Найвищим ступнем ворожого наставлення й ненависти до українського обряду був проект цілковитого скасування українського обряду, що постав на переломі 17-18 ст. і в 13-ти точках подавав докладні способи «до винищення забобонних або яких-небудь грецьких обрядів, а впровадження на їх місце латинського обряду».²⁶ Цей «проект на знищення Руси» накладав кожному полякові обов'язок нищити в ім'я польських і державних інтересів грецький обряд, чи то погордою, чи то переслідуванням і гнобленням членів цього обряду, чи врешті іншими способами.²⁷ Мабуть під впливом такого «проекту» польські латинські єпископи звернулися були до Риму з проханням, щоб Апостольська Столиця зовсім скасувала український обряд, або принайменше влегшила уніатам перехід на латинський обряд, бо тільки латинський обряд може дати гарантію, що уніїти вже не повернуться назад до схизми.²⁸

Згадуємо тут про це вороже наставлення польського латинського клиру до українського обряду головню тому, що воно у великій мірі стало причиною введення деяких латинських практик до українського обряду. Думка К. Саковича та польського духовенства, що обряд уніятів-католиків повинен якнайбільше наближуватися до практик латинського обряду, бо в противному випадку не буде він уповні «католицьким», була свого рода моральною пресією на багатьох уніятів-католиків та вказувала їм дорогу наближування обрядових практик Української Католицької Церкви до латинського обряду. Латинський обряд стає зразком до наслідування для не одного уніята-католика, переконаного, що тільки в цей спосіб він здобуде собі прихильність у латинників та усуне всяке підозріння в симпатіях до «схизми».

Петро Камінський, ЧСВВ, (ВАСИЛЬ ЩУРАТ, *В обороні Потієвої Унії*, Письмо о. Петра Камінського ЧСВВ, авдітора гр. кат. митрополії 1685 р., Львів 1929, стр. 15). На висміювання «грецьких обрядів у комедіях», що траплялися в єзуїтських колегіях, скаржився у Римі митрополит Гавриїл Коленда в 1668 р. („*EPISTULAE metropolitaram Kioviensium catholicorum, Raphaelis Korsak, Antonii Sielawa et Gabrielis Kolenda*“, Romae 1956, pag. 271-274).

²⁶ АНДРУСЯК М., *Проект знесення нашого обряду*, «ЗАПИСКИ ЧСВВ», том III, 1929-1930, випуск 3-4, стр. 574-581.

²⁷ Там же, стр. 574.

²⁸ ЛІКОВСЬКИЙ Е., *Берестейська Унія*, стр. 253-254.

У другій половині 17-го сторіччя вже можна завважити виразний поділ уніятсько-католицького клиру на прихильників латинізації українського обряду і на гарячих оборонців чистоти східнього обряду. До прихильників латинізації можна зачислити протоархимандритів Пахомія Огілевича та Стефана Мартишкевича.²⁹ Останній виявився не тільки прихильником латинізуючих обрядових практик, але навіть робив у Римі старання одержати для василіянських монастирів припільєй служити св. Літургію в латинському обряді. У тій цілі він вислав був 1683 р. до Риму о. Юрія Малеевського.³⁰ Однак, такий поступок протоархимандрита Ст. Мартишкевича викликав загальне негодування між уніятсько-католицьким клиром. Усі єпископи виступили проти Ст. Мартишкевича, головно ж єпископ холмський Яків Суша. Очевидно, що в Римі поставилися до прохання Ст. Мартишкевича відмовно.³¹

Коли були одиниці, які в обрядовому питанні йшли по лінії найменшого опору й діяли підо впливом ідей Касіяна Саковича і польсько-латинського клиру, то всетаки подавляюча більшість і єпископів і нижчого монашого та світського клиру Української Католицької Церкви противилася наближенню українського обряду до латинського. На василіянських капітулах або Конгрегаціях другої половини 17-го сторіччя дуже часто виринала обрядова справа й Отці під проводом приявних єпископів заявлялися за однообразністю і повним збереженням українського східнього обряду.

Ми вже згадали про постанову 7-мої василіянської Конгрегації 1650 р. у Вильні, на якій Отці гостро осуджували деякі «непотрібні церемонії», запозичувані з римського служебника.³² На 14-тій василіянській Конгрегації 1661 року в Жировицях єпископ Яків Суша (і разом протоархимандрит Чину) закликав усіх Отців, щоб якнайсовісніше заховували всі обрядові приписи у відправі Служб Божих, щоб нез'єдинені могли тим «будуватися». Єп. Я. Суша вимагав, щоб усі змагали до однообразности в обрядах Служби Божої, нпр. у приготуванні до Служби Божої, в жертвуванні (Проскомидії), при освяченні, при підношуванні чаші й інших обрядах.³³

На 16-тій Конгрегації 1666 року в Бересті знову виступав єпископ Я. Суша своїм палким словом в обороні чистоти обряду.³⁴ Крім нього займав у цій самій справі авторитетне слово папський нунцій А. Пінь-

²⁹ PRASZKO J., *De Ecclesia Ruthena Catholica...*, pag. 265-266, 269, 297.

³⁰ *Ibidem*, pag. 269.

³¹ *Ibidem*, pag. 269-270.

³² АРХЕОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИКЪ, т. XII, стр. 48.

³³ Там же, стр. 74.

³⁴ Там же, стр. 88.

ятелі, що був предсідником тієї Конгрегації. Нунцій напоянав згроядженях Отців до совісного заховування східнього обряду, вказуючи їм на те, що така є воля Свт. Отця, Римського Папи, і що незахованням східнього обряду між уніятами-католиками гіршаються нез'єднані та страхаються церковної єдності.³⁵

На черговій, 17-тій василіянській Конгрегації 1667 року в Вільні рішено, щоб усі пильно заховували єднообразність як при відправі Служби Божої, так також і при інших обрядах. На цій Конгрегації постановлено зладити поправне видання Службєбника і Требника, щоб так запобігти нововведенням, незгідним із духом обряду. До часу видання нового Службєбника наказано вживати Службєбника видання Льва Мамонича (з 1617 р.). Далі звернено увагу, щоб на Службі Божій придержуватися припису про закривання царських дверей. Справу літургійно-обрядової єднообразності відложено до найближчого провінційального Собору, а справлене видання богослужбових книг Конгрегація доручила єпископові Я. Суші та о. Пахомієві Огілевичеві, тодішньому генеральному вікарієві протоархимандрита.³⁶

На згаданих василіянських Конгрегаціях важливу ролю відіграв єп. Я. Суша, що водночас був у цих роках (1661-1666) також протоархимандритом Василіян. Він був єдним із найкращих оборонців Української Католицької Церкви й українського обряду проти нез'єдинених і польського клиру, як також палким речником обрядової чистоти проти прихильників латинізуючих практик. В обороні чистоти українського обряду виступав він і на василіянських Конгрегаціях і в меморіялах до Риму. 1664 року був він у Римі і там особисто робив заходи, щоб заборонено монахам уводити якінебудь новості до обряду.³⁷ Головною ідеєю єп. Я. Суші було те, щоб уніяти-католики через обрядову недбалість і нововведення не відстрашували нез'єдинених православних від церковної єдності.

5. Старання про справлене видання Службєбника

Єднією з причин обрядових нововведень та браку обрядової єднообразности в Українській Католицькій Церкві 17-го сторіччя було те, що вона не мала єдного, типового й усіх обов'язуючого видання богослужбових книг. Уже на другій василіянській Конгрегації 1621 р. в Лавришеві під предсідництвом митроп. Й. В. Рутського постановлено зладити точний опис обрядів і практик, себто щось у роді богослужбового Уставу. Та мабуть цієї постанови не виконано.

³⁵ Там же, стр. 87.

³⁶ Там же, стр. 97-99.

³⁷ PRASZKO J., *De Ecclesia Ruthena Catholica...*, pag. 262-263.

Через недостачу видання Службника постала в обрядових практиках велика різnorodність: одні самовільно опускали старі обрядові приписи, інші ж вводили нові. Про цей брак обрядової однообразности багато критичних уваг записав висиліянин Петро Камінський у своєму письмі, що його видав 1929 року Василь Щурат під наголовком: «В обороні Потієвої Унії». Він досить різко п'ятнує обрядовий хаос між уніятами-католиками свого часу, себто в другій половині 17-го сторіччя. Хоч його стиль на багатьох місцях не видержаний у спокійному й річевому тоні, всетаки закиди й нарікання о. П. Камінського на тодішню обрядовість уніятів-католиків не були безпідставні.

Між іншими о. П. Камінський писав таке: «Панове уніяти у відправі богослуження не заховують грецьких давних церемоній... Фабрикують щораз то інші, неподібні ані до грецьких ані до римських, бо всяке богослуження відправляють інакше, ніж описано; одні се опускають, другі те додають, а кожний з осьвічення Святого Духа. Що монастир — то інші церемонії, що священик — то инший спосіб відправи. Прийшовши до иншої дієцезії, треба вчитися спеціальних обрядів, що пропустити, а що доложити».³⁸

Щоб усунути обрядову різновидність вильненська василіяньська Конгрегація з 1667 р. доручала придержуватися Службника Льва Мамонича, виданого в 1617 р. Однак тяжко прийняти, щоб у 1667 р. було достатнє число примірників того Службника з-перед 50 років. Правда, бібліографи подають, що у першій половині 17-го століття вийшло аж 6 видань Службника з друкарні в Вильні (1617, 1624, 1634, 1638, 1640, 1641 рр.), однак ці видання є вже бібліографічною рідкістю. Тому й годі з'ясувати, які вони подавали рубрики в Службі Божій та чи були там уже які нововведення.

Нове видання Службника було пекучою потребою. Старався про це митрополит Гавриїл Коленда (1666-1674), однак справа йшла дуже пияво. По смерті митр. Коленди взявся до цього діла митрополит Киприян Жоховський (1674-1693). На конференції уніятсько-католицького єпископату 25 березня 1683 р. у Варшаві постановлено негайно видати новий Службник і Требник на зразок Службника Льва Мамонича. Для тієї цілі покликано редакційну комісію, до якої належав сам митрополит Жоховський, єп. Яків Суша, єп. Лев Слюбіч-Зеленський, єп. Маркіян Білосор, василіяньські монахи: Самуїл Піліховський, Пахомій Огілевич і єзуїт П. Рутка.³⁹ Однак ця комісія скоро

³⁸ ЩУРАТ В., *В обороні Потієвої Унії*. Письмо о. Петра Камінського ЧСВВ, авдітора гр. кат. митрополії 1685 р., Львів 1929, стр. 87-88.

³⁹ PRASZKO J., *De Ecclesia Catholica Ruthena...*, pag. 275.

розбилася через розбіжність думок і через тодішні спори митрополита з протоархимандритом Ст. Мартишкевичем.

Новий Службеник появився у Вільні 1692 р. і був особистою заслугою митрополита К. Жоховського. Крім тексту трьох Служб Божих, до Службеника додано Апостоли і Євангелія зі службами неподвижних і подвижних Свят, як також общі служби. У цей спосіб вийшло перше видання «великого» Службеника, що своїм розкладом і укладом був наглядним наслідуванням грецько-італійського Службеника, виданого гротафератськими Василями 1683 р. в Римі — і в деякій мірі теж латинського міссалу. До видання «великого» Службеника наклонили митрополита також практичні мотиви, бо в цей спосіб думав він заступити брак окремих книг Апостола і Євангелії, що його відчувала не одна церква.

У Службенику митроп. Кипріяна Жоховського стрічаємо деякі рубрики, введені частинно під впливом латинського обряду. Там є приписаний додаток «Сина» у символі віри, згадується низький поклін священика на «воплотившагося», вживається наплечник перед одяганням стихаря, і вмивання рук приписане перед, а не після вдягання священних риз.⁴⁰ Всі ці нововведення не треба конечно приписувати митроп. Жоховському, бо вони певно вже практикувалися і перед ним. Так нпр. додаток «і Сина» до символу віри був прийнятий іще на берестейській василіянській Конгрегації 1666 р.⁴¹, а миття рук перед одяганням риз знане в деяких старинних Службениках XIV ст.

Службеник К. Жоховського подавав також припис, щоб усі священики поминали за св. Літургією ім'я Римського Папи. Та і це нововведення не було винаходом митр. Жоховського, бо вже на жирновицькій василіянській Конгрегації з 1661 р. постановлено поминати Римського Папу. Дотепер Римського Папу поминав за св. Літургією тільки митрополит, єпископи поминали митрополита, а священики митрополита і єпископа. На жирновицькій Конгрегації рішено поминання Римського Папи розтягнути на всіх священиків⁴², а митр. Жоховський втягнув це до свого Службеника.

Службеник К. Жоховського не був таким виданням, яке постановлено на єпископській конференції з 1683 р. Не було це видання офіційним, і принайменше за таке не вважалося, бо Замоївський Синод із 1720 р. навіть про нього не згадує, його не затвердив, а навпаки вніс постанову про нове видання Службеника та всіх богослужбових книг.

⁴⁰ Ibidem, pag. 279-280.

⁴¹ Ibidem, pag. 262, 264-265. АРХЕОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИКЪ, XII, 97, 99.

⁴² Ibidem, pag. 258. АРХЕОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИКЪ, XII, 72.

6. Обрядова справа на Замойському Синоді

Замойський Синод із 1720 р. має в історії Української Католицької Церкви величезне значення. Через свої реформи й постанови він підніс престиж Української Католицької Церкви і започаткував у її історії нову добу. Він має для українців-католиків таке переломове значення, як його мав для цілої Католицької Церкви Тридентський Собор.⁴⁹

Ми не можемо на цьому місці займатися всім тим, що довершив Замойський Синод для піднесення церковної карности, для покращання стану освіти нижчого духовенства та в інших церковних справах. Нас цікавить головню те, яке становище займав Замойський Собор в обрядовому питанні і які були його постанови в цій ділянці.

Замойський Синод мав в обрядовому питанні нелегке завдання. Він мусів зайняти якесь становище до існуючих уже обрядових нововведень. Крім того мусів брати до уваги новоз'єдинені єпархії: львівську, перемиську та луцьку, в яких ще не було таких нововведень. Ті єпархії приступили до церковної одности на коротко перед Замойським Синодом, а саме, перемиська в 1692 р., львівська 1700 р. і луцька 1702 р. У своїх обрядових практиках вони держалися обряду, зреформованого Петром Могилою, як також мали в уживанні богослужбові книги могилянської редакції.

Це значить, що Замойський Синод мусів брати до уваги обрядові різниці між єпархіями, що вже перебували понад сто років у церковному з'єдиненні, і цими, що приступили до унії щойно при кінці 17-го або на початку 18-го сторіччя. Завданням Замойського Синоду було: вирівняти ті обрядові різниці і по можності завести обрядову однообразність.

Найперше Замойський Синод упорядкував чини св. Тайн, подаючи докладно матерію й форми поодиноких св. Тайн. У відправі Служби Божої Замойський Синод признав тільки чотири практики: 1) прийняв поминання Римського Папи, 2) прийняв до символу віри додаток «і Сина», 3) заборонив уживати губку на Службі Божій, та 4) скасував т. зв. теплоту, себто доливання теплої води до чаші перед св. Причастям. Усіх інших обрядових практик, які були вже частинно або й загально прийняті між уніятами-католиками, Замойський Синод ані не приймив ані не осудив. Так нпр. Замойський Синод не заборонив т. зв. «читаних» Служб Божих, але також їх не унормував.

⁴⁹ ЛУБ І, ЧСВВ, *Значіння Замойського Синоду в історії Унії*, «Добрий Пастир», II, 1932, стр. 281. Важнішу літературу про Замойський Синод, його значення, зокрема ж про його обрядові постанови подаємо в списку літератури до цього розділу.

Із того бачимо, наскільки неправдиві твердження багатьох московських і «малоросійських» (московфільських) авторів, які осуджують Замайський Синод за те, що він нібито затвердив «латинізацію» українського обряду. Таке твердження фальшиве, бо Замайський Синод намагався зберегти український обряд у його первісній чистоті і прийняв тільки такі обрядові зміни, що вже давно були в загальному вжитку між уніятами-католиками. Замайський Синод не визнав нпр. Службеника митр. Кипріяна Жоховського, але навпаки виніс важливе рішення, що на майбутнє жоден єпископ не сміє дати своєї апробати на Службеники, Требники, Часослови й інші богослужбові книги, якщо вони не будуть згідні з виданням, яке має бути зладжене на доручення Синоду і має бути затверджене Апостольською Столицею.⁴⁴ Цим останнім зарядженням Замайський Синод хотів покласти кінець приватним виданням богослужбових книг та ціле їх видання віддати під контроль й апробату Апостольської Столиці.

Щоб цю важливу ухвалу перевести в діло, Замайський Синод доручив митрополитові Української Католицької Церкви зладити видання Службеника й Требника та видрукувати його за попередньою згодою Апостольської Столиці, і таке поправне видання розіслати по цілій церковній провінції.⁴⁵ У такий спосіб Замайський Синод бажав поставити кінець нововведенням в обрядах Служби Божої та інших церковних богослужб. Зокрема Замайський Синод звернув увагу на заховання однообразности у відправі Служби Божої та наказав, щоб церковні настоятелі про це пильно дбали.⁴⁶ Взагалі, Замайський Синод заборонив щонебудь додавати чи залишати в обрядах Української Католицької Церкви.⁴⁷

Отже, зовсім неслухно деякі автори закидують Замайському Синодові «латинізацію» грецько-руського (українського) обряду. Такі

⁴⁴ „Placuit tamen (Patribus Synodi), ut Missalia, Ritualia, Breviaria, Diurnalia ac Pontificalia ab Ordinariis approbari non possint, nisi conformia sint editioni, quam Synodus ipsa fieri iusserit, et Sancta Sedes probaverit“ (SYNODUS PROVINCIALIS RUTHENORUM habita in civitate Zamosciae anno MDCCXX, Romae 1883, editio tertia, pag. 58).

⁴⁵ „Id autem Rituale Illustrissimus Metropolitanus componi, et a Sancta Sede approbatum imprimi, ac distribui aequo pretio pro suo pastorali studio curabit“, (ibidem, pag. 62).

⁴⁶ „Uniformitas caeremoniarum cum omni modestia, devotione, et gravitate ab omnibus servetur, tam in missis cantatis, quam in lectis, quarum frequens usus omnibus sacerdotibus commendatur. Pro eadem uniformitate in Caeremoniis servanda iuxta novum Rituale edendum praecipit Sancta Synodus Decanis, ut de Caeremoniis in visitationibus suis interrogent et instruant ignaros“, (ibidem, pag. 73).

⁴⁷ Synodus „praecipit, ut uno eodemque Rituali, nihil ei addendo, nec quidquam ex eo detrahendo Ecclesiae nostri ritus utantur...“, (ibidem, pag. 62).

закиди ґрунтуються на цілковитому незнанні постанов Замоїського Синоду. Цей Синод, крім чотирьох вище згаданих обрядових нововведень, жодним декретом чи постановою не потвердив існуючих тоді обрядових латинізуючих практик між уніятсько-католицьким духовенством. Своєю заборонаю щонебудь додавати чи залишати в обрядах Української Католицької Церкви Замоїський Синод виразно закусудив всяку «латинізацію» українського обряду.

7. Обрядове питання після Замоїського Синоду

Після Замоїського Синоду почала була свою працю літурґійна комісія, яка мала приготувати нове видання богослужбових книг. Нажаль, про висліди праці тієї комісії немає докладних даних. Вправді вже 1727 р. напечатаний був новий Службеник у Супраслі, але він був опублікований без попереднього одобрення Апостольської Столиці.⁴⁸ Значить, постанова Замоїського Синоду щодо видавання богослужбових книг тільки за попередньою апробатою Апостольської Столиці не була захована. Та не тільки цей Службеник, виданий у Супраслі, але також інші видання Службеника й літурґійних книг після Замоїського Синоду не мають апробати Апостольської Столиці. Богослужбові книги після Замоїського Синоду виходили одобренням місцевих єпископів і тим самим вони не відповідали постанові Замоїського Синоду. Це треба сказати про всі видання Службеника продовж 18-го сторіччя, а їх було кільканадцять.⁴⁹

У роках 1730-1732 працювала у Львові окрема комісія, зложена з богословів і знавців літурґійних справ, під предсідництвом делегата Нунціятури у Варшаві.⁵⁰ Ця комісія була покликана для перегляду літурґійних видань львівської ставропіґіяльної друкарні, яким збоку уніятів-католиків закидали різні помилки догматичного характеру. Літурґійні видання львівської ставропіґії взурувалися не тільки на могилянських, але також і на московських виданнях і на основі привілею, даного польським королем, виходили без попереднього благословення й апробати львівських єпископів. Проти такого видавання літурґійних книг енерґійно виступав львівський єпископ і пізніший митрополит Атанасій Шептицький (1729-1746). Якраз ця комісія з 1730-1732 р. мала урядово перевірити ставропіґіяльні львівські ви-

⁴⁸ RAES A., S. J., *Le Liturgicon Ruthène depuis l'Union de Brest*, („ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA“, vol. VIII., Romae 1942, pag. 104).

⁴⁹ *Супрасль* 1733, 1758, 1763, 1793; *Унів* 1733, 1740, 1743, 1747; *Львів* 1755, 1757, 1759, 1780; *Почаїв* 1735, 1744, 1755, 1765, 1778, 1780, 1788, 1791.

⁵⁰ MALINOWSKI M., *Die Kirchen- und Staats-satzungen bezueglich des griechisch-katholischen Ritus der Ruthenen in Galizien*, Lemberg 1864, pag. 10.

данья.⁵¹ Правдоподібно ця комісія не мала на меті типового видання літургійних книг, як це було постановлено на Замойському Синоді.

Митрополит Атанасій Шептицький у пастирському листі з 3-го травня 1738 р. подав до відома своєму духовенству, які поправки треба зробити у ставропігіяльних богослужбових виданнях і щодо обрядових практик і щодо літургійних текстів. Багато поправок відносилося до Требника, Минеї, Октоїха і Требника, але їх тут не будемо вичисляти, бо нас цікавлять тільки поправки в текстах чи обрядах Служби Божої. За основу до поправок у Службнику митр. Атанасій Шептицький узяв львівське ставропігіяльне видання Службника з 1712 р. і подрібно подав, що в тому Службнику треба викинути, що змінити, а що додати.⁵² Між іншими митр. Атанасій Шептицький наказав увести до символу віри додаток: «і Сина» та поминання Римського Папи, а пропустити обряд «теплоти» та згадки про губку.⁵³ Тут митрополит виконував постанови Замойського Синоду, а в інших поправках проголошував тільки рішення комісії з 1730-1732 рр. Однак ані рішення тієї комісії, ані літургійні поправки митр. Атанасія Шептицького не були тим, що постановив був Замойський Синод. Усі поправки відносилися тільки до видань львівської ставропігії, але не були типовим виданням богослужбових книг як хотіли постанови Замойського Синоду.

Брак такого одного, спільного і типового для всіх уніятсько-католицьких епархій видання богослужбових книг відбився від'ємно на дальшому обрядовому розвитку в Українській Католицькій Церкві. До Службників і інших богослужбових книг, видаваних тільки за апробатою місцевих єпископів, почали входити щораз то нові практики й рубрики, нераз просто позичені з римського міссалу. Так нпр. появляється в Службниках «Чин чтомия литургии» з неодною рубрикою, взятою живцем з латинського міссалу.⁵⁴ Під очевидним впливом рубрик латинської Служби Божої Службники приписують священикам поклони на словах: «воплотившагося», розкладання рук на «Мир всім», переносування літургікона з лівого на правий і з правого на лівий бік, підношування рук на різних молитвах евхаристійного канону, складання рук на латинський спосіб, а навіть приклякання замість метанії. Крім тих латинізуючих рубрик, обрядів і практик,

⁵¹ IŠČAK A., *De editione librorum liturgicorum in Ritu byzantino-slavico*, („Acta VII. Conventus Velehradensis“, Olomouc 1937, pag. 106).

⁵² Ibidem, pag. 107.

⁵³ ХОЙНАЦКІЙ А., *Западно-русская Церковная Унія въ ея богослуженіи и обрядахъ*, Київ 1871, стр. 14, 44. Хойнацький в дуже з'їдливій спосіб критикує діяльність митрополита Атанасія Шептицького на обрядо-літургійному полі.

⁵⁴ ЛИТУРГИКОН сієсть Службникъ, Унів 1733, Почаїв 1755.

що їх подавали такі чи інші Служебники, почали поодинокі священники додавати ще інші, про які не було згадки в Служебниках, і так створювати неписані звичаї. У наших церквах почали появлятися органи, стали впроваджувати дзвінки, престולי присували до стіни, не будували або й усували іконостаси, вживали дискосів латинської форми, фелони обтирали з обох боків, впроваджували латинські стихарі, замість поясів заводили латинські шнурки, занедбували вирізування Агнца на Проскомидії, не вживали копія і звізди ітп.⁵⁵

Назагал треба сказати, що багато більше латинізуючих нововведень постало в північних єпархіях київської митрополії, себто в єпархіях Литви й Білорусі, як у єпархіях південних, нпр. на Волині й у Галичині. Це пояснюється тим, що південні єпархії (луцька, перемиська і львівська) прийняли церковне з'єдинення на сто років пізніше від єпархій північних, і тому обрядовий розвиток у них не йшов по такій самій латинізуючій лінії, як нпр. на Литві й Білорусі. Також богослужбові видання, що виходили з друкарень південних єпархій (нпр. у Почаєві, Львові та Уневі), були назагал більше вірні обрядовій чистоті, як нпр. богослужбові книги, видавані у Вильні й Супраслі. Можна б сказати, що літургійні видання поодиноких єпархій віддавали місцеві єпархіяльні богослужбові практики і так створювали свого роду «єпархіяльні» обряди. На це вже при кінці 17-го сторіччя нарікав о. Петро Камінський пишучи: «Прийшовши до иншої дієцезії, треба вчитися спеціальних обрядів, що пропустити, а що доложити».⁵⁶

Однією з причин, чому священники, монастирі та видавці літургійних книжок уподібнювали український обряд до латинського, було фальшиве переконання, що в цей спосіб вони відсунуть від себе підозру в схизмі та виявлять своє прив'язання до Католицької Церкви. Ми вже писали про те, як латинське духовенство настроєне було до українського обряду. Свое вороже наставлення до українського обряду воно вміло пропагувати в своїх школах, колегіях, семінаріях, а навіть намагалось представити в підозрілому й фальшивому світлі практики і звичаї українського обряду в Римі.⁵⁷

Не маючи своїх духовних шкіл, колегій і семінарій, уніяцько-католицькі єпископи змушені були висилати своїх кандидатів духовного стану до латинських семінарій, чи у границях Польського Королівства (нпр. до Вильна, Бравнсбергу), чи за границею, до семінарій і

⁵⁵ МИТР. А. ШЕПТИЦЬКИЙ, *Послання про обряди* (з 3-го травня 1941 р.), «Львівські Архієпархіяльні Відомості», ч. 55, червень 1942 р., стр. 123.

⁵⁶ ЩУРАТ В., *В обороні Потієвої Унії*, Львів 1929, стр. 88.

⁵⁷ АРХЕОГРАФИЧЕСКІЙ СБОРНИКЪ, XII, стр. 76, 86-87. Також: ЩУРАТ В., *В обороні Потієвої Унії*, стр. 15.

колегій у Празі, Оломунці, Відні й Римі. У латинських семінаріях наша молодь виховувалася в латинському дусі і в латинському обряді відбувала релігійно-аскетичні практики. Настоятелями і професорами тих семінарій були нерозумні люди, що не мали поняття й розуміння східнього обряду і тому траплялися випадки понижування чи упосліджування східнього обряду. В чужих семінаріях наші семінаристи не могли навчитися цінити й любити свій обряд.

Навіть у грецькій колегії св. Атанасія в Римі, де вчилася велике число наших кандидатів духовного стану, панував латинський спосіб життя й виховання. Настоятелями тієї колегії від 1621 до 1773 р. були отці єзуїти, що тільки три рази до року, себто на Різдво, Великдень і Зіслання Св. Духа, давали змогу нашим питомцям мати Службу Божу в рідному їм східньому обряді та причащатися під двома видами. В інші дні українські уніятсько-католицькі питомці мусіли брати участь в Службі Божій латинського обряду, причащалися під одним видом та виконували інші побожні практики за звичаями латинського обряду.⁵⁸ Не диво, що питомці, виховані у грецькій колегії св. Атанасія, повернувши до рідного краю, не визначалися якоюсь окремою любов'ю до східнього обряду та могли легко впроваджувати до рідного обряду латинізуючі практики, обряди й рубрики. Таке принаймні доводиться сказати про деяких прихильників наподоблювання латинських звичаїв між уніятсько-католицькими духовниками, нпр. про Гавриїла Коленду, Кипріяна Жоховського, Пахомія Огілевича, М. Білозора, Ст. Мартишкевича, С. Кипріяновича, І. Малаховського, Ю. Малеевського, які були питомцями грецької колегії св. Атанасія в Римі.⁵⁹

Прихильниками наслідування латинських обрядів були також ті уніятсько-католицькі духовники, що вступали до уніятсько-католицьких монастирів чи до семінарій із латинського обряду. Бували це дуже часто члени давніх українських чи білоруських шляхетних родів, які вже були цілковито спольщилися і затратили свій обряд. Такі духовні, і по переході до українського обряду, не мали особливішого прив'язання до східнього обряду. Діставшись опісля на відповідальні становища уніятсько-католицької єрархії чи на уряди по монастирях, вони нерозумно були найбільшими ревнителями латинізуючих нововведень до українського обряду.⁶⁰

⁵⁸ PRASZKO J., *De Ecclesia Ruthena Catholica...*, Appendix, pag. 296-298. DE MEESTER, OSB, *Le College Pontifical Grec de Rome*, Rome 1910, pag. 30-32. NETZHAMMER P. R, OSB, *Das griechische Kolleg in Rom*, Salzburg 1905, pag. 24-26.

⁵⁹ PRASZKO J., op. cit., pag. 297.

⁶⁰ PRASZKO J., op. cit., pag. 300-301.

8. Спроби літургійної реформи при кінці 18-го сторіччя

Латинізуючі нововведення в українському обряді мали не тільки своїх прихильників, але також ворогів. Не треба думати, що ціле тодішнє уніятсько-католицьке духовенство бажало чи було прихильне латинізації рідного обряду, як це нераз залобки виписують московські й москвофільські автори. Навпаки, в ім'я історичної правди треба підкреслити, що більшість вищого й нижчого духовенства Української Католицької Церкви не була згідна з латинізуючими нововведеннями, головню ж тому, що ті нововведення були незаконні, проти волі Замоїського Синоду і без згоди Римських Папів, які при заключенні церковної унії гарантували ненарушність українського, східного обряду.

У другій половині 18-го сторіччя виринула думка скликати новий провінціональний Синод Української Католицької Церкви, що посвятив би спеціальну, а то й виключну увагу впорядкуванню обрядового питання. Про скликання Синоду пильно дбав митрополит Филип Володкович (1762-1778), однак непригожі обставини часу, головню ж спротив польського короля, перешкодили і знівечили цей задум.⁶¹

У тому ж самому часі в деяких виданнях Службеників і інших літургійних книг дається завважити змагання, щоб і тексти і обряди богослужбових книг поправляти на основі грецьких зразків. Таку тенденцію виказують видання Службеника, що вийшов в Почаєві в 1778 і 1788 рр. На цих Службениках слідний вплив поправного видання грецького Євхологіона, затвердженого Папою Венедиктом XIV у 1754 р. Євхологіон Венедикта XIV в усьому йшов за кращими грецькими зразками і в Службі Божій задержував давні обряди, як нпр. уживання «теплоти» чи губки. Венедикт XIV, потверджуючи нове видання грецького Євхологіону, поручав його всім єпископам візантійського (грецького) обряду.⁶²

Євхологіон Венедикта XIV став приводом до обрядової реформи, що її при кінці 18-го сторіччя хотів перевести полоцький архієпископ Гераклій Лісовський (1784-1809). Спроба літургійної реформи Г. Лісовського з різних причин заслуговує на окрему згадку, бо вона була добре продумана, з ясною ціллю й мотивами, а головню бажала йти законною дорогою. Тим вона відрізняється від літургійних реформ

⁶¹ SOLOWIJ M., OSBM, *De reformatione liturgica Heraclii Lisovskyj*, Archiepiscopi Polocensis (1784-1809), Romae 1950, pag. 15-16.

⁶² BENEDICTUS PP. XIV, in Bulla „Ex quo primum tempore...“, (I. III. 1756) cfr. „Jus Pontificium de Propaganda Fide“, pars I., vol. III., Romae 1890, pag. 628-658.

і чисток, що їх переводили в 19-му сторіччі апостати від унії Й. Семашко, М. Попель та інші.

Архиеп. Гераклій Лісовський, зараз після свого висвячення на архієпископа в Полоцьку, звернувся з проханням до Риму, щоб йому дозволили перевести в своїй дієцезії літургійно-обрядову реформу та усунути деякі нововведення, що в незаконний спосіб увійшли до обряду уніятів-католиків після Замоїського Синоду. Перший лист Г. Лісовського до Риму в справі обрядової реформи був датований січнем 1785 р. Опісля ту саму справу, тільки докладніше й обширніше, Г. Лісовський виложив у своїх листах до Риму з 1786 і 1787 років.⁶³

Своє прохання щодо обрядової реформи Г. Лісовський мотивував тим, що різні латинізуючі нововведення у відправі Служби Божої, у чинах св. Тайн та в інших богослужбових книгах противляться постановам Замоїського Синоду. Вони не законні, бо ввели їх приватні одиниці. Крім того ці нововведення є згіршенням для нез'єдинених православних, бо дають їм нагоду видвигати старі закиди проти унії, немов би вона була касуванням східних обрядів і традицій та тільки мостом до цілковитої латинізації. Щоб положити кінець усяким обрядовим нововведенням, Г. Лісовський піддавав думку, щоб у переведенні літургійно-обрядової реформи між уніятами-католиками взяти за основу й зразок грецький Євхологійон Папи Венедикта XIV і перекласти його на слов'янську (літургійну) мову.⁶⁴

Для правильного зрозуміння мотивів і цілей літургійно-обрядової реформи, що її домагався Г. Лісовський, треба завважити, що його полоцька архієпархія була вже від першого поділу Польщі (1772 р.) під володінням Росії. Нез'єдинені православні в безпосередньому контакті з уніятами-католиками стали нападати на ідею церковного з'єднання і на уніятів-католиків, а до тих нападів використовували латинізуючі нововведення в обряді уніятів-католиків. Г. Лісовський бажав своїм проектом обрядової реформи піднести престиж унії та рятувати уніятів-католиків від закидів латинізації, від урядових репресій та насильного навертання їх на московське православ'я.

Проект обрядової реформи Г. Лісовського викликав живе заінтересування і в Римі і між тодішнім уніятсько-католицьким клиром. Не всі зрозуміли якслід причини, мотиви й цілі, задля яких Г. Лісовський видвигнув справу обрядової реформи. Дехто добачував у його обрядових змаганнях симпатію до схизми, однак назагал ніхто не заперечував тоді пекучої потреби якихось конкретних заходів у справі обря-

⁶³ SOLOWIJ M., OSBM, *De reformatione liturgica Heraclii Lisowskyj...*, pag. 22-24, 114-117.

⁶⁴ *Ibidem*, pag. 71-73, 115.

дової реформи. Проект обрядової реформи Г. Лісовського був предметом нарад на василіянській генеральній капітулі в Жидичині, у вересні 1788 р. На одній із сесій капітули Отці наказали настоятелям (протоігуменам), щоби дбали про однообразність у відправі богослужб. Цензорам богослужбових видань доручено не допускати до печатання жодних книг, у яких були б якінебудь зміни й нововведення. Постановлено також, щоби митрополит при допомозі вибраних монахів перевіряв богослужбові книги.⁶⁵

У Римі над проектом Г. Лісовського була спеціальна нарада-зібрання кардиналів Священної Конгрегації для розширення віри 18 червня 1787 року. На цій нараді рішено чимскоріше перевести в діло постанову Замойського Синоду в справі видання богослужбових книг. Про це мав подбати митрополит за порадою і співпрацею всіх єпископів. Основою до обрядової реформи мав бути Євхологійон, виданий Апостольською Столицею (Венедиктом XIV), однак треба також узяти до уваги деякі зміни, що загально приймалися в Українській Католицькій Церкві. Доки не вийде нове видання богослужбових книг, архієпископові Г. Лісовському заборонено робити обрядову реформу на власну руку, зокрема не вільно йому вводити богослужбові книги, видані нез'єдиненими.⁶⁶

Щоб прискіпити видання богослужбових книг в дусі постанови Замойського Синоду, Г. Лісовський узявся до перекладу Євхологіона Венедикта XIV на слов'янську богослужбову мову. Тієї праці dokonав його генеральний вікарій Юрій Туркевич, що працював над тим два роки (1788-1790). Г. Лісовський старався також вплинути на тодішнього митрополита Язона Смогоржевського (1780-1788), щоби він як митрополит Української Католицької Церкви доклав усіх старань і виконав ту постанову, що її митрополитам наложив Замойський Синод, а якої дотепер ніхто з його попередників не перевів у діло, себто постанову про типові видання богослужбових книг за згодою Апостольської Столиці.⁶⁷

Митр. Язон Смогоржевський не поставився зовсім негативно до проекту Г. Лісовського, однак скоро смерть не дозволила йому зробити щонебудь у справі обрядової реформи та приступити до праці над виданням літургійних книг. Його наслідник, митр. Теодосій Ростоцький (1789-1805), також не міг нічого зробити в цій справі, бо за його митрополитування на Українську Католицьку Церкву спадають тяжкі удари. 1793 і 1795 рр. приходять другий і третій поділ Польщі,

⁶⁵ Ibidem, pag. 107.

⁶⁶ Ibidem, pag. 88.

⁶⁷ Ibidem, pag. 26, 94, 113-114

у яких Росія опановує всі уніяцько-католицькі єпархії, що були в межах Литви, Білоруси й України. Катерина II, російська цариця (1762-1796), довершила насильства над Українською Католицькою Церквою, бо скасувала київську митрополію і декілька єпархій (1795 р.), а митр. Т. Ростоцький мусів переїхати у Петербург і там доживати свого віку.⁶⁸

Одночасно зі знесенням митрополії і єпархій Української Католицької Церкви російський уряд повів плянову нагінку на уніятів-католиків в Україні, а її вислідом було т. зв. перше «воз'єднання» в 1795-1796 рр. Після смерти Катерини II., за її наслідника царя Павла I. (1796-1801) були надії на покращання долі Української Католицької Церкви, були навіть віддані дві скасовані Катериною II. єпархії, себто єпархія луцька і берестейська; але митрополії не привернено. До того уніяцько-католицькі єпархії були розірвані: одна частина належала до Росії, друга припала Австрії. Між цими обидвома частинами однієї колись київської митрополії переривається зв'язок.⁶⁹

У таких тяжких умовах життя й діяння Української Католицької Церкви було надзвичайно трудно вирішити справу обрядової реформи. Навіть сам її гарячий речник Г. Лісовський переконався, що проект обрядової реформи у змінених обставинах не такий легкий до переведення, як він міг це собі уявляти тому 10 років назад. Вправді єп. Лісовський при кінці 1796 р. старався довести до з'їзду тодішніх уніяцько-католицьких єпископів у Варшаві або Римі; цілло того з'їзду мало бути плянове переведення в життя обрядової реформи. Г. Лісовський писав у справі з'їзду до єпископа холмського і белзького Порфірія Важинського і цей поставився позитивно до проекту Г. Лісовського, однак до з'їзду єпископів і до плянованої обрядової реформи не дійшло.⁷⁰

9. Насильні чистки українського обряду в 19-му сторіччі

Після розборів Польщі при кінці 18-го сторіччя та після загарбання більшості уніяцько-католицьких єпархій цареславною Росією для уніятів-католиків настали часи переслідування і насильних «возсоединеній» з московським православ'ям. Ми вже згадали, що першою жертвою насильного «возсоединенія» впала правобережна Україна. Там заведено московське православ'я в 1795-1796 рр. Російський

⁶⁸ Ibidem, pag. 3-4, 102-103.

⁶⁹ Ibidem, pag. 3-4.

⁷⁰ HARASIEWICZ M., *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, pag. 846-852.

уряд покищо пощадив унію на теренах Литви, Білоруси, Холмщини й Волині, однак положення уніятів-католиків у цих провінціях було незавидне, а доля їх припечатана.

Справа обрядової реформи, хоч яка життєва була вона для уніятів-католиків, в обличчі переслідування унії набрала зразу іншого характеру. Ми зазначили вгорі, що головним мотивом плянованої Г. Лісовським обрядової реформи було піднести престиж унії та через очищення українського обряду від латинізуючих нововведень захоронити Українську Католицьку Церкву від нападів нез'єдинених. Г. Лісовський діяв у добрій вірі, руководився щирим переконанням про справедливість своїх мотивів та доцільність свого проєкту обрядової реформи, і тому звернувся зі своїм проєктом до Риму, як до найвищої інстанції. Та події насильного «возсоединенія» в Україні, скасування митрополії й інших уніятсько-католицьких епархій, явне переслідування й упосліджування уніятів-католиків російським урядом були наглядним доказом, що їх долі під володінням Росії не поліпшить навіть найдалі йдуча обрядова реформа.

Православна Росія постановила знищити цілком унію, бо на унію вона мала свій погляд як на зраду «русского православія», народу, держави та «русского» обряду. Росія могла терпіти існування латинського обряду, але існування українського обряду й Української Церкви, з'єдиненої з Апостольською Столицею в Римі, вона не могла стерпіти. Обрядове питання стало для російського уряду і московського православ'я вигідною базою наступу для цілковитого знищення унії. «Возсоединенія уніятів» починаються в тактиці російського православ'я від обрядової «чистки». Історія «возсоединенія» уніятів-католиків із 1839 та 1875-6 рр. є наглядним доказом, що обрядова «чистка» була тільки вступом до насильного переведення уніятів-католиків у московське православ'я.

«Возсоединеніє» уніятів із 1839 р. було ділом трьох апостатів: Йосифа Семашка, Антонія Зубка та Василя Лужинського. Всі вони перед формальним переходом на московське православ'я взяли до обрядової реформи між уніятами-католиками. Цілло тієї реформи не було реставрувати первісний український обряд, бодай у тому виді, як він існував до Берестейської унії чи в часах обрядової діяльності митрополита Петра Могили, але просто накинути московський обряд у найновішому виді. Ось і тому Й. Семашко та його помічники почали заводити богослужбові книги московського видання, а всякі богослужбові практики, обряди, звичаї чи рубрики, які не були згідні з існуючим московським обрядом, стали касувати й викидати. Очевидно, що по такій основній «чистці» обряду, сам перехід до православ'я був уже чисто формальним актом; це й наступило в лютні

1839 року. Таким способом три уніяцько-католицькі єпархії: литовська (вильненська), білоруська (полоцька) і берестейська були насильно переведенні на московське православ'я.⁷¹

Після ліквідації унії на теренах Литви й Білоруси прийшла черга на таку саму насильну ліквідацію унії на Холмщині й Підляшші 1875 р. Головні діячі «возсоединенія» уніятів-католиків із московським православ'ям, Маркил Попель, Филип Дячан, Лука Цибик і інші наслідували методи Семашка, Лужинського й Зубка, себто зачали свій перехід до московського православ'я від обрядової «чистки». Ця чергова обрядова «чистка» була в своїх методах може ще більш брутальна й безоглядна від «чистки» діячів «возсоединенія» з 1839 р. Навіть самі православні автори признають, що «возсоединеніє» холмщаків і поліщуків із московським православ'ям відбулося дорогою підступу й насилля.⁷²

Обидві обрядові «чистки» стрінулися з осудженням Апостольської Столиці. Діло Семашка і його товаришів осудив 22-го листопада 1839 р. Папа Григорій XVI, а обрядову «чистку» на Холмщині й Підляшші осудив Папа Пій IX у своїм письмі з 13-го травня 1874 р., ще перед формальним переведенням Холмщини і Підляшшя на московське православ'я. Обидва Папи, головно ж Пій IX, при тій нагоді пригадали, що нікому не вільно переводити жодної обрядової реформи без попередньої згоди Апостольської Столиці. Папи виразно осудили всяку самовільну й незаконну реформу, а не потребу чи доцільність обрядово-літургійної реформи.⁷³

10. Обрядові відносини в Галичині в другій половині 19-го сторіччя

Обрядове питання, що на теренах Литви, Білорусі, Волині, Холмщини й Підляшшя закінчилося обрядовою чисткою і «возсоединенієм» уніятів-католиків із московським православ'ям, мало також свій вплив на обрядові відносини в єпархіях галицької митрополії. Гали-

⁷¹ ЛУЖНИЦЬКИЙ Г., *Українська Церква між Сходом і Заходом*, Нарис історії Української Церкви, Филадельфія 1954, стр. 464-468, 666-668. (Важнішу літературу до «возсоединенія уніятів» в 1839 р. подаємо при кінці цього розділу).

⁷² ЛУЖНИЦЬКИЙ Г., *Українська Церква...*, стр. 469-482, 669. (Важнішу літературу до «возсоединенія уніятів» в 1875-1876 рр. подаємо в списку літератури на кінці цього розділу).

⁷³ GREGORIUS PP. XVI, in „*Multa quidem gravia...*“ (22. XI. 1839) et in „*Pervenerunt ad nos est...*“ (17. VII. 1841). Cfr. „DOCUMENTA PONTIFICUM ROMANORUM historiam Ucrainae illustrantia“, (1075-1955), vol. II., Romae 1954, pag. 357-360, 367-371. PIUS PP. IX, in „*Omnem sollicitudinem...*“ (13. V. 1874) et in „*Pervenerunt ad Nos...*“ (8. III. 1876), Cfr. „DOCUMENTA ROM. PONTIFICUM...“, vol. II., pag. 438-440, 443-444.

чина, що від 1772 р. належала політично до австро-угорської імперії, осягнула 1808 р. відновлення галицької митрополії, а австрійський уряд аж ніяк не переслідував її за віру чи свій обряд. Однак події в уніятсько-католицьких епархіях під володінням Росії відбивалися голосним відгомонам і в епархіях Галичини. Тут також обрядова справа стала актуальною й пекучою.

У Галичині процес латинізації українського обряду ніколи не зайшов був так далеко, як нпр. на Холмщині чи Білорусі, всетаки і тут було далеко від обрядової чистоти й однообразності. І в Галичині обрядове питання було злучене з москвофільським духом, а деякі обрядові ревнителі не крилися зі своїми симпатіями до православ'я і вкінці таки в ньому опинилися, нпр. о. Іван Наумович. Про них можна сказати словами митр. Йосифа Сліпого, що «вони вжили чистки обрядів як паравану до схизми» і що були це «загонисті й амбітні одиниці», які «думали спасати чистоту обряду, запропащуючи віру».⁷⁴

Під впливом слов'янофільських ідей з Росії постав у Галичині в половині 19-го сторіччя досить сильний москвофільський рух. Москвофіли мали не тільки ясну політично-культурну програму, але також свою церковно-обрядову ідеологію. Москвофільське духовенство, яке мало немалі впливи навіть у духовному центрі Галичини при кафедрі св. Юра, висунуло обрядове питання на порядок дня. Про обрядові справи почали писати в журналах і часописах. Довкола обрядового питання розвинулися гарячі дискусії, а згодом розгорілася справжня обрядова війна. Москвофіли у рядах галицького духовенства були прихильниками обрядової чистки, а вже найбільше пропагував обрядову чистку о. Іван Наумович. Він виступав на сторінках львівського часопису «Слово» зі статтями проти існуючого обряду в галицькій церковній провінції та накликав очистити обряд від усіх латинізмів. І. Наумович перейшов опісля на московське православ'я й навіть утік до Росії, але його виступи в обрядовій ділянці мали великий вплив на галицьке духовенство. Немало священиків почало переводити в життя кличі Наумовича і на власну руку взялися до чистки дотеперішніх обрядових практик у Галичині. Це, очевидно, ніяк не причинилося до позитивної розв'язки обрядового питання, а тільки збільшило обрядовий хаос.⁷⁵

Щоб зарадити невідрадним церковно-обрядовим відносинам у Галичині, галицький митрополит Григорій Яхимович (1860-1863) постановив скликати провінціальный Синод. У письмі з 10-го січня 1861 р.

⁷⁴ СЛІПІЙ Й., Митр., *Обрядова однообразність*, «Богословія», XVII-XX, 1939-1942, кн. 2-4, стр. 106.

митр. Г. Яхимович гостро заборонив переводити самовільно якінебудь обрядові зміни чи реформи⁷⁶, але тією заборонаю обрядовий хаос не припинився. Нещастя хотіло, що обрядові змагання москвофілів через відступство І. Наумовича набрали підозрілого характеру й нап'ямку, а ще більше насторожило широкі кола духовенства галицької провінції проти обрядової реформи.

Плянований провінціальний Синод галицької церковної провінції відбувся не в 60-тих роках, але майже 30 років пізніше, себто 1891 р. у Львові. Передсоборова комісія, у склад якої, між іншим, входив також о. Ісидор Дольницький, знаменитий знавець східньої літургії, виготовила окремі глави для устійнення богослужбової однообразності, головно ж у відправі Служби Божої. Цілий п'ятий титул приготовлених соборових постанов був присвячений виключно способіві, як має виглядати відправа Проскомидії і Служби Божої.

Однак, цей п'ятий титул не був читаний на засіданнях Синоду, не був передискутований і не був прийнятий між синодальні постанови. Вправді він був уміщений між синодальні постанови, але через те помилкове вміщення до декретів Синоду не дістав обов'язуючої сили. Коли в Римі, в Конгрегації для Поширення Віри, переводили ревізію постанов Львівського Собору з 1891 року, то референт від літургійно-обрядових справ, грецький єпископ Стефан Стефанополіс відкинув п'ятий титул, що містив обрядово-літургійні постанови. Ось і тому затвердження Львівського Синоду Папою Левом XIII у 1896 році ніяк не відноситься до п'ятого титулу, який на Синоді ані не був читаний, ані не був прийнятий, а в Конгрегації для Поширення Віри просто відкинений. Однак тому що між актами Львівського Синоду надруковано також цілий п'ятий титул, могло створитися загальне переконання, що цей титул дістав правосильність силою папського затвердження.⁷⁷

На основі цього п'ятого титулу, як згогдної постанови Львівського Синоду, вийшло 1905 р. у Львові нове видання Службника. Це видання визначається докладністю рубрик і в багатьох місцях Службника з 1905 р. слідна тенденція повороту до старих обрядових

⁷⁶ РАЕВСКИЙ М., *О національномъ и религіозномъ движеніи русскаго народа в Галичинѣ*, «Христ. Чтеніе», 1862, ч. 2, стр. 121. Також: МОНЧАЛОВСКИЙ О. А., *Жизне и дѣятельность Ивана Наумовича*, Львовъ 1899, стр. 20-22. (Більше літератури про обрядову боротьбу за часів І. Наумовича подаємо в списку літератури при кінці цього розділу).

⁷⁶ PELESZ J., *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, Band II, Würzburg 1881, pag. 938.

⁷⁷ СЛІПКИЙ Й., *Митр., Обрядова однообразність...*, стр. 107.

традицій на основі грецьких зразків, хоч не всюди це послідовно переведено. У приготуванні Службника з 1905 р. визначну роль грав згаданий вище о. Ісидор Дольницький. Назагал слід відмітити, що львівський Службник із 1905 р. був великим кроком уперед, у напрямі до первісної чистоти українського обряду, бо в ньому немає навіть сліду з багатьох латинізуючих рубрик і практик, що їх нпр. подавали різні Службники з 18-го сторіччя.

11. Літургійно-обрядовий рух у Галичині між двома світовими війнами

Після першої світової війни обрядове питання в галицькій церковній провінції входить у нову фазу свого розвитку. З різних причин і мотивів почалися оживлені дискусії на тему обрядової реформи між прихильниками повороту до первісних обрядових традицій та прихильниками задержання існуючих латинізуючих нововведень в українському обряді. Одні виступали з домаганням негайної літургійно-обрядової реформи для піднесення престижу Української Католицької Церкви в очах нез'єдиненого Сходу та з інших ідеологічних мотивів, другі ж уважали обрядову реформу недоцільною, передчасною, непідготованою, а навіть шкідливою для Церкви й народу. Деколи ця дискусія між двома сторонами, (яких називали «візантійцями» і «западниками»), набирала гостріших форм і обидві дискутуючі сторони не щадили собі закидів і обвинувачень, що були перебільшені та впливали з взаємного непорозуміння й загумінковості. Однак, обрядова дискусія й боротьба в 20-тих і 30-тих роках нашого сторіччя основно різнилася від подібної дискусії й боротьби, що мала місце минулого сторіччя.

Найперше ця дискусія — в порівнянні з обрядовою боротьбою 60-тих років 19-го сторіччя — мала відмінний характер і мотиви. Речники обрядової реформи в 60-тих роках минулого сторіччя були майже виключно явні москвофіли, а навіть симпатки московського православ'я. Іван Наумович, Маркил Попель, Іполит Терлецький та інші обрядові ревнителі перейшли до православ'я і до московського обряду. Їх обрядова боротьба мала виразно політично-національну закраску, стояла під впливом «общерусської» ідеології, заперечувала окремішність українського народу й культури та виказувала протиримський, протикатолицький характер.

Літургійно-обрядова дискусія між двома світовими війнами посталала на іншому підложжі та з інших причин і мотивів. Обидві сторони, себто і «візантійці» і «западники», були наскрізь щирими українцями, прив'язаними до свого народу, своєї Церкви й Апостольської

Столиці. Також ця дискусія чи боротьба не мала якихось політичних мотивів, тільки впливала з різного розуміння обрядової реформи, відмінного підходу й поглядів у самому обрядовому питанні. Упадок російського царату, розклад московського православ'я, нові церковно-політичні обставини, ближча зустріч українців-католиків із нез'єдиненими православними, головно ж можливість унійної праці між нез'єдиненими — все те заставило українське католицьке духовенство в Галичині звернути особливішу увагу на обрядове питання.

Крім того на латинсько-католицькому Заході зайшла велика зміна у відношенні до проблем з'єдиненого і нез'єдиненого Сходу. В минулих сторіччях римо-католицькі богослови й учені або мало інтересувалися проблемами християнського Сходу або мали про нього свій, односторонній і загумінковий погляд. У методах унійної праці римо-католицькі місіонарі не доцінювали східних обрядів, а навіть дуже часто всупереч заборонам Апостольської Столиці старалися різними способами перетягати членів Східньої Церкви на латинський обряд, або бодай сприяти латинізації східних обрядів.

У новіших часах давнє вороже або байдуже наставлення до східних обрядів перейшло глибоку зміну. Західньо-католицькі вчені, богослови, історики й літургісти почали пильно студіювати історію, літературу, мистецтво, археологію й літургію різних східних обрядів. Постаła окрема науково-дослідна ділянка, знана сьогодні під назвою візантинології чи візантинознавства. Стали появлятися основні праці, що кидали нове світло на неодні проблеми Сходу, в тому числі також і на історичний розвиток різних східних обрядів.

Під впливом наукового дослідження Сходу багато вчених мужів на римо-католицькому Заході заговорили про християнський Схід, його традицію, історію й обряди трохи іншою мовою, як були привикли говорити їх попередники минулих сторіч. Таким способом прийшла також зміна в наставленні римо-католиків до східних обрядів, принайменше в тому глузді, що вони самі стали признавати помилки минулих сторіч у відношенні до східних обрядів, засуджували всяку посередню чи безпосередню латинізацію та визнали конечність і доцільність збереження обрядової чистоти у праці над з'єдиненням нез'єдинених православних. Таке наставлення мало свій вплив на нові методи місіонарсько-унійної праці, головно ж ішло по лінії давних і новіших урядових запевнень Апостольської Столиці, що ціллю унійної праці не є і не може бути перетягнення членів Східньої Церкви на латинський обряд.

Під таким кутом треба глядіти на літургійно-обрядову дискусію 20-30-тих років нашого сторіччя в галицькій церковній провінції.

Якраз вона і тим різниться від попередніх обрядових дискусій, змагань, боротьби і реформ, що речники тієї дискусії почали відділювати обрядове питання від усіх інших політично-ідеологічних і віросповідних мотивів, із якими, нажаль, сполучували обрядове питання різні обрядові реформатори в минулих сторіччях.

Літургійно-обрядова дискусія мала ще й ту додатню сторінку, що змушувала зацікавлених до глибших студій над історією українського обряду, над історичним розвитком різних обрядових перемін, літургійних текстів, обрядових рубрик та різних обрядових практик українського обряду. Нажаль, такі студії були в нас тільки в своїй початковій стадії, і треба признати, що в ділянці історично-критичних студій над обрядами чужинці потрапили випередити тих, що повинні були вести перед у тій ділянці. Однак, і між нашим духовенством у Галичині скоро назріло переконання, що не вистачить писати статті проти чи за обрядовою реформою, але треба її приготувати науково-історичними працями. Стереотипові повторювання про «латинізацію» українського обряду, про «східні традиції», про «духа Сходу і східнього обряду» вже мало кого вдовольняли, бо більше корисними від того виявилися поважні студії над обрядом. Тільки в такий спосіб можна було определити, як повинен виглядати український обряд, що йому питоме, а що чуже, що в ньому златинізоване, а що є законною і правосильною практикою, як, у чому, на яких зразках і за якими принципами повинен відбуватися поворот до старих традицій, де і як повинно бути переведене «відлатинщення» українського обряду.

Вправді, і в літургійно-обрядовій дискусії 20-30-тих років нашого сторіччя траплялися поодинокі випадки самовільного очищення обряду. Однак, до обрядового хаосу й самоволі не допускали ерархи Української Католицької Церкви, які постановили переводити всяку обрядову реформу не самовільним, але правильним і законним шляхом. Тому, коли обрядове питання і викликана тим питанням обрядова боротьба поставили перед ерархами конечність практичної розв'язки обрядової справи, українські католицькі ерархи галицької митрополії під проводом митрополита Андрія Шептицького вирішили, що будуть цю справу розв'язувати дорогою, що її вже вказав Замойський Синод, себто через нове, поправне і типове видання богослужбових книг.

Обрядова реформа була предметом кількох конференцій українського єпископату Галичини, а саме в 1927, 1929 і 1930 рр. Нажаль, і між нашими ерархами не було однієї думки й погляду про засяг і засади обрядової реформи. Це прийшло головно до вислову, коли виданий 1929 р. у Львові Службеник не знайшов загального признання,

і коли така сама доля стрінула інше видання Службника з 1930 року. Також і в працях Міжепархіальної Літургійної Комісії, покликаної до підготовки видання богослужбових книг, виявилася розбіжність поглядів і думок на характер і засяг обрядової реформи. Тому для кращого, успішного й авторитативного впорядкування літургійно-обрядових справ, головно ж для видання богослужбових книг для вжитку в українському обряді, єрархи галицької митрополії звернулися до Апостольської Столиці, щоб вона своєю верховною властю вирішила обрядову реформу та видала типове видання богослужбових книг.

12. Римське видання богослужбових книг

Апостольська Столиця прийняла до відома прохання галицьких владик і вже в 1933 році Священна Конгрегація для Східньої Церкви звернулася до українських католицьких єпископів не тільки в Галичині, але також і поза її межами, щоб вони переслали до Риму свої завваги і побажання відносно різних обрядових питань. Ця сама Свящ. Конгрегація зажадала вислідів праці Міжепархіальної Літургійної Комісії, що працювала у Львові в 1930-1935 роках. Дня 10-го січня 1938 р. на Пленарному Засіданні кардиналів Свящ. Конгрегації для Східньої Церкви постановлено видати типове видання богослужбових книг для вжитку українців католиків, як також вирішено головні принципи й лінії, за якими повинна відбуватися нова, типова редакція богослужбових книг. До праці над зладженням типового видання богослужбових книг покликано до життя окрему Літургійну Комісію під предсідництвом Секретаря Свящ. Конгрегації для Східньої Церкви, кардинала Євгена Тіссерана.

Літургійна Комісія приступила негайно до своєї праці і першим овочем тієї праці було видання Службника. Текст Служби Божої св. Івана Золотоустого появився 1940 р., а 1942 р. вийшов Службник з усіма трьома Літургіями візантійського-слов'янського обряду.⁷⁸ Як доповнення до рубрик Службника з 1942 р. вийшов у Римі «Устав Вечірні, Утрені й Божественної Літургії», у якому до найменших подробиць подано обрядові приписи й рубрики, які мають бути заховані в українському обряді при відправі Служби Божої, Вечірні й Утрені.⁷⁹

⁷⁸ «ЛІТУРГІКОНЬ СІЄСТЬ СЛУЖЕБНИКЪ», Римъ 1942, (Въ типографіи криптофератскія обители).

⁷⁹ „ORDO CELEBRATIONIS Vesperarum, Matutini et Divinae Liturgiae iuxta recensionem Ruthenorum“, Romae 1944.

За 10 років праці Літургійної Комісії вийшли дотепер, крім Службника й Уставу, ще такі богослужбові книги: *Євангелія на неділі і свята та повна Євангенія, Апостол на неділі і свята та повний Апостол, Малий Требник* та два видання *Часослова*, а інші богослужбові книги або вже приготовані до друку, або є в стадії дальшого приготування.⁸⁰

Хоч римське видання богослужбових книг іще не закінчене, все-таки вже тепер, після видання дотеперішніх книг, можна зробити деякі уваги щодо загального його характеру. Воно зроблене, згідно з деякими основними засадами, що надають йому питоме п'ятно, характер, значення і вартість.

Найперше, римське видання є урядовим і типовим виданням богослужбових книг українського обряду. Дотеперішні видання богослужбових книг і перед і по Замоїському Синоді, як теж перед і після Львівського Синоду, були видавані з приватної ініціативи різних видавців. Вони, хоч і мали на собі апробату єпископів чи навіть митрополитів, всежтаки не були офіційальним, загально обов'язуючим виданням, яке нпр. було постановлене на Замоїському Синоді. Це значить, що римське видання богослужбових книг є першим урядовим і типовим виданням для українського обряду, яке за волею Апостольської Столиці повинно стати на майбутнє одиноким типовим виданням із виключенням інших, дотепер уживаних видань.

Римське видання богослужбових книг для Української Католицької Церкви є окреме, відрубне й відмінне від типового видання богослужбових книг, що їх Апостольська Столиця видала чи видає для інших галузей візантійського обряду. Це вже виразно зазначене в загальному титулі і назві поодиноких богослужбових книг. Богослужбові книги, призначені для вжитку українського обряду, в термінології видавничої Літургійної Комісії називаються «рецензіо рутена», себто богослужбові книги редакції і перевірки, призначеної для богослужбової практики обряду, що як давно так і тут називається «*ритус рутенус*». Цю назву зовсім слушно й оправдано віддаємо словом «український обряд», бо в давній термінології «*ритус рутенус*» означав обряд київсько-галицької митрополії, до якої належали єпархії

⁸⁰ Дотепер вже вийшли такі книги римського видання: Літургія св. Івана Золотоустого (1940), Службник (1942), Євангеліє на неділі і свята (1943), Євангеліє (1944), Апостол на неділі і свята (1944), Малий Требник (1946), Часослов великого і меншого формату (1950), Апостол (1955). Тепер пригтовляються до друку Великий Требник і Архиратикон (Святительський Службник) та інші книги.

українських етнографічних земель (Правобережна Україна, Волинь, Холмщина, Полісся та Галичина).

З того бачимо, що Апостольська Столиця через римське видання богослужбових книг «української редакції» щераз признала окремішність, відрубність і відмінність українського обряду від обряду нез'єдинених чи навіть і з'єдинених народів, які належать до спільного візантійського обряду. «Український обряд» є самостійним і відмінним від інших галузей візантійського обряду, нпр. від обряду візантійсько-грецького, візантійсько-румунського чи візантійсько-слов'янського. Згідно з таким заложенням Апостольська Столиця в римському виданні богослужбових книг, призначених для інших галузей візантійського обряду, нпр. для католиків москалів, сербів чи болгарів, називає такі книги «рецензіо *вульгата*», себто має на думці прийнятий у цих народів обряд, який також називають загальною і спільною назвою: «*ritus bizantino-slavus*», себто візантійсько-слов'янський обряд. Цей обряд мав давніше назву: «синодальний», «російський», а часом навіть і «православний» обряд. (Ця остання назва є дуже невідповідна, бо зміщує поняття обряду з поняттям віри).

Щодо свого загального характеру римське видання богослужбових книг «української редакції» старається відповідати богослужбовим практикам, рубрикам і літургійним текстам давньої української обрядової традиції. Згідно зі засадами, що були прийняті на Пленарному Засіданні кардиналів Свящ. Конгрегації для Східної Церкви в 1933 році і які лягли в основу типового видання богослужбових книг «української» редакції, Літургійна Комісія дала першенство таким богослужбовим практикам, рубрикам і текстам, які були в загальному вживанні у київській митрополії ще перед приступленням її до церковної унії в Бересті (1596 р.). У практиках і обрядах, що їх немає в загальному і спільному візантійському обряді, або у випадках обрядової різnorodности деяких обрядів і текстів Літургійна Комісія старалася дати першенство таким текстам чи обрядам, що мали в українському обряді свою традицію, основану на довгому правосильному вжитку.

Послідовно римське видання богослужбових книг «української» редакції не прийняло таких текстів, богослужбових практик, обрядів, рубрик чи приписів, які не мають за собою правосильної традиції, себто були введені приватними видавцями літургійних книг, мали своє джерело в наподоблюванні римським (латинським) богослужбовим практикам, не були загально практиковані, але тільки віддавали місцеві звичаї, неприйняті Синодами Української Католицької Церкви, і не мали виразного потвердження Апостольської Столиці.

Римське видання богослужбових книг «української редакції» має на меті обрядово-літургійну однообразність, що була такою пекучою проблемою Української Католицької Церкви продовж останніх трьох сторіч. Щоб досягнути цю однообразність постали різні проєкти обрядової реформи, роблено різні законні і ще більш незаконні реформаторські експерименти, які обрядове питання тільки ще більше заплутували, зв'язували з різними політичними кличами, ідеологічними програмами чи схизмофільськими тенденціями. Усі ті підозрілі спекуляції на обрядовій реформі мусять відпасти як безпідставні при римському виданні богослужбових книг, бо годі припустити, щоб Апостольська Столиця бралася до обрядових реформ із симпатій до схизми.

Ближчі досліди над зразками римського видання виказують, що воно йде за кращими грецькими зразками, на яких основувався вже грецький Євхологійон Венедикта XIV з 1754 р. Тим Літургійна Комісія тільки потвердила стверджений у науковій літургії факт, що богослужбові книги й обрядові практики давньої київської митрополії виказують більше подібности і схожости з грецькими первовзорами, як нпр. літургійні книги й обрядові практики Московської Церкви. Даючи першенство цим грецьким первовзорам, римське видання богослужбових книг «української» редакції захоронило український обряд перед тими реформаторами, що в минулому, а навіть і в новіших часах бажали переводити обрядову реформу між українцями католиками через накинення їй чисто московського обряду, чи через наслідування обрядових практик, питомих Московській Церкві.

З іншої ж сторони римське видання богослужбових книг для українського обряду являється урядовим (офіційальним!) відкиненням латинізуючих практик чи рубрик, що продовж сторіч діставалися до українського обряду під різними сповидами, зокрема ж у тому переконанні, щоб латинники вважали його за більше «католицький». Римське видання задержало тільки такі нововведення, що їх з оправданих рацій потвердив Замоїський Синод, нпр. поминання Римського Папи, залишення обряду теплоти чи вживання губки. Всякі інші незаконні, неправосильні, непотверджені латинізуючі практики минулих сторіч у римському виданні Службника зовсім зникли.

Навіть у самому способі переведення обрядової реформи Апостольська Столиця виявила своєрідне становище, таке неподібне до метод обрядової реформи в минулому. Коли в минулому різні обрядові ревнителі намагалися переводити обрядові реформи раптово, непередготовано і без огляду на психологічні труднощі в тих, які привикли і зжилися з деякими обрядовими нововведеннями, Апостольська Сто-

лиця, навчена віковим досвідом, вибрала іншу методу. Колись, у другій половині 16-го сторіччя і в латинському обряді панувала велика різnorodність і треба було багато часу, щоб нове видання Службеника, зладжене на приказ Папи Пія V., прийнялося загально в усіх церковних провінціях. Отже числячися з можливими психологічними труднощами, що їх завжди стрічає кожна літургійно-обрядова реформа, Апостольська Столиця не вважала за відповідне переводити обрядову реформу раптово і поспішно. Тому в обіжнику Свящ. Конгрегації для Східної Церкви до Ординаріїв Української Католицької Церкви з 10-го вересня 1941 р. Апостольська Столиця зобов'язала до нового Службеника тільки великі та малі семінарії, монаші новіціяти і доми студій та священиків, висвячених після 1941 р. Місцевим Ординаріям Апостольська Столиця залишила свободу, щоб вони, відповідно до стану підготування своїх священиків чи вірних, могли вводити нове римське видання богослужбових книг до загального вжитку в своїх епархіях.⁸¹

Римське видання богослужбових книг для українського обряду замикає довгу історію обрядового питання в Українській Католицькій Церкві. Ця історія не є ще вповні просліджена й висвітлена так, як існує ще багато непросліджених і належно невисвітлених моментів з історії Української Церкви. Цей наш нарис обрядового розвитку Служби Божої українського обряду від часів Берестейської Унії аж до видання римського Службеника в 1942 р. є тільки побіжним, загальним і неповним. Обрядове питання в Українській Католицькій Церкві покищо жде ще свого дослідника й історика.

ВАЖНІША ЛІТЕРАТУРА:

АМВРОСІЙ, архим., *Взглядъ православного на замоській соборъ, бывшій въ 1720 году*, «Труды Киевской Духовной Академіи» 1862, II, стр. 396-427; АНДРУСЯК М., *Проект знесення нашого обряду*, «Записки ЧСВВ», том III (1929-1930), вип. 3-4, стр. 574-581; БАТЮШКОВЪ П., *Холмская Русь, историческія судьбы русскаго Забужья*, Спб. 1887; БЕЗСТОРОННИЙ И., *Обективный поглядъ на отношеня обрядове въ востодной Галичині*, Львовъ 1893; БОРОВСКИЙ П., *Подготовка реформъ въ русской греко-униатской церкви (1803-1827)*, «Христ. Чтеніе» 1889, I, стр. 720; БОЦЯН, еп., *О. Изидор Дольницький, духовний отець, літургіст і піснотворець*, Львів 1933, (Друге видання, зладив і доповнив о. д-р Йосиф Сліпий); БОЦЯНОВСКИЙ В., *Йосиф Сьмашко и воссоединеніе униатовъ*, «Истор.

⁸¹ RAES A., *Le Liturgicon Ruthène...*, „Orientalia Christ. Per.“, VIII, 1942, p. 135, 138-139.

Вѣстн.» 1893, т. 54, дек. стр. 857; ГАЛУЩИНСЬКИЙ М., ЧСВВ, *Богослуженне церковне, потреба души, розвій*, «Нива», 1911, ч. 2, стр. 31-41; ГОРЮЧКО П., *Изъ исторіи возсоединенія униатовъ въ Бѣлоруссіи 1795-1805 годовъ*, «Труды К. Д. Акад.», 1902, 6. стр. 159-234; 7. 514-522; ГУМЕЦКІЙ И., *Православно-русская обрядность въ церквахъ Галицкой, так называемой греко-католической (униатской) Церкви*, «Христ. Чтеніе», 1898, I, стр. 53-60, 229-239; ДОБРЯНСКІЙ Ф., *Холмъ и Холмскій Край. Историческая Записка о Холмской Руси и г. Холмѣ, о судьбахъ Уніи въ Холмскомъ Краѣ и современномъ положеніи въ немъ униатскаго вопроса*, Варшава 1897; ДОЛЬНИЦКІЙ И., *О священникхъ обрядахъ грец. руск. церкви*, Львовъ 1891, (4-те вид. Львів 1897, 5-те вид. Львів 1900); ДУРНОВО Н., *Холмская Русь и причина отпаденія отъ православія*, «Кіев. Старина», 1905, 7-8. стр. 66-69; *Исправленіе обрядовъ Литургіи (Холмскій Грек. Униатскій Мѣсяцесловъ на 1871 годъ*, стр. 67-135); ЗУБКО, еп., *О Греко-униатской Церкви въ Западномъ Краѣ*, «Холм. Греко-униатскій Мѣсяцесловъ на 1866 годъ», стр. 1-65; КОВИЛЯНСКІЙ Й., *Въ справѣ «латинѣзаций» въ нашомъ обрядѣ*, «Церковный Востокъ», Львовъ 1912, вип. V і VI, стр. 302-326; —, *Мои замѣчанія на статію Автора сс. подъ загл. «Нашъ обрядъ и облатиненіе его» въ I. випуску Церковного Востока, 1912*, стр. 6-11 («Церковный Востокъ», 1912, вип. II, стр. 99-102); КОСТЕЛЬНИК Г., *Нова доба нашої Церкви*, Львів 1926; КРИЖАНОВСКІЙ Е., *Поврежденіе церковной обрядности и религиозныхъ обычаевъ въ южно-русской митрополіи*, «Руководство для сельскихъ пастирей», Кіевъ 1860, ч. 12; —, *Волненія униатовъ на Подлясѣ*, «Холмскій Греко-Униатскій Мѣсяцесловъ на 1869 годъ», стр. 41-92; КУЗЕМСКІЙ, еп., *Примѣчанія... по дѣлу обрядового вопроса въ Холмской Епархіи, заявленныя на засѣданіи Консисторіи въ февралѣ мѣсяцѣ 1871 года*, «Рускій Сіонъ», Львовъ 1876, ч. 7, 8, 11, 12. ЛИВЧАКЪ Н., *Къ исторіи возсоединенія униатовъ Холмской епархіи*, Записки и воспоминанія, Вильна 1910; ЛОБОДИЧ Р., *Значіння Замойського Синоду для Української З'єдиненої Церкви*, «Унійний З'їзд у Львові», Львів 1938, стр. 78-86, «Праці Бог. Наук. Тов.», том XI-XII; ЛУБ І., *Значіння Замойського Синоду в історіі Уній*, «Добрый Пастиръ», II (1932), стр. 111-120, 184-193, 273-282; МИШКОВСКІЙ Т., *Нашъ обрядъ и облатиненіе его*, Львовъ 1913, Отгискъ изъ Церковнаго Востока; МОНЧАЛОВСКІЙ О. А., *Житіе и дѣятельность Ивана Наумовича*, Львовъ 1899; НАУМОВИЧЪ И., *Вліяніе латинянъ на русиновъ и обряды русинской церкви*, «Слово», Львовъ 1863, ч. 25, 26, 27; —, *Апелляція къ папѣ Льву XIII русскаго униатскаго священника мѣстечка Скалатъ (Львовской митрополіи въ Галиціи) Іоанна Наумовича противъ великаго отлученія его отъ Церкви по обвиновенію въ схизмѣ 1883 года*, СПетербургъ 1883; —, *Якого рода суть измѣни и отклоненія отъ прежнихъ употребляемыхъ у насъ обрядовъ при Богослуженію*, «Слово», Львовъ 1862, ч. 24-29; —, *Отвѣтъ на артикуль: «Противъ реакціи въ обрядахъ греко-униатскихъ въ Галиціи»*, «Слово», Львовъ 1861, ч. 90; НЕДѢЛЬСКІЙ С., *Униатскій митрополитъ Левъ Кишка и его значеніе въ исторіи уніи*, «Литовскія Епарх. Вѣдомости», Вильна 1894; НИКОЛАЙ, архим., *Опытъ исторіи Замойскаго Собора*, «Гродненскія Епарх. Вѣдом.», 1904, ч. 11; ОДИНЦОВЪ Н., *Униатское Богослуженіе въ XVII. и XVIII. вв., по рукописямъ вилен. публ. библіотеки*, Вильна 1886; ОЛЬХОВСКІЙ А., *О Богослуженіи во время уніи въ холмскомъ катедральномъ соборѣ (1596-1875)*, Варшава 1900; ПАВЛОВИЧЪ С., *Опытъ исторіи Замойскаго Собора*, «Город. Епарх. Вѣдом.», 1904, ч. 6-10; ПЕТРОВСКІЙ А., *Учительное извѣстіе при славянскомъ Служебникѣ*, «Христ. Чтеніе», 1911, апрѣлій стр. 552-572, июль-августъ, стр. 917-936; октябрь, стр. 1206-1222; ПОПОВЪ Н., *Судьба Уніи въ русской Холмской епархіи*, Москва 1874; РАЕВСКІЙ М., *О на-*

ціональному і релігійному русленню руського народу в Галичині, «Христ. Чтеніє», 1862, ч. 2, стр. 111-128; РІЧИНСЬКИЙ А., *Проблеми української релігійної свідомості*, Володимир Волинський 1933; РУДЬ Ст., *Літургія святого Івана Золотоустого в першій половині XVI. ст.* Унійний З'їзд у Львові, «Праці Бог. Наук. Тов.», том XI-XII., стр. 168-201), Львів 1938; СВИДЕРСЬКИЙ Л., *Іоаннъ Красовскій, Полотскій уніатскій архієпископ*, Витебськ 1911; СВЯЩЕНИКЪ холмской Гр. уніат. епархіи, *Восточний обрядъ въ церквалѣ холмской уніатской епархіи и отношеніи его къ Замоискому Собору* («Холм. греко-уніатскій Мѣсяцесловъ» на 1869 годъ, стр. 26-40), Варшава 1869; СЛІПІЙ, архієп., *Обрядова образність, «Богословія», том XVII-XX, кн. 2-4*, Львів 1943, стр. 100-110; СОВОРЪ ЗАМОЙСКІЙ и Уставъ Божественной Служби по обычаю великой церкви и святой Гори бываемый, «Галичанинъ» I. (1863), вип. III-IV; СТРІЛБИЦЬКІЙ, *Уніатскіе церковные соборы съ конца XVI. в. до возсоединенія съ православною церковію*, Одесса 1891; ТОМАШІВСЬКІЙ Ст., *Церковний бѣг української справи*, Відень 1916; ХОЙНАЦЬКІЙ А., *Западно-русская церковная унія въ ея богослуженіи и обрядахъ*, Київъ 1871; ХОМИШИН Г., еп., *Пастырскій лист до кліра Епархіи Станиславівської про візантійство*, Станиславів 1931; ХРУСЦЕВИЧЪ Г., *Исторія Замоискаго Собора, «Литовск. Епарх. Вѣдомости», 1888; ШЕПТИЦЬКІЙ А., митроп., До духовенства галицької провинції (лист про обрядові справи з 13. квітня 1931), «Мета», I. (1931), ч. 6 (з 19. квітня 1931 року); —, *Пастырське послання про обряди з травня 1941 року* («Львівські Архієпархіальні Відомості», 55 (1942), червень, стр. 119-28); —, *Видання нового Служебника* («Львів. Архієп. Відом.», 55 (1942), червень, стр. 100-105; ФИЛЕВИЧЪ И., *Вопросъ о возсоединеніи западно-руссикъ уніатовъ въ его новѣйшей постановкѣ*, Варшава 1891; ЧИСТОВИЧЪ И., *Обзоръ собитій возсоединенія въ царствованія цмп. Николая I-го*, Спб. 1889; ШАВЕЛЬСЬКІЙ І., *Послѣднее возсоединеніе съ православною Церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи (1833-1839)*, Спб. 1910; ШУРАТ В., *Потієва Унія* («Ювілейна книга в 300-літні роковини смерті митрополита Іпатія Потія, стр. 150-157), Львів 1914; — *В обороні Потієвої Унії*, Письмо о Петра Камінського, ЧСВВ, авдітора греко-катол. митрополії 1685 р., Львів 1929; ACTA ET DECRETA SYNODI PROVINCIALIS RUTHENORUM GALICIAE, habitae Leopoli anno 1891, Romae 1896; BOCIAN J., *De modificationibus in textu slavico liturgiae Sti Johannis Chrysostomi apud Ruthenos subintroducitis*, „Chrysostomika“ Romae 1908, p. 929-969; CAPITULORUM VOLUMEN POLONICUM, «Археографическій Сборникъ том XII, Вильна 1900; GATTI-KOROLEVSKIJ, *I riti e le chiese orientali*, vol. I; —, *Il rito bizantino e le chiese bizantine*, Genova 1942, pag. 753-764; HALUŠČYNSKYJ T., OSBM, *Refléxions sur l'Uniatisme*, „Stoudion“, V (1928), 4-5, pag. 98-110; IŠČAK A., *De éditione librorum liturgicorum in ritu byzantino slavico*, „Acta VII. Conventus Velehradensis“, Olomouc 1937, pag. 91-113; KOROLEVSKIJ C., *L'Uniatisme*, „Irénicon-Collection“, № 5-6, Prieré d'Amay sur Meuse 1927; —, *Le Pontifical dans le rite byzantin*, OCP., vol. X, № 1-2, Roma 1944, pag. 202-215; LAEMER H., *In decreta Concilii Ruthenorum Zamosciensis antimadversiones theologico-canonicae*, Freiburg in Br. 1865; NAUMOWICZ I., *Unia i reakcyja w obrzędach*, „Dziennik Polski, Lwów 1861, Nr. 15; O OBRZĘDACH GRECKO-UNIACKICH jako kwestyi czasów dzisiejszych w Galicyi wschodniej, Przez księdza tegoż obrządku, Lwów 1862; ПАМІЋТ-НИК I-szej Конференци Каплагіської в справі унії кошіельней в Пііску, 23-24, IV. 1930 (Реферати оо. Скрутня, Кулака, Домбровського, Каленюка, Урбана); POP A., OSBM, *Dogma și Ritual*, „Inovațiile“, și în deosebi „Binecuvântarea euharistica“, Blaj 1941; PRASZKO I., *Vicissitudines ritus byzantino-slavici saec. XVII. in Ecclesia Ruthena catholica*, „De Ecclesia Ruthena catholica sede metropolitana vacante*

1655-1665", Appendix pag. 243-308, Romae 1944; RAES A., *Le Ritual Ruthène depuis l'union de Brest*, OCP, I. (1935), № 3-4, pag. 361-392; —, *La première édition romaine de la liturgie de Saint Jean Chrysostome en staroslave*, OCP, VII. (1941), pag. 518-526; —, *Le liturgicon ruthène depuis l'union de Brest*, OCP, VIII. (1942), № 1-2, pag. 95-143; —, *De forma liturgiae slavae: Ruthenae et russicae*, „Acta VIII. Conventus Velehradensis“, Olomouc 1937, pag. 83-90; SCHWEIGL J., *Revisio librorum liturgicorum byzantino-slavicorum*, „Periodica de re morali canonica et liturgica“, tom. XXVI., Romae 1937, pag. 361-386; SMOLIKOWSKI P., *Ippolito Terlecki*, „Roma e l'Oriente“, II. (1911), pag. 274-285; — *Kilka uwag o obrzqdkach*, (Przedruk z „Dobrego Pasterza“), Lwów 1884; SOLOWIJ M., OSBM, *De reformatione liturgica Heraclii Lisowskyj, Archiepiscopi Polocensis (1784-1809)*, Romae 1950; SYNODUS PROVINCIALIS RUTHENORUM, *habita in civitate Zamosciae, anno MDCCXX*, Romae 1883, (ed. tertia).

РОЗДІЛ V.

ЛІТУРГІЙНІ КОМЕНТАРІ ДО ВІЗАНТІЙСЬКО-СЛОВ'ЯНСЬКОГО ОБРЯДУ

Дуже важливим джерелом пізнання Служби Божої є пояснення Служби Божої або літургійні коментарі. Здається, що після Св. Письма ніщо не було таким улюбленим предметом пояснень різних авторів, як Служба Божа. Доказом того численні літургійні коментарі, що доховалися до нас, почавши від патристичної доби аж до наших часів.

Літургійні коментарі тому такі цінні для кращого пізнання Служби Божої, бо вони подають нам дані, як минулі сторіччя розуміли і толкували різні обрядові дії. Старинні рукописи чи друковані службеники віддають нам тільки самі тексти й рубрики Служби Божої, а літургійні коментарі описують нам, як виглядає обрядове оформлення поодиноких складових частин Служби Божої та яке значення вкладали в такі чи інші обряди давні церковні письменники і знавці літургії.

Візантійсько-слов'янська Служба Божа діждалася дуже великого числа коментарів, які для пояснення Служби Божої мають неоцінену вагу. В тих коментарях пояснювачі текстів і обрядів Служби Божої створили свого роду традиційне навчання про Службу Божу, зокрема випрацювали символічне толкування поодиноких обрядів Служби Божої. Багато з того повторюється аж по сьогоднішній день, хоч наукові дослідження над текстами й обрядами Служби Божої не завжди підтверджують такі чи інші толкування обрядів Служби Божої.

Нажаль, дотепер іще не маємо в літургійній науковій літературі повного огляду візантійсько-слов'янських літургійних коментарів. Неповні спроби такого огляду залишили літургісти: Красносельцев і Салаявіль.¹ Тому бажано в цьому розділі подати якнайповніший перегляд візантійсько-слов'янських літургійних коментарів, із яких опісля багато користуємо в самому поясненню текстів і обрядів Служби Божої.

¹ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ Н., *О древнихъ литургическихъ толкованіяхъ*, Одесса 1894; S. SALAVILLE, *Indication sommaire des principales „Explications de la Messe orientale“ anciennes et modernes* („Liturgies Orientales“, Appendix, pag. 135-148, Paris 1942).

1. Літургійні коментарі патристичної доби (4. до 8. сторіччя)

Із патристичної доби доховалося до нас дуже мало літургійних коментарів. Це переважно короткі й дуже загальникові літургійні пояснення, які зупиняються тільки на головніших і важніших обрядах Служби Божої та не входять у подрібний і систематичний виклад Літургії. Все таки вони мають для історика Літургії неоцінену вартість, бо є документом, як розуміли Літургію і її обрядові дії Отці Церкви.

Найстарше пояснення Служби Божої залишив нам св. Кирило Єрусалимський († 386). Про цей коментар була вже частинно мова в другому розділі нашого історичного введення. Це пояснення є важним документом про вигляд літургії в 4-тому сторіччі. Св. Кирило пояснює вправді літургію єрусалимської церкви, найправдоподібніше літургію св. Якова, а не літургію візантійського типу. Однак тому, що літургія візантійського типу є правдивою посестрою єрусалимської літургії, пояснення св. Кирила має значення також і для пізнання візантійської Літургії. Пояснення св. Кирила обмежується лише до літургії вірних. Воно коротке, але змістовне і ясне. У ньому ще немає жодних символічних толкувань, які опісля стали панівні майже в цілій літургійній літературі як Сходу, так і Заходу. Це пояснення дуже річеве, входить у безпосереднє значення і глузд літургійних дій, а символіка виступає лише при таких обрядах, що мають виразно символічний характер, нпр. умивання рук перед початком свхаристійної жертви.²

Найближчим щодо часу свого постання до Кирилового літургійного пояснення є коментар до літургії, який залишив нам Псевдо-Діонісій.³ Цей незнаний ближче автор, який підшився під ім'я св. Діонісія Ареопагіта, учня св. Павла, жив правдоподібно в 5-ому сторіччі. Його богословсько-містичні твори мали величезний вплив на пізнішу як східню так і західню богословську думку. Ці твори, повні глибоких думок, філософської спекуляції, містичного забарвлення і подиву гідної послідовности, створили богословську школу. Ціла пізніша візантійська богословія ґрунтується на засадах Псевдо-Діонісія. У творах Псевдо-Діонісія спливаються первні платонічної і неоплатонічної філософії з християнським світосприйманням. У цьому й треба шукати причини великого успіху творів Псевдо-Діонісія на візантійському ґрунті.

² МІНЬ, П. Гр. 33, 1109.

³ МІНЬ, П. Гр. 3, 423-446.

Літургійне пояснення є частиною «Церковної Герархії». Воно являється послідовним приміненням цілої богословської системи Псевдо-Діонісія до обрядів літургії. Звідси то дух і характер цього толкування можна зрозуміти лиш у стислому органічному зв'язку з цілістю богословського світосприймання Псевдо-Діонісія. Воно ж характеристичне тим, що весь видимий і невидимий світ розуміє як еманацию Найвищого Буття. Світ це еманация і наслідування Бога. Ціллю його є поворот до того самого Бога. Цей поворот відбувається етапами. Нижчі і більш недосконалі істоти йдуть до Бога через вищі і досконаліші. Цілий світ є поділений на ерархії: ерархію небесну і земну, а обі є відблеском Божої краси й досконалости. Земне існування має отже переминально-символічний характер. Дійсним і вповні реальним буттям є лише сам Бог. Така неоплатонічно забарвлена концепція світу у Псевдо-Діонісія послідовно доводить до символічного розуміння речей, особливо ж тих, що мають зв'язок із культом божества. Коли матеріяльний світ є лише відблеском і символом вищого, Божого буття, то тим більше символістичного характеру є святі тайни з усіма їх обрядами. Вони є символами Божої надприродної дійсности. Людський розум має якраз відкривати, що криють у собі ці символи і як вони ведуть нас до правдивої дійсности — до Бога. Псевдо-Діонісій є отже основоположником символістичного толкування літургії. Він перший перевів систематично символістичну концепцію Служби Божої, яку опісля з меншим чи більшим успіхом продовжують візантійські толкувателі Служби Божої.⁴

Псевдо-Діонісієве літургійне пояснення визначається богословсько-спекулятивним характером. Воно коротке, тяжке, декуди темне й мало зрозуміле. Як другі св. Тайни, нпр. хрещення, миропомазанія ітд., так головно Пресв. Євхаристія є збором символістичних дійств. Євхаристія є короною тайн і символів, а її обряди мають доводити людей до божого первозору. Обряди літургії є отже етапами на дорозі до Бога. Через них християнин довершує свій круговорот буття. За поміччю символів душа з'єднюється зі самим Божеством, стає учасницею Божого світла й Божого життя. Символістичне пояснення літургії у Псевдо-Діонісія має отже аскетично-містичне забарвлення. Служба Божа, якої тексту й обрядів держався Псевдо-Діонісій у своєму поясненню, була сирійсько-єрусалимського типу. Самого тексту

⁴ Псевдо-Діонісій «первий провель систематически возрѣніе на християнское богослуженіе, какъ на обширную систему символовъ и священнодѣйствій, служащихъ таинственнымъ выраженіемъ скритихъ и возвишенныхъ идей. Послѣдствующая литература развивала только эту тему въ томъ же направленіи» (ПОПОВЪ И., *Діонисій Ар.*, «Прав. Бог. Енцикл.», IV, 903, стр. 1080).

літургії Псевдо-Діонісій не наводить. Він вдоволяється лиш алюзіями до обрядів у чині Служби Божої.

В дусі Псевдо-Діонісієвої символіки написав літургійне пояснення св. Максим Ісповідник († 662). Уже самий наголовок цього пояснення вказує на його характер. Св. Максим назвав своє пояснення «Містагогією», себто введення у тайни й символи божественної літургії.⁵ Св. Максим був вірним учнем Псевдо-Діонісія. Його світосприймання запозичене майже в цілості від Псевдо-Діонісія. Також у поясненню обрядів літургії св. Максим іде слідами свого вчителя. Він був його коментатором. Як Псевдо-Діонісій, так і св. Максим шукає в обрядах літургії глибшого, містичного глужду. Максимова символіка в дечому відбігає від символіки Псевдо-Діонісія, однак є того самого забарвлення, себто носить аскетично-містичне п'ятно. Служба Божа враз із усіма її обрядами є піднесенням людини зі земної сфери до неба, до Бога, до Божого життя. Декуди це пояснення досить штучне й довільне. Воно вправді дуже оригінальне, але і дуже тяжко написане. Мабуть тому було воно скоро призабуте і мало малий вплив на пізніші візантійські літургійні коментарі.

Максимове толкування літургії важне для нас тим, що це перше і найстарше пояснення візантійської літургії. Св. Максим толкує обряди літургії за чином візантійської церкви, якої він сам був членом. Він розбудував і розвинув Псевдо-Діонісієву символіку і примінив її до обрядів візантійської літургії. На св. Максимові закінчуються літургійні коментарі патристичної доби. Вправді деякі літургісти зачисляють до цієї доби пояснення *патр. Івана Постника* († 595), *св. Германа* († 740) і *св. Софронія* († 638). Однак всі ці пояснення є неавтентичні і походять із пізнішого попатристичного періоду. І так нпр. пояснення літургії приписуване Іванові Постникові⁶ певно походить не зі шостого, а з десятого або й одинадцятого сторіччя.⁷ Доказом цього є згадка про ложечку, якої вживається при розділюванні св. Причастя. Літургійні дослідники виказали, що ложечки при св. Причасті почали вживати не скорше, як в одинадцятому сторіччі.⁸ Крім того зга-

⁵ МІНЬ, П. Гр. 91, 657-718 («Мистагогія»). Пор. також «Схоліони» св. Максима до творів Псевдо-Діонісія: МІНЬ, П. Гр. 4, 15-432, і 527-576.

⁶ Текст: J. PITRA, *Specilegium Solesmense*, Tom. IV., pag. 440-442.

⁷ Н. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ уважає це пояснення автентичним і приписує його Іванові Постникові (Пор. його «Свѣдѣнія о нѣкоторыхъ литургическихъ рукописяхъ Ватиканской библиотеки», Казань 1885, стр. 306-307). Текст цього пояснення подає Красносельцев на стр. 307-311. Однак із поглядом Красносельцева годі погодитися.

⁸ МУРЕТОВЪ С., *Историческій обзоръ чинопол. проскомидіи до Устава патр. Филотея*, Москва 1895, стр. 157-158.

дане пояснення своєю символікою і цілим своїм укладом належить до числа візантійських літургійних пояснень.

Слід тут бодай згадати ще два імена, які належать до патристичної доби і мають деякий зв'язок із толкуванням візантійської літургії. Першим є св. Анастасій Синаїт († 700), який залишив коротенький трактат про св. літургію.⁹ Не є це пояснення літургії, а радше морально-аскетичне поучення. Друге ім'я, яке тут треба згадати, є св. Теодор Студит († 826). Він полишив коротеньке слово про літургію Преждеосвященних Дарів¹⁰, у якому не входить ближче в пояснення літургійних обрядів.

2. Візантійсько-грецькі пояснення Золотоустової літургії (9-те по 19-те сторіччя)

Як патристична доба була досить скупа в літургійні коментарі, так навпаки візантійський період треба назвати добою розквіту літургійних пояснень. Особливо ж розвивається до небувалих досі розмірів символістичне толкування обрядів. Ця символіка дуже відходить від символіки Псевдо-Діонісія і св. Максима. Автори літургійних пояснень візантійського періоду створюють новий рід літургійної символіки, який майже цілковито відсунув на дальший плян символістичні толкування патристичної доби.

До такого розквіту символізму причинився сам дух доби, яка дуже любила символістичні пояснювання. У візантійському літургійному символізмі приходять до голосу алегорична метода пояснювання св. Письма, яка походить іще з т. зв. александрійської школи. Метода символістичного пояснювання літургії, яка всевладно панує в середньовіччі, є лише консеквентним приміненням засад александрійської алегоричної методи до обрядів літургії. До повного тріумфу символістичного пояснення літургії у візантійському світі причинилися немало іконоборські спори 8-9-го сторіччя. Як відомо, іконоборці виступали проти почитання образів як проти «ідолопоклонства». Вони були на ділі релігійними раціоналістами, які не мали жодного зрозуміння для зовнішніх форм і вияву літургійного культу, вважаючи їх забобонами. Проти цих іконоборських ідей католики мусіли реагувати. Ця реакція виявилася в почитанню образів, як символів і відбиток їх первозорів. Іконоборська боротьба у висліді лише скріпила любов до ікон і до церковної обрядности. Вона й заставила католиків до щораз більшого вдосконалення символізму літургійних речей і богослуження.

⁹ МІНЬ, П. Гр. 89, 825-850.

¹⁰ МІНЬ, П. Гр. 99, 1687-1690.

На першому місці заслуговує на нашу увагу «Містична теорія», приписувана св. Германові, патріярхові Константинополя († 740).¹¹ Це літургійне пояснення доховалося до нас у дуже багатьох списках, які однак різняться між собою.¹² Первісний текст «Містичної теорії» зазнав багато пізніших додатків, вставок і інтерполяцій. Багато авторів намагалося відтворити цей первісний текст і розв'язати питання походження й авторства «Містичної теорії». Згадаємо тут досліди Пітри¹³, Красносельцева¹⁴, Брайтмана¹⁵, і Борджі¹⁶, які в цьому питанні дійшли до позитивних результатів. Однак авторство «Містичної теорії» ще не вповні висвітлене. Переважна більшість списків «Містичної теорії» приписують авторство св. Германові, який жив під час першого іконоборського переслідування і за спротив цісареві Львові III. Ісаврійському (717-741) мусів покинути патріяршу катедру в Константинополі. Однак інші рукописи «Містичної теорії» приходять з іменами різних св. Отців. І так одні приписують авторство св. Василієві, другі св. Кирилові то Єрусалимському, то Александрійському († 444), ще інші виступають під іменням св. Івана Золотоустого, св. Атанасія Александрійського, а навіть св. Якова Апостола.¹⁷ Лев Алляцій приписує авторство «Містичної теорії» патріярхові Германові II. († 1240).¹⁸ Та слід прийняти, що «Містична теорія» постала ще перед 9-им сторіччям і автором її був, якщо не сам св. Герман, то хтось із його сучасників. Доказом може бути те, що вже в 9-ому сторіччі «Містична теорія» була перекладена на латинську мову. Переклад зладив Анастасій Бібліотекар, сучасник Фотія та в присвяти королеві Карлові Лисому згадує, що греки приписують авторство «Містичної теорії» св. Германові.¹⁹ Цей первісний текст «Містичної теорії» в пізніших сторіччях був сильно збільшений й інтерпольований. Такст поміще-

¹¹ МИНЬ, П. Gr. 98, 383-454.

¹² Expositionis liturgicae de sacris graecis obeundis textus sincerus S.P.N. Germani Patriarchae Constantinopoleos (Nova Patrum Bibliotheca, Tom. X. 2. pars, pag. 4-8, Romae 1905).

¹³ J. PITRA, *Iuris eccl. Graecorum historia et monumenta*, Paris 1868, t. II., pag. 287.

¹⁴ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, *Свѣдѣнія*, стр. 321.

¹⁵ BRIGHTMAN F. E., *The Historia mystagogica and other greek commentaries on the byzantine liturgy*, „Journal of theol. Stud.“, IX. (1908), pag. 255.

¹⁶ BORGIA N., *Il commentario liturgico di s. Germano Patriarca Constantino-politano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario*, Grottaferrata 1912, pag. 1-9.

¹⁷ MIGNE, P. Gr. 98, 11-14 (Notitia de S. Germano).

¹⁸ Ibid.

¹⁹ PETRIDÈS S., *Traitées liturgiques de saint Maxime et de saint Germain, traduits par Anastase le Bibliothecaire*, „Revue de l'Orient Chrétien“, X. (1905), pag. 287-309.

ний у Міня²⁰ може походити щойно з 13-го сторіччя. Тому ми в дальшому ході тієї праці будемо цитувати це пояснення як Псевдо-Германове пояснення.

«Містична теорія» помітна своєю символікою. У противенстві до символіки Псевдо-Діонісія і св. Максима Псевдо-Германове пояснення літургії ґрунтується на концепції Служби Божої як символічної хронології Христового життя на землі, Його смерті і Його воскресіння. Служба Божа в своїх обрядах це символічне зображення всіх важніших подій з історії відкуплення. Навіть у найменших і мало-значних церемоніях літургії «Містична теорія» викриває символістичні натяки на події з життя чи муки Христа Спасителя.

Концепція Служби Божої в «Містичній теорії» являється оригінальною. Її не знав ще ані Псевдо-Діонісій ані св. Максим. Цей чар оригінальності був мабуть причиною, що ця «Містична теорія» відразу була прийнята з одушевленням у всіх пізніших толкувачів візантійської Служби Божої. Не нашою річчю входить тут, де вперше появилася згадана містично-символічна концепція Служби Божої. Згадаємо лише, що ця концепція стала виключною теорією в пояснюванні обрядів і глузду Служби Божої не тільки на візантійському терені, але також і в латинських, сирійських, вірменських, халдейських і етіопських поясненнях Служби Божої.²¹ Як застосовує ця символістично-містична концепція свої головні ідеї до поодиноких обрядів і церемоній літургії, тому будемо мати нагоду приглянутися в другій частині нашої праці. Там також буде подана критична перевірка цих символістичних толкувань.

Дуже подібними до «містичної теорії» є літургійні пояснення Псевдо-Софронія й Теодора з Андиди. Літургійний коментарій, приписуваний св. Софронієві († 638), походить правдоподібно з 12-го або навіть із 13-го сторіччя. Досі знайшовся лиш одинокий список цього літургійного коментарія. Його видав кард. Майї²², а за ним помістив цей текст у своїй Патрології Мінь.²³ Цей коментар неповний, бо вривається на толкування Великого Входу. Що ж до авторства, то годі приписати його св. Софронієві, патріярхові Єрусалимському, бо описувані в коментарі літургійні обряди вказують на 12-те і 13-те сторіччя. Тому автором його міг бути якийсь письменник із 13-го сторіччя. Вправді дехто хотів би св. Софронієві приписати бодай деякі частини

²⁰ MIGNE, P. Gr. 98, (col. 383-454).

²¹ SALAVILLE S., *Indication sommaire des principales Explications de la messe orientale anciennes et modernes* (Liturgies orientales, II. La messe, Paris 1942, 2 Partie, pag. 135-148).

²² MAI, *Specilegium Romanum*, Tom. IV., Romae 1840, pag. 31-48.

²³ MIGNE, P. Gr. 87, 3981-4002.

літургійного коментаря²⁴ з виключенням пізніших інтерполяцій, однак правдоподібніше св. Софроній взагалі не має нічого спільного з приписуваним йому літургійним коментарем.²⁵

Своїм характером, укладом і головно ж символікою коментар Псевдо-Софронія зовсім схожий на «містичну теорію» Псевдо-Германа. Стрічаються дослівні паралелі, які вказують на спільне джерело обидвох пояснень. Звідси можна заключати, що Псевдо-Софронієве пояснення належить до групи літургійних пояснень, які виступають під іменням «Містичної теорії», і є лиш одною з численних редакцій Псевдо-Германового літургійного пояснення.²⁶

До тієї самої групи належить також пояснення Служби Божої Теодора єпископа Андиди († около 1270), яке має такий титул: «Коротке пояснення символів і тайн божественної літургії».²⁷ Про автора знаємо дуже мало, проте його пояснення є без сумніву автентичне, принайменше походить з того самого століття, в якому жив Теодор з Андиди, себто з 13-го сторіччя. Пояснення Теодора в дечому відрізняється від обох попередніх. Ця різниця не лежить у символіці, навпаки, щодо символіки Теодор іде вірно слідами Псевдо-Германа і Псевдо-Софронія. Однак твір Теодора більш одноцілий і краще опрацьований. Виступає в ньому ярко індивідуальність автора. Він знає про існування різних літургійних пояснень, згадує про них і користує з них.²⁸ Теодор приступає до толкування Служби Божої з ясною і наперед определеною метою. Вже на самому вступі зазначає й підкреслює, що Служба Божя в своєму суцільному виді є зображенням цілого діла відкуплення. У її обрядах символічно представлені всі події Христового життя.²⁹ Твір Теодора є отже першим послідовним застосуванням символістичної методи до Служби Божої. У творах Псевдо-Германа і Псевдо-Софронія виступала вправді та сама думка, однак не було ще тієї ясности, послідовности й систематичного примінення символістичної методи до обрядів Служби Божої.³⁰

Найзамітнішими літургійними коментарями візантійсько-грецької доби є пояснення літургії Николая Кавасили і Симеона Солунського.

²⁴ МУРЕТОВЪ С., *Историч. обзоръ чинопол. проском. до Уст. лит. патр. Филотея*, Москва 1895, стр. 141-142.

²⁵ SOLOWIJ M., *De commentario liturgico s. Sophronio attribuito*, Romae 1948, pag. 5-8, 12-13 (відбитка з «Записки ЧСВВ», VII/I).

²⁶ Ibid. pag. 17.

²⁷ MIGNE, P. Gr. 140, 417-468.

²⁸ МІНЬ, П. Гр. 140, кол. 424.

²⁹ МІНЬ, П. Гр. 140, 417-424.

³⁰ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, *Объясненіе литургии, составленное Теодоромъ, епископомъ Андидскимъ*. Памятникъ византійской духовной литературы XII. в., «Правосл. Собес.», 1884, I., стр. 375.

Перше місце належить без сумніву поясненню Служби Божої *Николая Кавасили* († 1363). Ще донедавна вчені були переконані, що Кавасила був архієпископом Солуня, однак новіші дослідження вказали, що він не був ані архієпископом ані навіть не належав до духовного стану. Кавасила був богословом-ляіком і безперечно належить до кращих візантійських богословів і містиків.³¹ Його «Толкування божественної літургії»³² є знаменитим літургійним трактатом, який глибиною думки перевищає всі дотеперішні пояснення Служби Божої.³³ Воно в першу чергу сперте на численних цитатах зі св. Письма і св. Отців. У символічному толкуванні літургійних церемоній і дій Кавасила йде вправді за «Містичною теорією», однак Кавасила виразно розрізняє символічний і практичний бік обрядів Служби Божої. Таке розрізнення захоронило його від перебільшеного символізму. Отже хоч Кавасилове пояснення Служби Божої йде традиційною символістичною лінією, то однак має солідну богословську основу, добрий уклад і тим відрізняється від хаотичної і перелатованої символістичними толкуваннями «Містичної теорії».

Кавасила вперше видвигнув у своєму поясненню різниці між «греками» і «латинцями» щодо погляду на освячувальну форму Евхаристії. Він боронить думку, що не лише самі слова Христові («Прийміте, ядіте. . .», «Пийте от нея. . .»), але також і слова призивання св. Духа (епіклеза) є освячувальною формою. Думка Кавасили здобула опісля громадянство у візантійсько-грецькій і російській богословії.

Пояснення Служби Божої *Симеона Солунського* не має вправді богословської глибини *Николая Кавасили*, однак воно належало до найбільш цінених, цитованих і використовуваних толкувань літургії. Симеон був архієпископом († 1429) і почитаний у візантійській Церкві як Святий. Він був великим аскетичним подвижником і ве-

³¹ SALAVILLE S., *Explication de la divine liturgie (de N. Cabasilas), Introduction et traduction de S. Salaville*, Paris-Lyon 1943, pag. 14; Bossuet називає Н. Кавасилу „un des plus solides théologiens de l'Eglise grecque“, SALAVILLE, *Explication...*, pag. 14.

³² МІНЬ, П. Гр. 150, 367-492. Французький переклад Кавасилового літургійного коментаря зладив С. САЛЯВІЛЬ: *Explication de la divine liturgie*, Paris-Lyon 1943.

³³ „L'Expositio Liturgiae de Cabasilas... est un excellent exposé méthodique et doctrinal des rites et des formules de la messe byzantine. Les meilleurs juges ont toujours fait grand cas.“; . . . (pag. 13), „il y a peu de traités de ce genre où l'on découvre plus de lumière sur les mystères et plus de science ecclésiastique“ . . . (pag. 15). „Elle est constamment imprégnée de substance scripturaire et patristique, le tout lié en doctrine cohérente de Thessalonique, le meilleur des théologiens liturgistes postérieurs, n'a fait que l'utiliser et l'imiter avec bien moins de talent“ (SALAVILLE, *Exposition...*, pag. 16).

ликим ворогом «латинян». Як і Н. Кавасила виступає він проти думки західно-латинських богословів, які освячувальну силу в евхаристійному переістотненні приписують тільки Христовим словам установи.

Симеон Солунський залишив два коментарі до Служби Божої, один довший³⁴, другий коротший.³⁵ Обидва вони визначаються такою самою символікою, яка зрештою майже в цілості запозичена з «Містичної теорії». Симеон став великою повагою для пізніших толкувачів Служби Божої задля короткості і ясності своєї думки. Крім того він залишив толкування до всіх майже літургійних чинів, себто до св. тайн³⁶, до освячення храму, до церковного правила.³⁷ Симеон дає короткий виклад літургії в широкому значенні цього слова. Він є першим літургістом на візантійському Сході. Навіть літургіст такого наймення як Гоар дуже цинив твори Симеона і похвально про них висловлюється.³⁸ Це також причинилося до великої популярності творів Симеона. Візантійська церква мала в них перший систематичний виклад цілого богослуження.

У цьому самому сторіччі писали про літургію два знані візантійські богослови: *Висаріон Нікейський*³⁹ і *Марко Евгенікос*, митр. Єфезький.⁴⁰ Оба автори не займаються систематичним викладом Служби Божої, лише стараються доказати, в який момент Служби Божої довершується освячення св. Дарів. Висаріон заступав західну теорію про освячення св. Дарів силою Христових слів, а Марко приписував освячувальну силу також і епikleзі.

Чергове пояснення Служби Божої у грецькій мові появилося щойно в 16-му сторіччі по стоп'ятдесятилітній павзі. Автором цього пояснення є священник *Іван Натаніл*. Заголовок його пояснення «Божественна літургія з поясненнями різних учителів».⁴¹ Цей твір

³⁴ «Про святу літургію», МІНЬ, П. Гр. 155, 253-304.

³⁵ «Про святий храм... і про божественне тайнослуження», МІНЬ, П. Гр. 155, 697-750. Пор. також текст цього останнього пояснення в ГОАРА: *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Parisiis 1647, pag. 212-232: *Beati Metropolitae Thessalonices Domini Symeonis de Templo et in Missam enarratio*.

³⁶ МІНЬ, П. Гр. 155, 176-696.

³⁷ Тамже: *Tractatus de sacramentis necnon de officiis et ritibus ecclesiasticis*.

³⁸ ГОАР, *Евхологion...*, стр. 211 („vir, si Romanae Ecclesiae fuisset coniunctus, antiquis Patribus adnumerandus“).

³⁹ „De sacramento Eucharistiae, ex quibus verbis Christi corpus conficiatur“, Cf. MIGNE, P. Gr. 161, 493-526.

⁴⁰ „Libellus de consecratione eucharistica: quod non solum a voce dominicorum verborum sanctificantur divina dona, verum a consequente oratione et benedictione sacerdotis, virtute Santi Spiritus“, MIGNE, P. Gr. 160, 1079-1090.

⁴¹ Венеція 1574, (друге видання: Венеція 1712). Заголовок грецький звучить: «Ге теѳа леітургія мета ексегезеон діафорон дідакалон». Cfr. E. LEGRANDE, *Bibliographie Hellenique des XVe et XVIe siècles*, t. II., Paris 1885, pag. 201-204.

дуже неоригінальний. Він є досить механічною компіляцією пояснень Служби Божої Псевдо-Германа, Теодора Андидського, Симеона Солунського, а головню Николая Кавасили. Гідним уваги є твір Натанаїла тому, що він опісля ввійшов як основа до літургійного пояснення, зладженого на приказ московського патріарха Никона, т. зв. «Скрижалі».

З 17-го сторіччя маємо кілька грецьких літургійних коментарів, а саме: Гавриїла Власія⁴², Паїсія Лігаріда⁴³, Мелетія Сиріґа⁴⁴, Калинника з Аркананії⁴⁵ і Николая Булгаріса.⁴⁶ Із цих пояснень літургії заслугує на особливішу увагу пояснення *Николая Булгаріса*. Воно оригінальне не так своїм змістом чи новою символікою, як радше літературною формою. Булгаріс викладає Службу Божу в формі питань і відповідей. Його пояснення має тому зовсім слушно назву «Катихизму», точніше «літургійного (святого) катихизму». Літургійний катихизм Н. Булгаріса був часто перевидаваний. На старослав'янську мову переклав його при кінці 17-го сторіччя монах Євтимій.

У 17-му сторіччі появилoся перше видання «Євхологіона», якого автором був славнозвісний *Яків Гоар*, Домініканець.⁴⁷ Згадуємо твір Гоара на цьому місці тому, що він мав великий вплив на пізніші літургійні пояснення. Гоарів «Євхологіон» не є жодним поясненням літургії в стислому значенні цього слова. Це текст грецьких богослужбових чинів: усіх трьох літургій, церковного правила, чинів св. тайн і інших богослужень із паралельним латинським перекладом. До тексту й обрядів Золотоустової літургії Гоар поробив дуже цінні історичні завваги враз із цитатами з різних візантійських толкувачів Служби Божої. Ці історично-критичні завваги Гоара мають велике значення, бо стали основою науково-історичного пояснення Золотоустової літургії. Гоар мав вплив на пояснення Служби Божої Ів. Дмитревського і Вен'ямина Краснопевкова (гл. далі).

Із 18-го сторіччя знане нам лиш одне грецьке літургійне пояснен-

⁴² Гавр. Власіос був митрополитом Навпакти й Арти. Помер 1638 року. Заголовок його книжки: *Εκζεγезіς τες λειτουργίας*. Гл. КОНСТАНТИН САТАС, *Неогелленіки Філологія (1453-1821)*, Атени 1868, стр. 304.

⁴³ П. Лігарид помер 1678. Його пояснення Служби Божої: *Ερμενεία τες τειγας λειτουργίας*. (Пор. САТАС, *Неогелленіки...*, стр. 316).

⁴⁴ М. Сиріґос помер 1667. Його пояснення літургії вийшло щойно 1876 в Константинополі. (Пор. JUGIE M., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, T. I., Parisiis 1926, pag. 514).

⁴⁵ К. САТАС, *Неогелл. Філолог.*, стр. 356.

⁴⁶ *Κατεχезіς ιερα εгой τες τειγας кай ιερας λειτουργίας εκσερεзіс*, Венеція 1681.

⁴⁷ *Εвхологіон sive Rituale Graecorum, Lutetiae Parisiorum* 1647, 2-da ed. Venetiis 1730.

ня, яке написав *Константин Дапонтез Кайсаріос* († 1784).⁴⁸ У 19-му сторіччі грецька літургійна література може похвалитися кількома іменами. В цьому сторіччі появляються перші підручники літургії, які дають пояснення не лише Служби Божої, але систематичний виклад цілого богослуження. Згадаємо тут літургійні твори *Дмитра Дарбареса*⁴⁹, *П. Ромпотеса*⁵⁰, *Г. Паламаса*⁵¹, *І. Мезолараса*⁵², *Мини Хамадопулоса*⁵³, *Івана Мартіноса*⁵⁴, і *Вартоломея Георгіядеса*.⁵⁵

3. Слов'янські пояснення літургії (12-20-те сторіччя)

Уже від самого заведення християнства на руських землях літургія була предметом окремого зацікавлення й любови наших давних предків. Довгі сторіччя літургія була одиноким джерелом богослов'ї, бо богословської літератури було обмаль. Любов і прив'язання до зовнішньої обрядности була одною з прикмет давньої християнської побожності на Русі. Нераз це прив'язання до зовнішньої обрядности доходило до перебільшення і доводило до свого роду обрядового догматизму й формалізму.⁵⁶ Утотожнювання зовнішнього обряду з догмами і з самим «православ'ям» характеристичне головню для північно-руських, себто московських земель. Там через брак освіти й образування затиралася різниця між догмою й обрядом, що у висліді спричинило т. зв. розкол у 17-му сторіччі. Під маскою вірности традиції зродився обрядовий формалізм і фанатизм буквовідства⁵⁷, який ще і досі притаманний національній вдачі москалів.

Заінтересування літургійними обрядами в давній Русі було вправді велике, однак розуміння глузду й значення тих обрядів не стояло на високому ступні.⁵⁸ Перші літургійні пояснення не визначаються великими вальорами. Є це здебільша переклади з грецьких зразків, і то переклади доривочні, неповні, нераз дуже зіпсуті самовільними

⁴⁸ *Екзегезіс тес тейас лейтургіяс*, Відень 1795.

⁴⁹ *Енхейрідіон хрістіянікон*, Відень 1803.

⁵⁰ *Хрістіяніке лейтургіке*, Атени 1869.

⁵¹ *Ортодоксос хрістіяніке лейтургіке*, Константинопіль 1886.

⁵² *Енхейрідіон лейтургікес*, Атени 1895.

⁵³ *Ерменейя тес ієрас лейтургіяс*, Атени 1887.

⁵⁴ *Лейтургіке каі пері Проєгіасменес*, Атени 1900.

⁵⁵ *Епітоме лейтургікес*, Атени 1892.

⁵⁶ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ Н., «Толковая Служба и другія сочиненія, относящіяся къ объясненію богослуженія въ древней Руси до XVIII. вѣка. Библиографическій обзоръ. («Правосл. Собес.», 1878, II., стр. 3).

⁵⁷ АРСЕН РІЧИНСЬКИЙ, *Проблеми української релігійної свідомости*, Володимир Волинський 1933, стр. 98.

⁵⁸ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, *Толковая Служба...*, стр. 3.

додатками і вставками, запозиченими з непевних і баламутних джерел. Так було аж до 17-го сторіччя, в якому щопиш починають появлятися пояснення Служби Божої, які заслугоують на увагу кожного літургіста.

До найстарших літургійних пояснень Служби Божої на Русі належить толкування св. Кирила Єрусалимського, яке подибується в рукописах із 12-го сторіччя.⁵⁹ Знане було також принайменше в уривках літургійне толкування св. Максима Ісповідника.⁶⁰ У 13-му сторіччі стрічається в рукописних списках пояснення Служби Божої Псевдо-Германа, однак воно ніколи не виступає під іменем св. Германа, а в порівнянні з грецькими списками має дуже багато власних додатків з одного й опущень з другого боку. Подібні щодо змісту до Псевдо-Германового пояснення є толкування Служби Божої під іменем св. Григорія Богослова⁶¹, і анонімний «Толкъ апостольствъй соборной церкви».⁶² Обидва ці пояснення належать до того самого літературного жанру. В них дуже помітний апокрифічний елемент.⁶³ Обидва ці літургійні толкування походять з 15-16-го століття.

У рукописах 16-го сторіччя часто подибуються пояснення Служби Божої під заголовками: «Слово истолкованное (или толкованіе) о святой и апостольствъй соборной церкви», або «Служба толковая Иоанна Златоустаго, сихіевъ толкъ», або просто «Служба толковая».⁶⁴ Толкова Служба мусіла бути широко знана і високо цінилася, бо на неї між іншими покликається московський Стоглавий Собор із 1551 року як на поважний авторитет. Толкова Служба стрічається в кормчих книгах, требниках і різного роду збірниках. Вона була головним джерелом, звідки давня Русь брала свої відомості про глум і значення обрядів Служби Божої. Бувало також, що текст толкової Служби був поміщуваний між текстом самих служебників.⁶⁵

За своїм змістом толкова Служба Божа розпадається на три частини: а) пояснення храму, б) пояснення проскомидії, і в) пояснення самої літургії. Пояснення храму і проскомидії майже дослівно запозичене з пояснення Служби Божої Псевдо-Германа. Толкування са-

⁵⁹ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, нав. тв., стр. 4.

⁶⁰ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, *Толковая Служба...*, стр. 5-6.

⁶¹ Там же, стр. 10-11, («Святаго Григорія Богослова откровение о святъй службъ, еже есть литургія»).

⁶² Там же, стр. 9-10.

⁶³ Там же, стр. 9-10; Особливо слідний вплив апокрифічних «Актів Пилата».

⁶⁴ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, нав. тв., стр. 20.

⁶⁵ Напр. у рукописному служебнику Моск. Синод. Библ., ч. 366 з 16 сторіччя, (Гл. ГОРСКИЙ-НЕВОСТРУЕВЪ, *Описание рукописей Моск. Синод. Библ.*, III. отд. ч. I., стр. 91).

мої божественної літургії ґрунтується здебільша на поясненні «Григорія Богослова» і в порівнянні з грецько-візантійськими тлумаченнями є досить оригінальне. «Толкова Служба» це отже компіляція різних джерел із великою примішкою апокрифічно-містичного елемента.⁶⁶ Про автора «толкової Служби» майже нічого не знаємо. Замітне те, що в рукописах ніколи не приписується авторства «толкової Служби» св. Германові, зате досить часто виринає ім'я Сихія, або Ісихія.⁶⁷ Правдоподібно є тут натяк на Ісихія, монаха й пресвитера Єрусалимської церкви († 450), який був головно егзегетом св. Письма в дусі алегоричної методи александрійської школи.⁶⁸ В дійсності між деякими тлумаченнями «толкової Служби» і творами Ісихія є деякі подібності⁶⁹ так, що приписування «толкової Служби» Ісихієві не є цілком без основи. Красносельцев навіть видвигає здогаду, що літургійне пояснення Ісихія правдоподібно було джерелом і основою Псевдо-Германового пояснення Служби Божої.⁷⁰ Однак у патристичній літературі не маємо жодних доказів на потвердження цього здогаду.

Із 17-им сторіччям починається нова доба в історії літургійних слов'янських пояснень. Потреба основного пояснення Служби Божої далася головно відчутти, коли московський патріарх Никон почав свою славнозвісну літургійно-обрядову реформу.

Перше пояснення Служби Божої цього часу не появилося однак на Московщині, але в Україні, і то майже сорок років перед зрадуванням Никонової «Скрижалі». Автором цього пояснення був *Тарас Земка*, еромонах Києво-Печерської Лаври, проповідник і цензор печерських видань за часів митрополита П. Могили.⁷¹ Це пояснення вийшло як передмова до Службеника Петра Могили з 1629 року. Воно коротке, але добре оброблене. Земка не входить у подрібне пояснення обрядів Служби Божої, дає лише коротку догматичну науку про достоїнство й велич Безкровної Жертви. На вступі пояснює Тарас Земка різні назви Служби Божої, опісля переходить до виказання її достоїнства й величі. На самому кінці дає замітки про походження і передання Служби Божої. Між іншими Т. Земка згадує про «Передання літургії», приписуване св. Проклові. Літургійне пояснен-

⁶⁶ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, нав. тв., стр. 30-31.

⁶⁷ Там же, стр. 31-32.

⁶⁸ ALTANER B., *Patrologia*, Roma 1944, pag. 227.

⁶⁹ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, нав. тв., стр. 32.

⁷⁰ Там же, стр. 32.

⁷¹ Тарас Земка помер 1632 року.

ня Т. Земки багате в цитати з творів св. Отців. Його можна зовсім слушно назвати «прегарним літургійним трактатом».⁷²

Більшого розголосу здобуло собі пояснення Служби Божої, знає не в історії під найменням «Скрижалъ». «Скрижалъ» нерозлучно зв'язана з іменням патріярха Никона і його літургійно-обрядовою реформою. Бажаючи зарадити недостачі доброго пояснення Служби Божої, звернувся він до константинопільського патріярха Паїсія з проханням прислати літургійне пояснення в Москву. Паїсій уволив бажанню Никона і прислав у Москву «благополезную книгу, богомудре божественния літургії толкованіе, скрижали духовния, или откровеніе таинъ церковнихъ».⁷³ Автором цього літургійного пояснення був знаний нам грецький священник Іван Натанаїл. Перше видання Натанаїлового літургійного пояснення вийшло було ще 1574 року у Венеції. На старослов'янську мову переклав Натанаїлове пояснення український монах Єпіфаній Славинецький († 1675). Це пояснення вийшло в Москві 1656 року. Крім пояснення літургії «Скрижалъ» містить у собі ще деякі літургійно-догматичні трактати, як нпр. трактат Гавриїла Севира († 1616), митрополита Філядельфії про святі Тайни, деякі уривки із творів Максима Грека († 1556), запити патр. Никона до Паїсія, відповіді на них патр. Паїсія і под.

Пояснення Служби Божої в Никонівській «Скрижалі» не є оригінальним, але компілятивним твором, бо його грецький оригінал, себто Натанаїлове літургійне пояснення є нічим іншим, як компіляцією з різних візантійських толкувачів Служби Божої. Воно складається з запозичень із пояснень Симеона, Псевдо-Германа, головно ж Николая Кавасили.⁷⁴ Аж до початку 19-го сторіччя «Скрижалъ» була виключним підручником пояснення Служби Божої в Московщині.

Десять років по появі «Скрижалі» вийшло нове пояснення Служби Божої, якого автором був українець, ігумен *Теодосій Сафонович*. Воно появилося вперше у Києві в тодішній українській мові 1667 року, а вже в наступному році (1668) у старослов'янському перекладі в Москві. Наголовок його такий: «Викладъ о церкви святѣй и о церковнихъ рѣчахъ, о службѣ Божой»⁷⁵ и о вечерни зъ святого Симеона,

⁷² «Предисловіе Т. Л. Земки представляет собою прекрасний литургическій трактатъ, составленный на основани святоотеческихъ твореній и вообще въ духѣ тѣхъ богословско-историческихъ литературныхъ произведеній, которыя создавались въ ученомъ кружкѣ, существовавшемъ при печерской типографіи», (ТИТОВЪ Т., *Типографія Києво-Печерской Лаври*, Томъ I., Київъ 1916, стр. 180-181).

⁷³ Гл. «Скрижалъ» — передмова патріярха Паїсія.

⁷⁴ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, нав. тв., стр. 37.

⁷⁵ Замітне тут, що літургія вже тоді передається нашим українським словом «Служба Божа». Цей термін незнаний, напр., у Московщині.

архієпископа Солунського, ізъ инихъ церковнихъ учителей (Іоанна Златоустаго, Іоанна Дамаскина, Ніла Кавасила и Амвросія Медіоландскаго) вибранный. Зъ грецкаго и латинскаго на рускій языкъ переведений». Книжка Сафоновича складається з п'яти розділів: 1) про святу церкву, 2) про священні одежі, 3) пояснення проскомидії, 4) пояснення літургії і 5) пояснення всеночної вечірні. Кожний розділ зложений із коротеньких питань і відповідей на ці питання. У тексті дуже багато відсилок до Симеона Солунського, Н. Кавасили⁷⁶, Діонісія Ареопажита й Германа. Автор користувався матеріалом досить самостійно, так що можна його справді назвати автором свого твору, а не компілятором. Оригінальною є літературна форма, себто форма питань і відповідей. «Виклад» Сафоновича стоїть багато вище під богословським і літературно-композиційним оглядом від пояснення, поміщеного в Никонівській «Скрижалі».⁷⁷ Твір Сафоновича визначається короткістю, ясністю думки й викладу, проглядністю і викінченістю.

Пояснення літургії Сафоновича викликало жваву полеміку між українськими і московськими богословами. Притокою було те, що Сафонович у питанні про освячення Дарів на літургії приписував освячувальну силу Христовим словам Євхаристійної установи, а не епіклезі. За його думкою заявили українські богослови, як митрополит київський Гедеон Четвертинський, ахимандрит Києво-Печерської Лаври Варлаам Ясинський, чернігівський архієп. Лазар Баранович, ростовський єпископ Дмитро Тупталенко й інші богослови київської Академії. Письмом боронив Сафоновича Інокентій Монастирський⁷⁸ і Сильвестер Медведєв.⁷⁹ З московського боку виступили проти Сафоновича і проти тих усіх, що були за освяченням Дарів самими лише Христовими словами, браття Йоаникій і Софрон Лихуди, які в тому часі прибули з Греції в Московію і там перебували. Твори Лихудів⁸⁰

⁷⁶ Сафонович помилково подає ім'я НИЛА КАВАСИЛИ, як автора літургійного пояснення. Автором однак був не Ніл Кавасила († 1363), а Николай Кавасила († 1371), який був близьким свояком Ніла, архієп. Солуня.

⁷⁷ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, нав. тв., стр. 39.

⁷⁸ «Книжица о божественной литургии», яка остала в рукописі Імперат. публ. бібліотеки в Петрограді, ч. 668.

⁷⁹ Полемічні твори С. МЕДВЕДЕВА: «Книга, глаголемая хлѣбъ животный». Цей твір дуже схожий на «Виклад» Сафоновича; написаний у формі питань і відповідей. Остав у рукописі, написаний 1686 року. 1687 року написав Медведєв: «Книга о Маннѣ хлѣба животнаго», а згодом опісля «Тетрадь на Іоанникія и Софронія Лихудіевихъ».

⁸⁰ «Акость» или врачеваніе, противопологаемое ядовитимъ угризеніемъ зміевимъ», 1688. Про перебіг полеміки диві докладніше в книзі Г. МИРКОВИЧА, О времени пресуществленія св. Даровъ. Споръ, бывший въ Москвѣ во второй половинѣ XVII-го вѣка, Вильна 1886.

зробили враження на московського патріярха Йоакима, який перед прибуттям Лихудів до Москви схилився до думки київських богословів.⁸¹ Полеміка між обома таборами велася кілька років і остаточно скінчилася осудженням «малоросійського» ученія, як «латинської» ересі на соборі 1690 року в Москві. Це осудження проголосив патріярх Москви Йоаким, який опісля казав зладити окрему відповідь на книжку Сафоновича.⁸² Сильвестер Медведєв, який найгарячіше боровив Сафоновичового погляду на освячення Дарів, був під закидом державної зради засуджений на смерть. Його стратили в 1691 році.⁸³

Про популярність «Викладу» Сафоновича може посвідчити те, що книга була два рази перевидана в Уневі: перший раз 1670, а другий раз 1674 року. В обох цих виданнях опущене ім'я Сафоновича. Трохи пізніше по «Викладі» Сафоновича написав інший, цим разом білоруський, автор Симеон Полоцький коротеньке «Слово о благоговійномъ стояніи въ храмѣ Божіємъ и слуханіи божественной литургии». Це слово ввійшло до збірника проповідей того самого автора, який має назву: «Вечеря Духовная».⁸⁴ «Слово» Симеона Полоцького є повчально-морального характеру і не задержується на поясненні обрядів Служби Божої.

У 18-ому сторіччі маємо лише два толкування Служби Божої. Перше видали уніяти, друге ж має за автора православного. Це останнє зладив митрополит петербурзький Гавриїл (Петровъ † 1801). Воно вийшло друком 1792 року в Петербурзі під заголовком: «О служеніи и чиноположеніяхъ православнія Грекороссійскія Церкви».⁸⁵ В 1795 р. діждалося це пояснення другого видання, а 1799 р. вийшов його грецький переклад, зладжений митрополитом Євгенієм Булгарисом.⁸⁶ На жаль це пояснення є тепер бібліографічною рідкістю і ми не мали змоги його переглянути.

Згадане уніятське пояснення Служби Божої вийшло вперше 1768 року в Почаєві у збірнику василіянських проповідей під наголовком: «Народовѣщаніе или Слово къ народу Католическому...»⁸⁷ Року 1779

⁸¹ МИРКОВИЧЪ, нав. тв., стр. 88-90.

⁸² Заголовок III: «Остенъ, состроенный изъ духовѣщанія святыхъ Отцевъ, низвергающій, отрѣвляющій и прободающій напиряющіяся къ нему», (Пор. «Правосл. Собес.», 1865, додаток, стр. 1-207).

⁸³ МИРКОВИЧЪ, нав. тв., стр. 217.

⁸⁴ Видана в Москві 1683, (Гл. Додаток, лист 8-15).

⁸⁵ ФИЛАРЕТЪ (ГУМІЛЕВСКІЙ), *Обзоръ русской духовной литературы*, Спб. 1884, стр. 380-381.

⁸⁶ Грецький наголовок звучить: *Телетургия ієра етой діятінозіс сінтомос тон ієротелестон*, Спб. 1799.

⁸⁷ «Народовѣщаніе...», це збірник катихитичних наук до народу Василянських місіонерів 1750-60 рр.

це пояснення вийшло окремою книжкою з таким заголовком: «*Поучење о обрѣдахъ христїанскихъ*, первѣе въ книзѣ Народовѣщанїя, или Слово къ Народу Католическому зовомой, по благословенїю еще его Преосвященства С. П. Кир Силвестра Лубїенецкаго Руднїцкаго, издаваемо нинѣ же отъ тояже книги изятоє и особѣ по желанїю нѣкоторихъ напечатано...

«Поученіє о обрѣдахъ христїанскихъ» заслуговує на нашу особливішу увагу, і то не лише тому, що це перше літургійне пояснення, видане уніятами, але також задля своєї внутрішньої вартости. Тому й приглянемося йому дещо точніше.

У склад «Поученїя» входять сім глав. У першій главі є мова про обряди взагалі, а саме: що це обряди, звідки вони походять, хто їх установив, чому їх маємо шанувати ітп. У другій главі говориться про перехід із грецького обряду на латинський. Ця глава дуже сумлінно опрацьована. Вона сперта на документах і конституціях римських папів. Тут доказується, що не вільно покидати грецького обряду і переходити на латинський. У третій главі переходиться до пояснення складових частин храму й церковних посудів. У четвертій главі говориться про священні ризи, у п'ятій поданий виклад вечірні, утремі й інших частей церковного правила. Шоста глава присвячена виключно поясненню Служби Божої. У сьомій главі мова про чин погребення усопших і про деякі інші чини.

Що ж до джерел, із яких черпав свої відомості автор «Поученїя», треба сказати, що він широко використовує візантійські літургійні пояснення, нпр. Германа, Псевдо-Діонісія, Симеона Солунського, Н. Кавасили, а з новіших авторів цитує дуже часто Аркудія, Гоара і західніх богословів.⁸⁸ Автор знаменито обзнакомлений із різними правничими квестіями, дуже часто покликається на енцикліки папи Венедикта XIV., відомий був йому також «Євхологїон» цього самого папи. Визнавався також автор і в латинській літургії. Словом треба подивляти ерудицію автора «Поученїя». Свої історичні завваги до деяких обрядів Служби Божої запозичує він з Гоарового «Євхологїона». «Поученіє» визначається короткістю і проглядністю. Попри знання літургії автор «Поученїя» визнається зовсім добре в історії Церкви, у праві й догматиці. Зі стрічок «Поученїя» можна вичути велику любов до обрядів, однак без зайвого догматизування обрядових практик. Цікаві його завваги про читану Службу Божу, про теплоту і про те, чи вільно священникові грецького обряду служити літургїю в латинських ризах.⁸⁹

⁸⁸ Так, напр., автор цитує французького догматиста АНТУАНА, італійського історика ВАРОНІЯ й інших.

⁸⁹ Лист 36.

На жаль не знаємо, хто був автором цього знаменитого «Поученія». Певно знаємо лише те, що був ним один із василіянських монахів почаївського монастиря. «Поученіє» можна б сміло назвати першою спробою науково-історичного пояснення богослуження. Хоч автор держиться традиційного символічного пояснювання обрядів Служби Божої, однак не обмежується до накопичування символічних толкувань, але старається ввійти і в історично-практичну сторінку обрядности. Щодо цього, то скромний автор «Поученія» випередив на добре сторіччя перші спроби наукового пояснення Служби Божої в літургічній літературі.

Із початком 19-го сторіччя починається новий період в історії пояснень Служби Божої на українських землях у Росії. Це сторіччя може похвалитися досить великим числом літургійних коментарів, а навіть уже підручниками літургіки.

В першу чергу згадаємо тут твір архiep. нижгородського Вен'ямина Румовського Краснопевкова († 1811), який здобув собі дуже велику популярність через видання т. зв. «Нової Скрижалі». Так Вен'ямин назвав свій твір мабуть у противенстві до старої, себто Никонової «Скрижалі». Перше видання «Нової Скрижалі» вийшло 1803 року. Вслід за цим скоро появилися чергові видання в 1806, 1810, 1816, 1823, 1825, 1843 і 1853 роках. У 1908 році вийшло 17-те видання «Нової Скрижалі». Вже сам цей факт є проречистим доказом великої популярности Вен'яминового літургійного пояснення.

«Новая Скрижаль» є першою повною літургікою візантійсько-слов'янського богослужбового кругу. Вона складається з чотирьох досить самостійних і окремих книг (частин). Перша частина описує і подає пояснення храму, його частин, церковної посуду, тощо. У другій частині подане пояснення вечірні, повечір'я малого і великого, полунощниці, утрени, всіх часів і всіх трьох літургій. Третя глава присвячена різним хіротоніям і деяким чинам, нпр. посвяченню храму й благословенню антимінсів. В останній главі викладається різні молитви, благословення й чини із Требника, головню ж св. Тайни.⁹⁰

Із цього бачимо, чому «Нова Скрижаль» здобула таку популярність: вона була першим повним і систематичним викладом цілого церковного богослуження, або коротко: була першою загальною і спеціальною літургікою. На Вен'яминівій «Новій Скрижалі» слідний великий вплив Симеона Солунського. Він є тут головним літургійним авторитетом. Черпав також автор «Нової Скрижалі» з Гоарового «Євхологіона», якого він сам переклав на московську мову. Однак

⁹⁰ Повний титул «Нової Скрижалі» звучить: «Новая Скрижаль или объясненіе о Церкви, о литургии и о всѣхъ службахъ и утваряхъ церковныхъ».

цей переклад чомусь не появився, а залишився в рукописі. Та Вен'ямин мало використав історичні замітки, зібрані Гоаром у його «Євхологоні». Зате дуже широко розводиться він над символістичними толкуваннями поодиноких обрядів і чинів літургії. Вен'ямин накопичує забагато різних, іноді мало згідних зі собою символістичних толкувань, і то без найменшої критики.⁹¹ В цей спосіб бажав мабуть Вен'ямин заховати якнайбільшу вірність усім традиційним візантійським символістичним толкуванням.

Заледве рік по першому виданню «Нової Скрижалі» появилось в Москві пояснення Служби Божої Івана Дмитревського († 1829). Воно носить такий титул: «Историческое, догматическое и таинственное изъяснение на литургію» (Москва 1804). Це пояснення мало також дуже великий успіх і дїждалося численних перевидань. Воно вповні гідне уваги.⁹² Дмитревський подає виклад самої лише Служби Божої. Його виклад далеко глибший і основніший від викладу «Нової Скрижалі». Дмитревський дуже часто користує з Гоара і це сумлінно зазначає у своїх відсилках. Часті в нього історичні замітки про постановня поодиноких обрядів. Це видно з його першого розділу, в якому подає коротеньку історію і розвиток Служби Божої у перших християнських сторіччях. Твір Дмитревського вимагав від автора великого вкладу праці, але й мав опісля великий вплив на пізніші пояснення Служби Божої. У символічних толкуваннях Дмитревський назагал досить здержливий і більше критичний від Вен'ямина, автора «Нової Скрижалі».

Побіч Вен'ямина і Дмитревського пишуть пояснення Служби Божої й інші автори, але з меншим успіхом. Згадаємо пояснення Гр. Мансветова⁹³ і Г. Дебольського.⁹⁴ Обидва ці твори належать іще до першої половини 19-го сторіччя. Менш більше у тому часі написав Андрій Муравйов свої «Письма о богослуженіи восточной католицкой церкви». Твір Муравйова заслуговує безперечно на особливішу увагу хочби тому, що дїждався численних перевидань і перекладів на

⁹¹ Це закидає авторові «Нов. Скрижалі» Філарет Гумілевський: «Жаль что объяснение св. дѣйствіямъ и предметамъ иногда сами отнимають от себя довѣрїе тѣмъ, что одному и тому же предмету дається по два и по три значенія притомъ безотчетно» (Гл. «Обзоръ русской духовной литературы», Спб. 1884, стр. 401).

⁹² ФИЛАРЕТЪ, нав. тв., стр. 412.

⁹³ Краткое объясненіе на литургію собранное изъ разныхъ писателей, Спб. 1822, (9-те видання Спб. 1894).

⁹⁴ Попеченіе православной церкви о спасеніи міра, выраженное въ ея богослуженіи, объемлющемъ всю жизнь християнина отъ рожденія до смерти, или объясненіе обрядовъ, требъ, таинствъ и богослуженія православной церкви, Спб. 1843, (4-те вид. 1896).

чужі мови. Перше видання вийшло 1836 року в Петербурзі, а в 1882 році діждалися «Письма» Муравйова 11-того видання На німецьку мову переклав «Письма» Муравйова Е. Муральт⁹⁵ вже в 1838 році. Опісля пішли і другі переклади, нпр. польський у 1841, французький у 1850, грецький 1851, сербський 1854 і англійський 1866.

Причиною цього великого успіху «Письма» Муравйова був перш за все гарний літературний стиль. Муравйов не був богословом із покликання, ні навіть не належав до духовного стану. Він був лиш урядником при св. Синоді, але тому, що дуже багато подорожував і цікавився церковно-літургійним життям, здобув собі в тій ділянці широке знання. Муравйов звидів не лише докладно важніші церковні осередки в Росії, але часто подорожував до св. Землі, до Малої Азії, до Єгипту, а навіть звидів Рим і бував на літургійних відправах у базиліці св. Петра.⁹⁶ Свої враження з цих усіх подорожей описав він у «Дополненіяхъ къ письмамъ о богослуженіи». Все, що Муравйов написав про богослуження, надихане великою любов'ю, навіть одушевленням до церковних обрядів. Своім легким стилем, повним полету, глибоких думок і влучних завваг Муравйов гарно популяризував пояснення Служби Божої й інших богослужень. Свої відомості бере з Вен'ямина і Дмитревського. Його виклад легкий, свобідний від накопичування різних толкувань, зате повний змісту. Літургія для Муравйова є не так скомплікованою системою символів, як радше виявом духовного життя. Крім пояснення Служби Божої Муравйов пояснює також інші богослуження, головню ж слід відзначити його пояснення Великого Посту й Пасхи. Всі ці пояснення написані в формі довірочних листів.

Подібними прикметами визначається також пояснення літургії письменника *Миколи Гоголя* († 1852). Написав він свої «Размишленія о Божественной литургии» в 1845-1852 роках. Гоголь, як відомо, був глибоко релігійний і його пояснення є гарним висловом тієї релігійности і побожности. Його коментар короткий, але майстерний. Він написаний мовою гідною пера великого письменника. Гоголь старается ввійти глибоко в молитви й обряди Служби Божої. На Службу Божу глядить як на органічну молитовну цілість, звідси то мало в нього неприродних і натяганих символістичних толкувань. «Размишленія» Гоголя видав щойно по його смерті Панько Куліш (1857). Опісля помістив їх разом із паралельним німецьким перекладом зна-

⁹⁵ MURALT E., *Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche*, Leipzig 1838.

⁹⁶ МУРАВЙОВ у своїх описах богослужень у базиліці св. Петра в Римі по-казується досить одностороннім і тенденційним.

ний російський літургіст і богослов Алексій Мальцев у своєму німецькому перекладі Службника.⁹⁷ Крім цього Гоголеві «Размишленія» перекладені на сербську, французьку і голландську мови.⁹⁸ У 1938 році появилось знову нове видання Гоголевого пояснення Служби Божої в німецькому перекладі.⁹⁹

У половині 19-го сторіччя, а ще більше при кінці 19-го сторіччя виходять щораз нові літургійні пояснення. Годі тут про них подрібно розводитися, бо не всі вони заслуговують на особливішу увагу. Тому обмежимося тут до вичислення важливіших авторів. Про Службу Божу писали і її пояснювали: *Рождественський*¹⁰⁰, *Соколов*¹⁰¹, *Н. Антонов*¹⁰², *Павлов*¹⁰³, *Арсеній*¹⁰⁴, *Вихров*¹⁰⁵ і *Владиславцев*.¹⁰⁶ Це останнє пояснення написане в формі літургійних проповідей і належить до найкращих між усіма вичисленими авторами. Добрі також коротенькі проповіді про літургію *В. Нордова*.¹⁰⁷

Із численних підручників літургіки згадаємо тут *Чернаєва*¹⁰⁸, *Хитрова*¹⁰⁹, *Смолодовича*¹¹⁰, *Петрова*¹¹¹, *Хорунжова*¹¹², *Лебедева*¹¹³, *Гер-*

⁹⁷ MALTZEW A., *Liturgicon (Slushebnik)*. Die Liturgien der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes..., Berlin 1902, (vide pag. IX-CVIII: „Betrachtungen über die göttliche Liturgie, aus dem Russischen des Gogol“).

⁹⁸ Сербський переклад вийшов 1909 року в Сремських Карловцях. Французький переклад вийшов 1938 р. („*La divine Liturgie meditée*“, Amay-sur-Meuse 1938). Голандський переклад вийшов того самого року („*Goodelijke liturgie bemediteerd door Gogol*“, Amay-sur-Meuse 1938).

⁹⁹ „*Betrachtungen über die göttliche Liturgie*“, Freiburg in Br. 1938.

¹⁰⁰ РОЖДЕСТВЕНСКИЙ, *Изъяснение Литургии по чину св. Иоанна Златоустаго*, Спб. 1860.

¹⁰¹ СОКОЛОВЪ Д., *Учение о богослужении православной церкви*, Спб. 1892, (10-те видання). МОРОЗОВЪ переклав цю книжку Соколова на німецьку мову: „*Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche*“ von D. SOKOLOV, Berlin 1893.

¹⁰² АНТОНОВЪ А., *Храмъ Божій и церковныя службы*, Спб. 1912.

¹⁰³ ПАВЛОВЪ А., *Наука объ литургии православной церкви*, Москва 1886, (написана в формі питань і відповідей).

¹⁰⁴ АРСЕНІЙ (митроп. Київський), *Изъяснение божественной литургии*, Київъ 1879 (2-ге вид.). Це пояснення написане досить хаотично, непроглядно, без поділу і без системи.

¹⁰⁵ ВИХРОВЪ А., *Объяснение Божественной литургии св. Иоанна Златоустаго*, Новгородъ 1893.

¹⁰⁶ ВЛАДИСЛАВЦЕВЪ В., *Объяснение богослужения святой, православной церкви*. Воскресная, Всенощная и божественная литургия, (2 части), Тверь 1862, (2-ге видання Тверь 1876).

¹⁰⁷ НОРДОВЪ В., *Бесѣди на божественную литургию*, Москва 1842.

¹⁰⁸ ЧЕРНАЕВЪ А., *Подробное, систематическое указание состава Литургии, наука о богослужении православной церкви*, Харьковъ 1859.

¹⁰⁹ ХИТРОВО Г., *Учение православной церкви о богослужении или Литургии*, Тамбовъ 1869.

могена¹¹⁴, Гавриїла¹¹⁵, Альхимовича¹¹⁶, Белюстина¹¹⁷ і Нестеровського.¹¹⁸ Ця остання належить мабуть до найкращих. Однак найбільш наукову літургіку написав щойно сербський літургіст Лазар Міркович у трьох томах.¹¹⁹ Літургіка Мірковича не є його оригінальним твором. Це перерібка літургіки, яку первісно написав був румунський професор літургіки Мітрофанович, а збільшили Т. Тарнавські і вкінці Н. Котлярчук.¹²⁰ Літургіка Мірковича написана зовсім за вимогами модерної літургійної науки¹²¹

Закінчуючи огляд православних пояснень літургії і підручників літургіки мусимо ще звернути увагу на кілька імен. Між іншим гідний уваги Константин Нікольський і С. Булгаков. Обидва автори важні тим, що в своїх книжках звертають головну увагу на практично-обрядову сторінку богослуження. Вони або не займаються властивим викладом Служби Божої, або щопиш на другому пляні. «Пособіє къ изученію устава православной церкви» К. Нікольського¹²² є

¹¹⁰ ПЕТРОВЪ Л., *Литургика или учение о богослужении православной церкви*, Спб. 1872.

¹¹¹ СМОЛОДОВИЧЪ Д., *Литургика или наука о богослужении православной восточной католической Церкви*, Київъ 1861 (2-ге видання).

¹¹² ХОРУНЖОВЪ Т., *Православная християнская Литургика*, Спб. 1877.

¹¹³ ЛЕБЕДЕВЪ П., *Наука о богослужении православной церкви*, Москва 1881, (інші видання: Москва 1904, і 1913).

¹¹⁴ ГЕРМОГЕНЪ ЕП., *Литургика или учение о богослужении православной церкви*, Спб. 1884.

¹¹⁵ ГАВРИІЛЬ архимандритъ, *Руководство по Литургиѣ, или наука о православномъ богослужении*, Тверь 1886.

¹¹⁶ АЛЬХИМОВИЧЪ І., *Литургика*, Спб. 1891.

¹¹⁷ БЕЛЮСТИНЪ І., *О церковномъ богослужении въ 2 частяхъ*, Спб. 1897.

¹¹⁸ НЕСТЕРОВСКИЙ Е., *Литургика или наука о Богослужении Православной Церкви*, Курскъ 1895 (I. том), Курскъ 1900 (II. том), (Друге видання: Москва 1905-1909).

¹¹⁹ МИРКОВИЧЪ Л., *Православна Литургика*, Сремски Карловци 1918 (I), 1920 (II. том), 1926 (III. том).

¹²⁰ Cfr. MITROFANOVICI-TARNAVSCI-COTLARCIUC, *Liturgica Bisericei ortodoxe cursui universitare* (de Dr. Vasile Mitrofinoviči, prelucrate, completate si editate de Prof. Dr. T. Tarnavsci si acum din non editate si completate de Dr. Nectarie Nicolae Cotlarciuc), Cernauti 1929.

¹²¹ Крім д-ра Лазаря Мірковича можна тут згадати й інших сербських авторів, які займалися літургікою і поясненням Служби Божої: ВИТКОВИЧ І., *Сокровище християнское, литургійско поучение*, Будим 1818; ВУКИЧЕВИЧ Н., *Изяснене свете литургије*, Панчево 1879; ЖИВАНОВИЧ Ал., *Наука о богослуженю св. православна цркве или православна литургика*, Сремски Карловци 1900, (2-ге вид., Загреб 1908); ЖИВКОВИЧ Н., *Литургика или наука о богослуженю св. православне цркве*, Загреб 1885.

¹²² Перше видання «Пособія» появилось в Спб. 1862 року, (1907 року 7-ме видання).

знаменитим практичним підручником до вивчення обрядів і церемоній Служби Божої й інших богослужень. Таку саму практичну ціль має книжка С. Булакова: «Настольная книга для священно-церковно-служителей».¹²³

Вкінці заслуговує на нашу особливішу згадку пояснення Служби Божої, яке написав *еп. Висаріон* (Василь Нечаєв † 1905). Це на нашу гадку одно з найкращих літургійних пояснень, які вийшли з-під пера російсько-православних авторів. Воно в неодному відбігає й відрізняється від інших російських літургійних пояснень. Найважлишою прикметою пояснення Висаріона¹²⁴ є те, що він *головну увагу звернув на текст Служби Божої*. Рідко хто з толкувачів Служби Божої перед Висаріоном звертав належну увагу на літургійний текст. Толкувачі Служби Божої любувалися головню в символістичних поясненнях. Їх увага була звернена нераз виключно на зовнішні обряди й церемонії. Висаріон старається вглибитися в глузд прегарних молитов літургії. Він дає їм дуже гарну екзегезу, виказує первісний зміст молитов, особливо тих молитов, які зложені з цитатів св. Письма (нпр. із Псалмів).¹²⁵ Висаріон подає також виклад тихих священничих молитов, які також майже не були узгляднювані візантійськими толкувачами і їх наслідувачами в Росії. Вкінці Висаріон остаточно закинув символістичну методу в пояснюванні обрядів Служби Божої. Він уникає символістичних толкувань, бо вони, на його гадку, не мають основи в богослужбових текстах або не стоять із ними в жодному органічному зв'язку.¹²⁶ В цьому власне велика додатня прикмета Висаріонового пояснення Служби Божої і цим відрізняється воно від пересічних російських літургійних пояснень.

Найновіше православне пояснення Служби Божої, яке вийшло вже по другій світовій війні, це пояснення архимандрита і професора богослов'ї на православному богословському Інституті в Парижі *Кипріяна*. Воно вийшло 1947 року в Парижі під наголовком «*Евхаристія*».¹²⁷ Це пояснення опирається вже на найновішій богословсько-літургійній літературі. Властиве пояснення Служби Божої автор попередив історичним вступом, де подає історію християнського бого-

¹²³ Харків 1892.

¹²⁴ Повний титул Висаріонового пояснення: «Толкованіе на божественную литургію по чину св. Іоанна Златоустаго і св. Василія Великаго», Москва 1884, (3-тє вид.), 1895 (4-тє видання).

¹²⁵ Пор. напр., прегарне і змістовне пояснення антифонів (*Толкованіе...*, стр. 50-118). Цитуємо за виданням з 1895 року.

¹²⁶ Передмова до «Толкованія на бож. литургію» Висаріона, (стр. V-VI).

¹²⁷ АРХИМ. КИПРІЯНЪ, *Евхаристія*. (Изъ чтеній въ православномъ богословско-мъ. Институтъ въ Парижѣ), Парижъ 1947 (стр. 352).

служення в перших століттях і займається аналізою найважливіших літургійних анафор і літургійних типів. У самому викладі молитов і обрядів Служби Божої арх. Кипріян держиться ще вправді подекуди старої й перестарілої символістичної методи, однак попри те не занедбує завваг історично-критичного характеру. Праця Кипріяна, подекуди оброблена хаотично і без доброго поділу і плану, однак це не зменшує її справді наукової вартости.

Досі була мова про літургійні коментарі православних, здебільша московських авторів, написаних продовж 19-го і 20-го сторіч. Тепер приглянемося бодай побіжно поясненням Служби Божої, які в тому часі вийшли з-під пера католиків-уніятів.

Крім вище обговореного почаївського «Поученія» про обряди католицька українська літургійна література в 19-ому сторіччі назагал досить скупа. Про Службу Божу писалося мало, або досить поверховно й побіжно. Щойно в другій половині 19-го сторіччя літургії присвячується більше уваги.

1815 року холмський єпископ *Фердинанд Ціхановський* (1810-1828) видав «Порядок церковного богослуження на холмську дієцезію» в польській мові¹²⁸, що подає ядерний устав відправи літургії — і ніщо більше. Того самого року (1815) написав «Толкованіє священниї Литургії Новаго Закона истинниї Безкровниї Жертви» василіянський протоігумен на чернечій горі біля Мукачева *Йоанникій Базилевич*. На жаль це пояснення не вийшло друком, але остало в рукописі. Находиться цей рукопис в мукачівському монастирі під числом 2667.¹²⁹ Рукопис має крім руського тексту також у паралельній колумні латинський текст. Обидва тексти, хоч і подібні до себе, треба вважати оригінальними.¹³⁰ Рукопис має 780 сторін і складається з трьох частин. У першій частині автор з'ясовує загальне поняття про жертву, про жертви Старого Заповіту і вкінці про установу Новозавітньої Жертви. Опісля переходить коротенько історію Служби Божої задержуючися зокрема на літургії «Апостольських Конституцій». У другій частині автор розбирає літургії Заходу і Сходу. Зі західніх літургій розбирає римську, медіолянську, галліканську й еспанську, а зі східніх літургій задержується над літургією св. Якова, св. Марка, над коптійськими літургіями, над літургією маронітів і етіопів. Вкінці подає автор відомості про всі три візантійські літургії.

¹²⁸ *Porządek nabożeństwa cerkiewnego na dycezyę Chelmską przepisany*, Warszawa 1815, (Cf. K. ESTREICHER, *Bibliografia polska XIX. stulecia*, t. X., Kraków 1885, pag. 51-52).

¹²⁹ РУССНАКЪ Н., *Епиклизисъ*, Пряшевъ 1926, стр. 88.

¹³⁰ Латинський текст звучить: „*Explicatio Sacrae Liturgiae Novae legis veri incruenti Sacrificii*“... auctore R. Patre Joannicio Basilovits OSBM, 1815.

У третій частині йде подрібне толкування Золотоустової літургії. В останній главі (16-тій) третьої частини подає Базилович коротеньку історію східнього обряду і його поширення на слов'янських землях. Як бачимо з цього короткого опису, літургійне пояснення Й. Базиловича досить оригінальне. Шкода лише що це пояснення не вийшло друком.¹⁸¹

У половині 19-го сторіччя появилось в Галичині пояснення божественної літургії, якого автором був Михайло Малиновський.¹⁸² Пояснення написане старослов'янською мовою, але на багатьох місцях переплітане довгими цитатами з різних німецьких богословських і проповідничих творів. Твір Малиновського дуже непроглядний, написаний від початку до кінця без жодного поділу на розділи чи глави¹⁸³, то й читається дуже тяжко. Що ж до свого змісту й характеру, пояснення Малиновського дуже мало оригінальне. Малиновський іде майже дослівно за поясненням Дмитревського, хоч ніде його ні не цитує, ні не згадує. Шкода, що Малиновський, запозичуючи львину частину свого твору з Дмитревського, не запозичив собі від цього останнього ясного поділу матеріялу і проглядности. Одним словом: твір Малиновського — це нове, але зіпсоване видання літургійного пояснення Дмитревського.

Більшою оригінальністю і проглядністю визначається пояснення Служби Божої *Александра Духновича*, яке вийшло 1851 року в Будині, себто в сьгоднішньому Будапешті.¹⁸⁴ І це пояснення написане старослов'янською мовою. Автор вибрав собі до викладу Служби Божої форму питань і відповідей. Звідси то його твір називається: «*Литургическій катехизмъ*». Ділиться він на дві частини, а кожна з них має по 8 глав. У першій частині автор обговорює устрій храму, престолу й інших складових частей святини і церкви. Опісля переходить до пояснення святих посудів, священних риз, тощо. Вкінці подає виклад проскомидії й самої Служби Божої. У другій частині автор пояснює коротко інші частини церковного богослуження (вечірню, утрєню). Опісля говорить дещо про піст, про св. Тайну хрещення, про освячення води і про деякі благословення Требника.

¹⁸¹ В описі пояснення Базиловича йдемо за Руснаком (нав. тв., стр. 88-89).

¹⁸² МИХ. МАЛИНОВСКИЙ, *Изъяснение на божественную литургию*, Львовъ 1845.

¹⁸³ Таку саму непроглядність виказує напр., знаний його твір у німецькій мові: „*Die Kirchen und Staats-Satzungen des gr. kathol. Ritus der Ruthenen in Galizien*“, Lemberg 1864, написаний дуже хаотично, несистематично й безп'явно.

¹⁸⁴ «*Литургическій катехизъ или изъяснение св. литургии и нѣкоторихъ церковныхъ обрядовъ по новой скрижали*», Будинъ 1851.

Цікавий погляд Духновича на момент освячення Дарів. Він пише його не словам Христовим, але епиклезі.¹³⁵ В цьому Духнович попав мабуть під вплив православних пояснень Служби Божої, зокрема ж автора «Нової Скрижалі». Однак у другому виданні «Літургійного катехизму», яке вийшло 1854 року у Львові¹³⁶, пропущена ціла глава, де Духнович боронив гадки про освячувальну силу епиклезі. Це зроблено на прохання віденського нунція, якому відповідальні церковні круги звернули увагу на неправильність поглядів Духновича щодо освячення Дарів.¹³⁷

На поясненню Духновича помічується великий вплив «Нової Скрижалі». Зрештою вже в самому наголовку зазначено, що літургійний катехизм іде за «Новою Скрижалею». Щодо внутрішньої вартості «Літургійний катехизм» стоїть далеко вище від пояснення Служби Божої Малиновського.

В Будапешті появилася також 1858 року пояснення на літургію якогось безіменного автора.¹³⁸ Друге пояснення без подання автора появилася два роки опісля у Львові.¹³⁹ 1861 року вийшов у Львові підручник літургії пера Маркила Попеля.¹⁴⁰ Цей самий автор видав ще два рази підручник своєї літургії, а саме в 1862 році¹⁴¹ і в наступному 1863 році.¹⁴² Літургіка Попеля вийшла в час завзятої обрядової полеміки, у якій перед вів Іван Наумович. Звідси то в літургії Попеля повно випадів проти «латинізуючих» практик галицького церковного обряду.¹⁴³

¹³⁵ Нав. тв., стр. 105-111.

¹³⁶ ИВ. ЛЕВИЦКІЙ, *Галицько-русская библиография XIX. столѣтія*, (1801-1886), I. томъ, Львовъ 1888, стр. 64.

¹³⁷ На це звернули нунцієві увагу Спиридон Литвинович (пізніший митрополит галицький) і др. Гр. Шашкевич; И. ЛЕВИЦКІЙ, *Галицько-русская библиогр.*, I., стр. 64.

¹³⁸ «Изъясненіе на св. Литургію православной католической восточной церкви», Будинъ 1858, (ЛЕВИЦКІЙ, *Гал. русск. библиогр.*, I., стр. 106).

¹³⁹ «Литургія или виясненіе литургіи костела грецько-католицкого». Львовъ 1860, (Типогр. Ставропігії, стр. 80). (ЛЕВИЦКІЙ, нав. тв., I., стр. 119).

¹⁴⁰ М. ПОПЕЛЬ, *Литургіка или наука о богослуженью церкви греческо-католической*, Львовъ 1861, (ЛЕВИЦКІЙ, *Галицько-русская библиография*, томъ II., Львовъ 1895, стр. 6).

¹⁴¹ М. ПОПЕЛЬ, *Литургіка церкви греческо-католической, Учебная книга для школь середнихъ въ державѣ Австрійской*, Львовъ 1862, стр. XI-286, (ЛЕВИЦКІЙ, *Гал. русск. библ.*, II., стр. 19).

¹⁴² М. ПОПЕЛЬ, *Литургіка или наука...*, Львовъ 1863, стр. XXVI-584-XII таблиць, (ЛЕВИЦКІЙ, нав. тв., II., стр. 32).

¹⁴³ Пор. др. О. БОЦЯН, О. Прелат Исидор Дольницький, («Богословія», т. II. (1924), кн. 1-4, стр. 133-134): «Дух літургії Попеля осуджував що крок практику нашої церкви, иншого підручника ні для науки, ні для практики не було». (На

Два автори написали в другій половині 19-го сторіччя коротенькі пояснення Служби Божої, а саме *І. Галька*¹⁴⁴ і *Антін Добрянський*.¹⁴⁵ Обидва автори написали свої книжечки популярно і приступно, бо писали їх для простого народу. Особливо ж пояснення Добрянського гідне уваги своєю ясністю і змістовним викладом. Добрянський викладає Службу Божу в формі коротких літургійних наук (проповідей).

Із того самого часу маємо два підручники літургіки: одного автором був *Євген Фенцик*¹⁴⁶, а другого знаний наш учений історик еп. *Юліян Пелеш*.¹⁴⁷

Фенцикова літургіка написана в закарпатському наріччю з примішкою старослов'янської мови. Вона вийшла в Будапешті 1878 року. Складається з двох частин: перша трактує про храм, його складові частини, про церковні сосуди, про священні ризи, про богослужбні книжки, про вечірню, утрєню і про Службу Божу, а в другій частині подано виклад св. тайн, церковних благословень, водосвяття, постів і празників. Літургіка зладжена в формі питань і відповідей і тим дуже нагадує «Літургійний катехизм» А. Духновича. Питання й відповіді короткі і ясні. У заввагах під текстом є деякі історичні, запозичені з Дмитревського. Фенцик часто покликується на «Нову Скрижаль» і на пояснення Ів. Дмитревського. Цитує також «Письма» Муравйова і літургіку М. Попеля. Фенцикова літургіка вповні заслуговує на похвалу своєю проглядністю і ясністю думки.

Літургіка еп. Пелеша це перший правдиво науковий підручник літургіки. Вона творить другу частину об'ємистого твору під загальним наголовком: «*Пастирское Богословіє*». Літургіка займає тут головне місце і має сама понад 600 сторінок. Шкода, що автор не видав її окремо, бо в «Пастирському Богословію» вона потрохи губиться. Однак автор мав на меті дати священикам повний підручник практичної богословії і тому в одному томі зібрав усе, що було конечне священикові для практичного знання. Звідси то до «Літургіки» Пелеша попало багато такого, що сюди стисло не належить. Вона переладована широкими трактатами з богословії догматичної, з моральної

жаль, ми не могли роздобути Попелевої літургіки і не знаємо її ближчого змісту і духа).

¹⁴⁴ ГАЛЬКА І., *Духъ вечерни, утрени и литургии гр. католицкою церкви*, Львовъ 1861.

¹⁴⁵ А. ДОБРЯНСКИЙ, *Объяснение службы Божою для сельскихъ жителей*, Перемышль 1880.

¹⁴⁶ ФЕНЦИКЪ Е., *Литургика, или объяснение богослужения святой, восточной, православно-католической церкви*, Будапештъ 1878.

¹⁴⁷ Др. Ю. ПЕЛЕШ, *Литургика*, («Пастирское Богословіє», Друга часть, стр. 265-877), Відень 1877 (друге видання вийшло у Відні 1885 р.).

і канонічного права. Тут повно всяких декретів, розпоряджень, куренд і письм митрополичої консисторії, австрійських державних властей, тощо. Це все безперечно є методично-науковим недотягненням у «Літургії» Пелеша. Через те вона сьогодні в багатьох точках перестаріла. Всетаки має вона незаперечну заслугу першої науково опрацьованої літургії в українській богословській літературі.

Свій твір оснував Пелеш на західньо-католицьких зразках. Взурувався він головно на літургіках німецьких авторів, а саме на літургії Ф. Шміда¹⁴⁸ і Я. Флюка.¹⁴⁹ Літургіка Пелеша ділиться на дві частини: у першій міститься загальна літургіка, а в другій літургіка спеціальна. У загальній літургії з'ясовані загальні поняття і відомості про богослуження, про його форми й елементи. Отже тут є мова про різні елементи християнського культу, про святі часи (нпр. церковний рік), про святі місця (церква, святилище), і про святі речі (риз, образи, хрест, дзвони, предмети релігійного культу). Друга частина трактує про різні богослуження, отже про Службу Божу, про церковне правило, про служби церковного року, про св. тайни, про різні освячування і благословення. Пильно використана літургійна література. Толкування Служби Божої, яке нас тут найбільш інтересує, опрацьоване дуже добре. Воно вправді видержане в дусі традиційної символіки, яка обряди літургії відносить до подій із життя Христа на землі, однак попри це є деякі історичні завваги і поучення практично-типікового характеру.¹⁵⁰

На цьому місці треба згадати ім'я іншого автора, який невтомно трудився над науковим дослідженням нашої Служби Божої, а саме ім'я *Ісидора Дольницького*. Дольницький знаний головно через свій знаменитий «Типік».¹⁵¹ Був він також членом літургійно-обрядової передсоборової комісії, яка виготовила Львівському Синодові (1891) цілий устав Служби Божої. Дольницький набув собі широку і всесторонню літургійну освіту, він перший між нашими вченими літургістами звернув свою увагу на грецькі літургійні рукописні й друквані службники та перший застосував до літургійних дослідів порівняльний метод. Дольницького дуже боліла обрядова різновидність у практиках української з'єдиненої Церкви і обрядова полеміка, яка з того виплинула за його часів. Він не брав жодної участі в тій полеміці, бо був переконаний, що обрядове питання треба розглядати науково в дусі порівняльного методу, а не дешевою полемікою. Звідси то цілу

¹⁴⁸ FRANZ X. SCHMID, *Liturgik der christlich-katholischen Religion*, Passau 1832 (3 Bände); —, *Grundriss der christlich-katholischen Liturgik*, Passau 1836.

¹⁴⁹ DR. JAK. FLUCK, *Katholische Liturgik*, Regensburg 1853-1855 (2 Theile).

¹⁵⁰ Гляди толкування Служби Божої на стр. 470-516.

¹⁵¹ ІС. ДОЛЬНИЦЬКИЙ, *Типікъ церкви руско-католическія*, Львовъ 1899.

свою увагу звернув на наукове просліджування літургії і її історичного розвитку.¹⁵² 1885 року видав Дольницький невелику книжечку: «О священних обрядахъ грецко-русской церкви». Ця книжечка вийшла на літографі. Ця праця діждалася багато перевидань, і стала опісля основою званого «Типика» Дольницького.¹⁵³ Тут Дольницький мало займається властивим поясненням Служби Божої, а цілу свою увагу присвячує церемоніям літургії. При кінці першої світової війни Дольницький приготував був до друку «Устави всѣхъ литургій обряда нашего», однак ця книжка не вийшла на жаль друком і до сьогодні залишилася невиданою.¹⁵⁴

На початку 20-го сторіччя літургійна література може виказатися кількома авторами. Є ними не галицькі, але закарпатські священники, які назагал більше присвячували уваги пізнанню й популяризуванню літургії, як галицьке духовенство. Згадаємо тут дра *Александра Микиту, Симеона Сабова, Юрія Мікулаша, Павла Бігуна і Николая Руснака.*

Ал. Микита, крім підручника літургіки в мадярській мові¹⁵⁵, зладив також «Руководство в церковний Типикон».¹⁵⁶ Так як Ісидор Дольницький автор присвячує виключно увагу церемоніально-обрядовій сторінці Служби Божої. Тому то про пояснення Служби Божої є тут лише принагідні й побіжні завваги.

Твір Сабова написаний латинською мовою і називається: «*Историчне, догматичне й моральне виложення Золотоустової літургії.*»¹⁵⁷ Воно взорується головню на поясненню Служби Божої Івана Дмитревського. Автор його дуже часто цитує і за ним подає історичні завваги. Сабов дав своїй книжці добру богословську основу, однак виклад його часто надто розвалкований і розлізлий. Користає автор із західніх авторів, головню ж Гоара, Ренодота¹⁵⁸ й інших.

¹⁵² ЄП. ЙОСИФ БОЦЯН, нав. тв., стр. 118-195. Тут єп. Боцян сам учень Іс. Дольницького, подає добрий огляд літургійно-наукової діяльності о. Ісидора Дольницького.

¹⁵³ На жаль усі ці видання вийшли тільки літографічно. Видавали їх питомці львівської семинарії для власного вжитку. Ми користувалися виданням, яке 1891 року зладив Спиридіон Кархут: «О священнихъ Обрядахъ грец. руск. церкви», видання третє поправлене, Львовъ 1891.

¹⁵⁴ Ця книжка вже навіть мала апробату Митроп. Ординаріату у Львові з дня 8. 11. 1919 року.

¹⁵⁵ Dr. MIKITA SANDOR, *Liturgika*, Ungvár 1891.

¹⁵⁶ Др. А. МИКИТА, *Руководство въ Церковный Типиконъ*, Унгваръ 1911.

¹⁵⁷ SZABO S., *Expositio ss. liturgiae s. Joannis Chrysostomi historica, dogmatica et moralis*, Ungvarini 1902.

¹⁵⁸ RENAUDOT E., *Liturgiarum orientalium collectio*, I-II, Paris 1716.

«Пояснення літургії» Юрія Мікулаша також написано латинською мовою, однак менше і слабше від Сабова. Більшу увагу звертає автор на богословську сторінку Служби Божої. Історичних завваг тут майже немає.¹⁵⁹

«Толкування Служби Божої» Павла Бігуна, яке вийшло мадярською мовою 1906 року в Ужгороді¹⁶⁰, є коротким популярним поясненням у формі літургійних проповідей. Автор викладає Службу Божу в 19-тих науках. Це пояснення зорується головню на поясненні безіменного автора, яке вийшло 1858 року в Будапешті, на толкуванні літургії М. Малиновського і на «Типикові» д-ра Микити.

Найліпше з дотеперішніх закарпатських літургійних пояснень є «Служби Божі східньої Церкви», написано д-ром Миколою Руснаком 1915 р. мадярською мовою.¹⁶¹ Руснак видав тут у мадярському перекладі текст усіх трьох літургій візантійського обряду з історично-пояснювальними заввагами. Цей текст попередив автор широкою історично-богословською інтродукцією. Тут пояснює він поняття жертви взагалі, поняття Служби Божої як Жертви Нового Заповіту, її відношення до жертви на хресті і до Пасхальної вечері. Опісля з'ясовує Руснак догматичні правди про Службу Божу, про її суттєві елементи, її вартість, наслідки і значення Служби Божої. По короткому перегляді важніших західніх і східніх літургій займається автор значенням Служби Божої зі символічної сторінки. Книжка Руснака багата у відсилки до різних авторів не лиш західніх, але також російських, нпр. до Петровського, Макарія й інших. Твір Руснака визначається правдиво науковим характером.¹⁶²

Із галицьких авторів, які писали про Службу Божу, треба згадати Левинського, Лужницького й Мишковського. Перший, себто о. Атанасій Левинський, написав 1906 року «Науку о Службі Божій», яка коротенько і популярно подає найголовніші богословські правди про Службу Божу, про значення її складових частин, про її зверхні обряди і про спосіб, як треба слухати Службу Божу.¹⁶³

Книжка Л. Лужницького це підручник греко-католицької літургики для молоді середніх шкіл.¹⁶⁴ Служба Божа як і всі інші богослу-

¹⁵⁹ MIKULAS G., *Liturgiae sancti Joannis Chrysostomi interpretatio*. (Dissertatio inauguralis). Magno-Varadini 1903.

¹⁶⁰ BIHUN PAL, *Szent Liturgiának értelmezese*, Ungvár 1906.

¹⁶¹ Dr. RUSZNAK MIKLÓS, *A Keleti Egyház Misei*. (A mise dogmatikus, történelmi és szövegkritikai előadása Aranyzájtu szent János, nagy szent Vazul és Dia logosz szent Gergely misévei), Budapest 1915.

¹⁶² Др. Руснак є також автором богословської праці про Епиклезу: «*Епиклизь*», написавь др. Николай Руснакь, Пряшевь 1926.

¹⁶³ ЛЕВИНСЬКИЙ АТ., *Наука о Службі Божій*, Львів 1906 (стр. 43).

ження обговорені тут коротко, приступно і ясно. З огляду на характер і призначення своєї книжки Лужницький ніде не входить у подрібніший виклад історії обрядів Служби Божої і вдовольється лише загальниковим описом обрядів Служби Божої та вчисленням їхнього символічного змісту.

Пояснення д-ра Тита Мишковського заслуговує на нашу особливу увагу. Написав його автор російською мовою.¹⁶⁵ Мишковський належав до прихильників повороту до чистоти обряду. Ще перед першою світовою війною написав він був брошуру: «Нашъ обрядъ и облати-неніе его»,¹⁶⁶ в якій у досить гострий і полемічний спосіб нападав на обрядові практики української з'єдиненої Церкви, запозичені з латинського обряду.¹⁶⁷ Автор мав безперечно деякі справедливі завваги, але полемічний тон не з'єднював йому симпатій. Такий самий полемічний тон дається подекуди завважити і в «Изложенію цареградської літургії» (1926). Однак саме пояснення заслуговує на похвалу. Воно особливо дуже добре висвітлює молитви Служби Божої. Мишковський розглядає тихі священнічі молитви обидвох візантійських літургій: св. Василя й Золотоустого та виказує їх спільне ідейно-молитовне заложення. Цим автор дуже причинився до кращого розуміння духа і змісту літургійних молитов, так дуже занедбуваних, або поверховно трактованих попередніми толкувачами Служби Божої. Під тим оглядом Мишковський нагадує нам Висаріонове пояснення літургії. Мишковський добре визнається на обрядово-церемоніальній сторінці Служби Божої і щодо цього дає цінні завваги. Однак вони надто забарвлені полемістичною тенденцією. Не приємно вражає також те, що автор дуже скупий на історичні завваги. Він майже не знає про все те, що було написано про історію Служби Божої, західніми авторами чи навіть російськими вченими літургістами. Звідси висновки автора не завжди правильні і не видержують історичної критики. Також зовсім слушно рецензенти закидували авторові деякі неправильні богословські погляди на характер прияности Христа під евхаристійними видами.¹⁶⁸ Мимо цих недотягнень пояснення

¹⁶⁴ ЛУЖНИЦЬКИЙ Л., *Літургіка гр. католицької церкви*. Учебник для молодіжки середних шкіл, Львів 1922.

¹⁶⁵ МИШКОВСКИЙ Т., *Изложение Цареградской Литургии св. Василия В. и св. Иоанна Златоуста по ея древнему смыслу и духу*, Львовъ 1926.

¹⁶⁶ Львовъ 1913, Оттискъ изъ «Церковнаго Востока».

¹⁶⁷ З автором полемізував на обрядові теми о. Марко Галуцинський ЧСВВ. Пор. його статтю: «Організм нашого обряду», («Нива» 1914, ч. 12, стр. 329-343).

¹⁶⁸ Рецензії на книжку др. Т. Мишковського, о. Павла Теодоровича у «Записках ЧСВВ», V. (1927), кн. 1-4, стр. 251-253 і студита о. Лева Жілета в «Богословіі». Оба рецензенти висловлюють сумніви щодо деяких богословських поглядів Т. Мишковського, висловлених у вступі до його літургійного пояснення.

Служби Божої Т. Мишковського дає дійсно багато нового й позитивного для кращого зрозуміння глужду і духа візантійських літургій.

Огляд уніяцьких пояснень Служби Божої закінчимо згадкою про останнє літургійне пояснення, яке 1932 року написав д-р *Діонісій Няради, крижевацький єпископ*.¹⁶⁹ Це добре популярне толкування, написане в бачванському діалекті. Замітне воно тим, що автор послідовно використовує традиційну концепцію Служби Божої, як містично-символістичної хронології Христового життя на землі і взагалі всіх подій нашого відкуплення. Звідси пояснення єп. Няраді є більше переповіданням подій Христового життя, як поясненням обрядів Служби Божої. Автор на маргінесі молитов і обрядів Служби Божої переходить ціле Христове життя і виводить із нього практичні науки для життя. Служба Божа є отже для автора лише великими рямяцями, в які він вставляє євангельські події. Пояснення Няраді написане з великою любов'ю до літургії і її обрядности, ясним і приступним стилем. Як популярне пояснення воно зразкове, але самий спосіб пояснювання в дусі перебільшеного символізму ледве чи можна сьогодні назвати правильним і науково оправданим.

4. Літургійні науки і критично-наукові пояснення Служби Божої

На закінчення нашого розділу про пояснення Служби Божої скажемо ще кілька слів про поступ літургійних наук і про зумовлену ним нову, науково-критичну методу в толкуванні Служби Божої.

Розглядаючи літургійні пояснення патристичної, а ще більше візантійської доби, ми завважили, що всі вони сперті на містично-символічному толкуванні обрядів і молитов Служби Божої. Ця символічна метода стала загально-панівною також і між слов'янськими авторами літургійних пояснень. Головним завданням літургійного толкування було якраз не що інше, як увести заінтересованого в систему символів, які на гадку толкувачів криються в обрядах літургії. Про історичне висвітлення обрядів і молитов Служби Божої толкувачі літургії навіть і не думали. Вони зовсім не питали, звідки походить цей чи той обряд, звідки взялася така чи інша молитва, який первісний глужд такої чи іншої обрядової практики чи церемонії, вони виключно посвячували увагу на винайдення всяких символів, аналогій і натяків, які можна би втягнути у рямя символістичної концепції про Службу Божу. Починаючи від пояснень Псевдо-Германа й Теодора з Андиди майже ціла літургійна література стоїть під знаком сим-

¹⁶⁹ Др. ДИОНИЗИЙ НЯРАДИ, *Служба Божа або Літургія*, Дяково 1932.

волізування. Такий метод доводив не раз до наївного і штучного натягування молитов і обрядів Служби Божої, до готової символічної схеми. Кожна навіть найменша й малозначна церемонія Служби Божої мусіла мати якийсь символістичний натяк на якусь подію з життя Спасителя, або подій з історії відкуплення людського роду. Дійшло до того, що один і той самий обряд був пояснюваний на різний лад, відповідно до вподобання й винахідливості даного автора. Додаймо, що символістичне толкування літургії стало загальною модою не лиш у візантійсько-слов'янському світі, але також і в західній Церкві і в неправославних Церквах Сходу. Не лише Псевдо-Герман, Теодор, Симеон Солунський чи Вен'ямин Краснопевков толкують символічно літургію; те саме на Заході робить *Амаларій* й інші західні літургісти¹⁷⁰, а на неправославному Сході толкувачі літургій різних обрядів, як нпр. у сирійців *Мойсей Бар Кефа*¹⁷¹, *Яків Бар Салібі*¹⁷² і *Яків Бар Шакако*¹⁷³, в халдейців *Авраам Бар Лінег*¹⁷⁴, у вірмен *Хозрой Великий*¹⁷⁵ і *Нерзес із Лямпрону*¹⁷⁶, а в коптів *Шамс-аль-Рясаг-Баракат ібн Кабар*.¹⁷⁷ Одним словом, символістичне толкування літургії було довгі сторіччя самотнім правильним і традицією освяченим методом.

Проте з поступом літургійних наук заходить у толкуванні літургії цілковитий переворот. Наукові дослідження над літургією, над її історією й еволюцією почалися властиво в другій половині 19-го сторіччя. Вправді і в попередніх сторіччях маємо вже деякі спроби історично-

¹⁷⁰ RIGHETTI M., *Manuale di storia liturgica*, vol. I. (Introduzione generale), Milano-Genova 1945, pag. 55-60.

¹⁷¹ CONNOLLY R. H. and CORRINGTON W., *Two Commentaries on the jacobite Liturgy, by Georg, bishop of the Arab Tribes, and Moses Bar Keph...*, Londres 1913.

¹⁷² BAR SALIBI, D. J., *Expositio liturgiae*, („Corpus Scriptorum Christianorum“, *Script. Syri*, series 2., Tom. 92), Parisiis et Romae 1915.

¹⁷³ BAR SHAKAKO J., *Expositio officiorum et orationum*, (Vid. Th. J. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide, et disciplina in re eucharistica*, Louvain 1859).

¹⁷⁴ BAR LIPHEN A., *Interpretatio officiorum*, (in *Corpus script. christ. orientallium* (Chabot-Hyvernat), *Scriptores Syri*, Ser. 2., Tom. 92), Parisiis et Romae 1915.

¹⁷⁵ CHOSROES, *Explicatio precum missae*, (P. Vetter, *Commentarius de orationibus Missae*), Freiburg in Br. 1880.

¹⁷⁶ NERSES LAMPRONENSIS, *Explicatio liturgiae Armenae*, (E. Dulaurier, *Recueil des Histories des Croisades. Historiens Arméniens*, t. I., Paris 1869, pag. 569-578).

¹⁷⁷ SAMS AL RIASAH ABUL BARAKATH IBN KABAR, *Lampas tenebrarum et expositio mysterii*, (Vid. Villecourt-Tisserant-Wiet, *Livre de la lampe des ténérès et de l'exposition (lumineuse) du service (de l'Eglise)*, *Patrologia Orientalis*, (Graffin-Nau), tom. 20, pag. 575-734, Paris 1929). Cfr. VILLECOURT L., *Les observations liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Eglise copte*, „*Museon*“, 36 (1923), pag. 249-292; 37 (1924), pag. 201-280.

наукового досліджування літургії, нпр. у Гоара, Лебрена¹⁷⁸ і в інших літургістів 18-го століття, однак правдивий розцвіт літургійних наук припадає на другу половину 19-го сторіччя. Це сторіччя часто називають «*saeculum historicum*» і воно як на інших ділянках науки, так також і в літургії позначилося зворотом до історії, до студіювання праджерел і основ літургії.¹⁷⁹ Не лише на Заході взяли вчені вивчати старинні рукописи і займатися історією й еволюцією літургійного культу, але також і східні, головню ж візантійська літургія, знайшли своїх невтомних дослідників. Були ними головню російські вчені, як нпр. Красносельцев, Муретов, Петровський, Голубцов, Орлов, Карабінюв, а головню А. Дмитрієвський. Ці вчені своїми працями викликали заінтересування до літургії. У світлі давніх пам'ятників і джерел літургії символістична метода толкування Служби Божої стала тратити ґрунт під ногами й уступати місця новій методі: методі історично-генетичній. Містично-символістична теорія, яка довгі сторіччя вважалася правильною й узасадненою, не могла вже вдоволити умів, які почало цікавити не так символістичне пояснення обрядів богослуження, як історично-генетична аналіза елементів християнського богослуження.

Розвиток літургійних наук був отже причиною нової методи в пояснюванню Служби Божої. Ця нова метода дала вже гарні висліди. Пояснювачі римської літургії з 20-го сторіччя¹⁸⁰ давно вже закинули символістично-містичне толкування обрядів літургії і толкують Службу Божу на основі її історичного розвитку й безпосереднього значення обрядів і молитов. Пояснення візантійської літургії в дусі історично-генетичної методи покищо тільки в початковій стадії. Для багатьох толкувачів символіка давніх візантійських толкувачів літургії ще не стратила свого чару і вони залюбки її повторюють, не зважаючи на те, що вона не має солідної основи.

Однак історично-генетична метода в толкуванні обрядів Служби Божої має вже за собою деякі добрі початкові праці. Ми згадували на своєму місці пояснення літургії еп. Висаріона. Воно вже свобідне від традиційного символізування. Це треба частинно сказати і про літургійне пояснення Т. Мишковського. Зі західніх авторів, що пи-

¹⁷⁸ LEBRUN P., *Explication littérale, historique, et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, Paris 1716-1726 (4 vol.).

¹⁷⁹ OPPENHEIM PH., *Introductio historica in litteras liturgicas*, 2-da ed., pag. 56ss, Torino 1945.

¹⁸⁰ PARSCH P., *Messerklärung, Klosterneuburg b. Wien* 1937; JUNGSMANN A., *Missarum solemnias. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, (2 Bände), Wien 1948; BRINKTRINE J., *Die heilige Messe in ihrem Werden und Wesen*, 1931.

сали про візантійську літургію і стараються висвітлити її з історично-генетичного боку, заслуговують на згадку *Де Местр. Ф. Моро, С. Саллявіль, М. Гансенс і А. Раес*.¹⁸¹

І оце наше пояснення Служби Божої старається толкувати молитви й обряди літургії за вимогами історично-критичного методу. Символічного пояснення ми уникаємо, бо воно сьогодні вже пережите. Символічні толкування обрядів Служби Божої в минулому грішили нераз своєю однобічністю й суб'єктивізмом.¹⁸² Містагоги попередніх сторіч мали перед очима лише чисто суб'єктивно-аскетичний інтерес у толкуванні Служби Божої і тому в їх поясненнях кожному обрядові надавалося містичного змісту, який мав на меті зробити враження на читача і побудити його до побожного роздумування над подіями відкуплення. Такі пояснювання Служби Божої безперечно мали своє будівне значення і піддержували побожність, але водночас занедбувалося історично-практичну сторінку обрядів Служби Божої. Переважна частина обрядів Служби Божої витворилася з практичних потреб, не без впливу чи синагоги, чи навіть геленістично-орієнтальних богослужень (містерій). Щойно в пізнішому часі містагоги надали цим обрядам містично-символічного глузду.¹⁸³ Тому дослідник літургії повинен першзавсе відкрити історичне походження і розвиток даного обряду, виказати його первісне завдання і так щойно приступати до толкування його глузду.

Вище згаданий історичний метод уповні оправданий і узаasadнений так, що ми не потребуємо на цьому місці боронити його залогень. Історично-генетичний метод у толкуванні Служби Божої має перед собою велике завдання, якого не сповнили символістичні пояснення попередніх століть; а саме він має виказати властивий і первісний глузд обрядів літургії, з'ясувати органічний зв'язок цих обрядів з ідеєю евхаристійної жертви, показати джерело обрядових практик, розповісти історичну їх еволюцію і в цей спосіб поглибити суцільне пізнання Служби Божої. Всяке толкування Служби Божої не обосноване історією і критичною аналізою, наражує на небезпеку суб'єкти-

¹⁸¹ DE MEESTER PL., *Les origines et les développements*, pag. 245-357; —, (*Liturgies*) *grecques*, DACL, VI., col. 1591-1662; MOREAU F., *Les liturgies eucharistiques*. Notes sur leur origine et leur développement, Bruxelles 1924; SALAVILLE S., *Liturgies orientales, Notions générales, éléments principaux*. Paris 1932, II, *La Messe*, (2 parties), Paris 1942; HANSENS M. I., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus, De Missa rituum orientalium*, tom. II-III., Romae 1930-1932; RAES A., *Introductio in liturgiam orientalem*, Romae 1947.

¹⁸² БОЦЯН Й., *Літургія на сході*; «Нива», IV (1907), стр. 345.

¹⁸³ Там же, стр. 172-173, 345.

візму й односторонності.¹⁸⁴ Якщо історію називають «учительською життям», так літургійне пояснення, якщо воно не хоче бути безплідним і нежиттєвим, повинно спиратися на історичних даних

ВАЖНІША ЛІТЕРАТУРА:

BRIGHTMAN F. E., *The Historia mystagogica and other greek commentaries on the byzantine liturgy*, „Journal of theologic Studies“, volume IX. (1908), pag. 248-267, 387-397; BORGIA N., *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Constantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario*, Grottaferrata 1912; ЖИВКОВИЧ І., *Кратки преглед книжевности науке о богослуженьу*, (Отломак из литургике): Богословски Гласник, VI (1904), 5, стр. 345-353; 6, стр. 429-442; КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ Н., *«Толковая служба» и другія сочиненія относящіяся къ объясненію богослуженія въ древней Руси до XVIII. в.* (Правосл. Собес.), 1878, II., стр. 3-43); КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ Н., *О древнихъ литургическихъ толкованіяхъ*, Одесса 1894; КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ Н., *Древнія толкованія литургии какъ источникъ ея исторіи*, (Гл. Приложение II. до твору того самого автора: «Свѣдѣнія о нѣкоторыхъ литургическихъ рукописахъ ватиканской библиотеки», Казань 1885, стр. 305...), МУРЕТОВЪ Н., *Греческій подлинникъ Никоновской Скрижали*. («Библиографич. Записки», ч. 7), Москва 1892; OPPENHEIM PH., *Introductio historica in litteras liturgicas*, Torino 1945 (2-da); PÉTRIDES S., *Traites liturgiques de S. Maxime et de S. Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire*, („Revue de l'Orient Chrétien“, X. (1905), pag. 287-309); SALAVILLE S., *Indication sommaire des principales „Explications de la Messe orientale“ anciennes et modernes*, (II. Appendix in „Liturgies Orientales“, La Messe, II. (Paris 1942), pag. 135-148); SOLOWIJ M., *De commentario liturgico s. Sophronio attribuito*, Romae 1949.

¹⁸⁴ «Теорія церковного богослуженія не опираючися на історическихъ даннихъ, ложная теорія сама въ себѣ и вредная по послѣдствіямъ. Тутъ гуляеть произволь, наводящій туманъ и на умъ и на сердце. По его милости въ толкованіи одного и тогоже дѣйствія, одной и тойже обрядовой принадлежности, встрѣчаеае пять и шесть толкованій разныхъ, — одно у Симеона Солунскаго, другое у Кавасилы, третье и пятое — у третьяго и пятаго толкователя. Вотъ новая причина, почему нужны історическія изслѣдованія богослуженія» (Филареть Гумілевскій, *Историческій обзоръ пѣснопѣвцевъ*, Спб. 1902, (3. изд.), стр. 5).

ЧАСТИНА ДРУГА

**ПОЯСНЕННЯ МОЛИТОВ
ТА ОБРЯДІВ СЛУЖБИ БОЖОЇ**

١٤٤٤

ВВЕДЕННЯ

По історичнім введенні до Літургії приступаємо до систематичного толкування молитов і обрядів Служби Божої.

Наше пояснення Служби Божої розпадається на три головні частини: 1) *Проскомидію*, 2) *Літургію Оглашених* (слова), і 3) *Літургію Вірних* (жертви). Цей поділ відповідає самій будові св. Літургії. Всі літургісти ділять Службу Божу на ці три головні частини. Цей поділ є давній і освячений традицією. Він має своє узасаднення й усправедливлення в структурі візантійської Літургії. Крім цього всі три частини мають свої окремі складові елементи, різні джерела свого походження і відмінні причини і чинники свого історичного розвитку.

Першою складовою частиною св. літургії є *Проскомидія*. Ціллю її є приготування до Служби Божої. Це приготування обіймає 1) приготування самого священнослужителя, 2) приготування жертвних Дарів: хліба і вина.

Друга частина Служби Божої, *Літургія слова*, починається від возгласу: «Благословенно Царство...», а кінчиться відпущенням Оглашених: «Оглашенні изидите...» По своєму змісті і характері Літургія Оглашених називається часто гомілетично-дидактичним богослуженням. Щодо свого походження Літургія Оглашених виводиться від Апостолів і збудована вона на зразок жидівського синагогального богослуження.

Остання складова частина Служби Божої називається *Літургією жертви* або *Вірних*. Літургія Вірних є найважливішою частиною Служби Божої, бо на ній довершується евхаристійне жертвоприношення. Починається молитвами вірних і Великим Входом і закінчується відпущенням вірних (одпустом). Літургія Вірних є не лиш найважливішою частиною Служби Божої, але водночас найстаршою щодо свого походження, бо свій початок й істотні елементи виводить вона від Христової установи на Тайній Вечері.

Для кращого зрозуміння всіх згаданих складових частин Служби Божої присвячуватимемо на вступі до пояснення поодиноких частин Служби Божої декілька уваг про походження, природу і характер цих частин, як також про їхню роллю в цілообразі Служби Божої.

ПРОСКОМИДІЯ

РОЗДІЛ I.

ВСТУПНІ ЗАМІТКИ ПРО ПРОСКОМИДІЮ

Проскомидія є першою із трьох складових частин Служби Божої. Вона є вступом і приготуванням до двох других частин Служби Божої: до Літургії оглашених і Літургії вірних. У цьому саме й лежить роля й значення Проскомидії.

Для багатьох вірних Проскомидія є майже незнаною й чужою. Багато вірних, що про будову й перебіг Служби Божої мають досить добре поняття, відносно Проскомидії зраджують помилкове переконання, немов би Проскомидія була якимсь неважним додатком до Служби Божої чи зовсім приватним обрядом священика. До речі, Проскомидія може й тому так мало відома ширшому загалові вірних, бо вона відправляється без жодної участі народу. Проскомидію служить сам священик, зовсім тихо, при замкнених царських дверях і то не на престолі, але на бічному столі предложення (проскомидійнику).

Проте, Проскомидія має в цілообразі Служби Божої важливу ролю й своє призначення. Крім того її походження, історія та розвиток є для дослідника ключем до розуміння неодного обряду і самої будови Служби Божої. Тому на самому вступі пояснення текстів й обрядів Проскомидії буде корисним подати загальні завваги про назву, походження, історичний розвиток, ролю і завдання, місце й служителя, обряди й тексти та символіку Проскомидії.

1. Назва Проскомидії

Назва Проскомидії походить від грецького слова: «*проскомідзо*», що в перекладі на українську мову означає «*приношу*», «*жертвую*». Проскомидія — це обряд жертвування або дароприношення. Це жертвування відноситься до евхаристійних елементів: хліба й вина, значить Проскомидія — це жертвування евхаристійних принесів хліба й вина, які опісля в дальшому ході Служби Божої силою священного освячення перемінюються в Пресв. Тіло і Кров Ісуса Христа.

Проскомидія має ще й іншу назву, яку часто можна стрінути в давніших текстах Служби Божої, себто *Протезіс*. У слов'янських службениках слово *Протезіс* віддане словом «*Предложеніє*». Ця назва збереглася аж до найновіших часів, але не означає вона вже цілої *Проскомидії* тільки її кінцеву частину, а саме молитву, якою завершуються обряди *Проскомидії*. Ця молитва носить назву: *молитва предложенія*. Звідси і саме місце, де відправляється *Проскомидія*, дістало назву *предложенія*. Бічний престолік у святині, на якому відправляється *Проскомидія*, а який називаємо *проскомидійником*, у службениках окреслюється як *Предложеніє*.

В літургіях інших обрядів, східних і західних, на означення обряду приготування евхаристійних дарів знаходимо різні назви, але вони висловлюють те саме, що назви *Проскомидія* чи *Предложення* у візантійському обряді. У літургії латинського обряду *Проскомидія* називається «*Офферторіум*», себто *Приношення*.

2. Походження *Проскомидії*

В своїй основі *Проскомидія* сягає своїм початком аж до апостольських часів. Будучи по своїй природі приготуванням евхаристійних дарів, *Проскомидія* була складовою частиною первісної літургії. Однак, у первісній літургії *Проскомидія* мала відмінний вид та характер. Сьогоднішня *Проскомидія* повстала і розвинулася із старохристиянського обряду всенароднього дароприношення.

Із найстарших літургійних документів довідуємося, що вірні збираючися на відправу Служби Божої, приносили зі собою хліби й вино і жертвували їх Господеві. Частина з тих жертвованих приносів служила для літургійних цілей, себто як евхаристійні дари, а решту використовували для гостин любови або т. зв. агап. У своїй жертволюбності і щедрості вірні приносили більше хліба й вина, як цього було потрібно до Служби Божої чи навіть для гостини любови. Крім хліба і вина вірні приносили і жертвували в церкві також оливу, мід, овочі тощо.

Свої дари вірні передавали дяконам, а ці складали їх у святині на окремому столі *предложення* («*протезіс*»). Служитель літургії (єпископ, священник) відмовляв над жертвованими дарами молитву, в якій прохав Господа, щоб приймив дари від тих, що їх принесли, та благословив їх. Під час самого обряду всенароднього дароприношення відчитувано імена жертводавців та тих людей, за яких дари були жертвовані.

Звичай всенароднього дароприношення, з якого повстали і розвинулися обряди *Проскомидії*, з бігом часу змінив свій первісний вид

і характер. Найперше відділено від літургії гостини любови, бо вони стали нагодою до різних надужитъ. Опісля виключено від дароприношення всі інші приноси крім хліба й вина. Так нпр. 3-те і 4-те Правило Апостолів зажадує єпископові чи священникові приймати від вірних і приносити до вівтаря такі приноси як мід, молоко, овочі, звірята, або гарячі напитки замість вина.

На зміну первісного виду і характеру Проскомидії багато вплинули нові обставини, в яких довелося жити християнам у перших сторіччях. Під час жорстоких переслідувань св. Церква не була признана як правна релігійна одиниця. Про удержання церков, церковного клиру та взагалі біднішої верстви християн мусіли дбати самі вірні. Якраз звичай старохристиянського дароприношення крім чисто літургійних цілей мав також харитативне завдання. Дари в природі, що їх вірні жертвували в церкві в рямцях обряду дароприношення, служили потребам Церкви. Частина їх йшла на удержання духовенства, а друга частина була призначена для вбогих, вдів, сиріт та калік. Після осягнення релігійної свободи (313 р.) матеріально-економічне положення християнських церков і духовенства значно покращало. Церкви могли набувати свої власні добра, а духовенство стає з бігом часу удержуватися з церковних доходів, яких джерелом стають записи й фундації вірних чи держави. Це значить, що духовенство під оглядом свого удержання не було вже так залежне від літургійного дароприношення, як це було в добі переслідувань. Поліпшення економічного положення клиру мало той наслідок, що давнє всенароднє дароприношення не вважалося більше таким конечним й обов'язковим, як це було в добі переслідувань. Воно помалу переводиться і виходить з практики.

3. Розвиток Проскомидії

Тяжко точно означити, коли старохристиянський звичай всенароднього дароприношення вийшов цілком із практики. Правдоподібно сталося це продовж 5-го або 6-го сторіччя. Це мусіло прийти помалу й поступенно. З деяких документів знаємо, що навіть після того, як всенароднє дароприношення цілком було вийшло з практики, було воно звичаєм цісарської родини чи взагалі визначніших і багатіших людей. Цісарі мали в дароприношенню окремих привілей, що могли самі приступати до святилища і там передавати свої дари.

У парі із занеханням всенароднього дароприношення під час Служби Божої, обряди первісної Проскомидії мусіли багато втратити на своїй врочистості і первісному значенню. Проскомидія перестав

бути обрядом, у якому всі вірні брали дотепер живу й активну участь. Проскомидія стає виключним актом священика й диякона.

Вслід за цим Проскомидія пересувається зі свого первісного місця, себто з початку Літургії Вірних, на початок Літургії Оглашених. Що первісним місцем Проскомидії була Літургія Вірних, на це маємо в літургійних документах певні свідоцтва і натяки. Один з найстарших документів, що подає багато літургійних приписів, а саме т. зв. «Тестамент (Заповіт) Господа нашого Ісуса Христа», має між іншими заборону приймати на літургії приноси від оглашених: «Не вільно приймати хліб від оглашеного, хоч би він і мав віруючого сина чи жінку і бажав би за них принести дари; його дарів не приймається доти, поки він не буде охрещений». З цієї заборони слідує, що дароприношення в старину було частиною літургії вірних, бо оглашенні були виключені від нього. Обряд дароприношення був якраз початковим обрядом літургії вірних (літургії жертви). Після дароприношення слідувала анафора себто евхаристійний канон Служби Божої.

Пересунення Проскомидії з літургії вірних на початок літургії оглашених сталося найправдоподібніше в той час, коли в церкві перевелася практика катехуменату, отже продовж 6-7 сторіччя. Коли в церкві не було вже оглашених як окремого стану, тоді не було потреби задержувати обряд дароприношення між обрядами літургії вірних. У кожному разі Проскомидію на початку Служби Божої стрічаємо в найстаршому, до нас дохованому списку Служби Божої візантійського обряду, себто у т. зв. барберинському списку з 8-9 сторіччя.

4. Роля і завдання Проскомидії

Коли Проскомидія перестала бути обрядом всенароднього дароприношення і коли з первісної широкозакроеної частини літургії вірних перетворилася в скромний початковий обряд літургії оглашених, мусіла вона теж стратити свій первісний характер, своє давніше завдання і ролю.

Як ми це у горі зазначили, обряд первісної Проскомидії був не тільки приготуванням евхаристійних матерій (хліба й вина), але також прилюдним актом християнської добродійности. Всенародне дароприношення було виявом любови християн до своєї Церкви, до її духовенства та до всіх тих, що ними давно опікувалася св. Церква. Обряд дароприношення вважався самозрозумілим обов'язком кожного вірного. Був навіть звичай жертвувати приноси за неприявних у церкві, за перешкоджених, за переслідуваних, за своїх рідних, свояків, приятелів, за померлих осіб ітп. У давньому всенародньому дароприношенні ціла Церква було символічно заступлена. Усі вірні брали

участь у жертвуванні приносів, а приноси були символами їх любови до церковної спільноти та зовнішньою ознакою вдячності вірних за Божі приноси, за Божі Дари, за Пресвяту Євхаристію, що її вірні діставали з Божих рук під час безкровної жертви Служби Божої.

Такий первісний характер Проскомидії мусів змінитися, коли Проскомидія перестала бути обрядом всенароднього дароприношення. Обряд Проскомидії стає актом вже не всієї церковної громади, але стисло літургійним актом одного священнослужителя. Ціллю Проскомидії не є вже харитативна діяльність чи зовнішня виява християнської любови, але виключно приготування жертвної, євхаристійної матерії, потрібної для євхаристійного освячення на Службі Божій. Тим самим роля Проскомидії обмежується до чисто літургійного обряду, в якому загал вірних уже не бере активної участі.

5. Місце й служитель Проскомидії

Проскомидія у сьогоднішньому виді відправляється не на престолі, але на бічному жертвовному столі, званим столом пропозиції або проскомидійником. Це походить з того часу, коли Проскомидія перестала бути обрядом всенароднього дароприношення й остаточно знайшла своє місце на початку Служби Божої.

На своєму новому місці Проскомидія стала, що так виражемося, другорядним обрядом, принайменше в тому значенні, що з її відправкою не була злучена якась окрема зовнішня торжественність. Проскомидію відправляв один із священників, що разом служили св. Літургію, а обряд Проскомидії був дуже короткий і простенький. У склад Проскомидії, яку подає барберинський список Служби Божої св. Івана Золотоустого (8-9 ст.), входить молитва пропозиції з рубрикою, що ця молитва, себто молитва пропозиції, проказується в «сосудохранильниці, коли священник кладе на дискос хліб». Також найстарші пояснення Служби Божої візантійського обряду не знають широко розвинених обрядів Проскомидії. За їх описом Проскомидія складалася з обряду приготування жертвовного хліба, з обряду вливання до чаші вина з водою і з молитви пропозиції. Про інші додаткові обряди, які маємо в сьогоднішньому чині Проскомидії, найстарші рукописні джерела Літургії візантійського типу не мають ще жодної згадки.

6. Обряди й тексти Проскомидії

Розвиток обрядів і текстів Проскомидії дається завважити щойно в літургійних документах після 9-го сторіччя. У списках візантійської Служби Божої з 10-11 ст. починають вперше появлятися різні нові

7. Символіка Проскомидії

Про символіку поодиноких обрядів Проскомидії буде мова на тих місцях, де буде подрібний опис і пояснення тих обрядів. На цьому місці хочемо подати тільки деякі загальні уваги щодо характеру та походження символічного толкування проскомидійних обрядів.

Ми згадали вже вище, що Проскомидія розвинулася з старохристиянського обряду всенароднього дароприношення. У такому первісному виді Проскомидія мала і своє практичне завдання і своєрідне символічне значення. Практичне завдання Проскомидії лежало в тому, що з жертвованих вірними приносів священнослужитель вибирав відповідну кількість хліба й вина для евхаристійного вжитку на даній Службі Божій, а решта була призначена на вдержання клиру і харитативні цілі. Символічне значення первісної Проскомидії проявлялося в тому, що жертвовані вірними приноси вважалися знаком християнської любови й солідарности. Дари, які вірні жертвували під час Проскомидії, були символами їхнього щирого й жертволюбного серця, були зовнішніми ознаками їхньої приналежності до церковної громади, їхньої активної і живої віри. Під тим оглядом було зовсім самозрозумілим, що в первісній Проскомидії могли брати участь тільки правдиві члени Церкви, себто вірні, а оглашенні були від того виключені.

Коли ж Проскомидія із обряду всенароднього дароприношення стала тільки приготуванням евхаристійної матерії, без участі вірних і без зовнішньої торжественности, то і первісна глибока символіка Проскомидії мусіла перейти зміну. У найстаршому списку Проскомидії з 8-9 ст. не стрічаємо іншого символічного тексту, чи натяку крім слів молитви предлошення, які в жертвованому на дискосі хлібі предлошення добачують «небесний хліб, поживу для всього світу», Ісуса Христа. З цього основного символічного пояснення жертвовного хліба повстала опісля багата символіка обрядів Проскомидії. Літургійні пояснювачі Проскомидії вжето спираючися на текстах Проскомидії, вжето на своїх символічних заложеннях, намагаються кожному, навіть і найменшому та наскрізь практичному обрядові Проскомидії надати символічного значення. По думці середньовічних пояснювачів візантійської Служби Божої ціла Проскомидія — це символічне предлошення Христової жертви на Голгофті.

У дусі тієї символіки Агнець, вирізаний із просфори, представляє Божого Агнця Ісуса Христа. Обряд вирізування Агнця з просфори символізує походження Ісуса Христа як чоловіка з маси людського роду. Христос виділюється з «просфори» людського роду, щоб принести себе в жертву за гріхи своїх братів по тілі. Він дає себе «вирізувати»,

себто жертвується аж останньої каплі крові і води, що після його смерти на хресті виплинули з його проколеного боку. Ось і тому літургійне копіе нагадує спису поганського сотника, яка отворила Христовий бік, а вино й вода символізують кров і воду з Христового боку. Малі часточки хліба, розложені на дискосі довкруги Агнця-Христа, — це містичне Тіло Христове, Його Церква, Його вибрані вірні, яких він здобув для себе і відкупив ціною своєї Крові. Тому і сам стіл предложения представляє гору Голгофту, де помер Христос, як також гріб у скалі, де Христа похоронено. Навіть священні ризи, що їх вдягає священник, мають нагадувати Христа під час Його страстей, а покривала дискоса і чаші — це символи тих простирал, в які було сповите мертве Тіло Христове. Знову ж кадило і його приемний запах символізують миро і дорогі олійки, якими було помазане Тіло Христове перед зложенням до гробу.

З цього бачимо, як давні пояснювачі Проскомидії намагалися толкувати всі обряди Проскомидії в дусі символічного заложення, що Проскомидія як цілість — це таємна драма жертви Ісуса Христа на хресті. Та деякі пояснювачі тим не вдоволилися. Вони стали толкувати деякі обряди чи тексти Проскомидії в тому напрямі, щоб Проскомидії надати ще й друге символічне пятно. У дусі тієї другої символіки ціла Проскомидія — це таємне представлення Христового Різдва та укрите життя Христового аж до Його публічного виступу.

Згідно з тією основною символікою Проскомидії, поодинокі обряди і тексти Проскомидії нагадують різні події з дитинства Ісуса Христа. Просфора, з якої священник вирізує Агнця, є образом Пречистої Диви Марії, що породила Христа. Копіе символізує діяння Св. Духа при зачаттю й народженню Христа, а дякон, що помагає священникові в обрядах Проскомидії, представляє ангела Гавриїла, що звістив Преч. Діві Марії народження Христа. Дискос — це ясла, в яких Преч. Діва Марія положила Ісуса Христа, а зізда — це символ вифлеємської зорі, що засіяла над місцем народження Христа. Покривала — це символи пеленок Христа, а кадило представляє дари трьох мудрців зі Сходу. Саме ж покривання св. Дарів зображує укрите життя Ісуса Христа в Назареті.

Критичні уваги до символічного пояснення обрядів Проскомидії подаємо на тих місцях, де буде обширніше пояснення поодиноких текстів й обрядів проскомидійного чину. Тут подали ми тільки головний начерк символічного пояснення проскомидійних обрядів і текстів, оскільки вони продовжують символіку первісної Проскомидії. Чи, і який зв'язок мають поодинокі символічні пояснення із загальним планом, завданням та ціллю Проскомидії, на це будемо старатися дати відповідь при поясненні поодиноких складових частин Проскомидії.

8. Поділ і плян Проскомидії

Проскомидія у сьогоднішньому виді має подвійне завдання: найперше зміряє вона до того, щоб відповідно приготувати і настроїти священнослужителя до відправи як Проскомидії так цілої Служби Божої взагалі, — опісля її властивим завданням є приготування евхаристійної матерії до Служби Божої. Обидві частини Проскомидії є виразно відмежовані від себе, хоч у проскомидійному чині такого поділу не знайдемо. Взагалі цей поділ Проскомидії, як і всі інші поділи Служби Божої, — це діло пояснювачів Служби Божої та вчених літургістів.

Для кращої проглядности у пояснюванню обрядів і текстів Проскомидії будемо придержуватися поділу Проскомидії на: 1) *Приготування священнослужителя*, та 2) *Приготування евхаристійних Дарів*. Приготування священнослужителя обіймає в собі вступні молитви священника (і диякона) перед іконостасом, вхід до святилища та вдягання священних риз. До другої частини Проскомидії належать властиві обряди Проскомидії, як вирізування Агнця й частичок, проскомидійні поминання та все інше, зв'язане з приготуванням евхаристійних Дарів.

Придержуючися історично-наукової методи в пояснюванню обрядів і текстів Служби Божої, будемо також і в поясненню Проскомидії звертати головну увагу на походження, історичний розвиток та первісне значення поодиноких обрядів і текстів Проскомидії. На цьому історичному підложжю будемо основувати таке чи інше толкування обрядів і текстів Проскомидії, як також будемо критично розбірати такі чи інші символічні пояснення дотеперішніх коментаторів Служби Божої.

ВАЖНІША ЛІТЕРАТУРА:

МУРЕТОВЪ С., *Историческій обзоръ чинопослѣдованія проскомидіи*, («Чтеніе въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія», декабрь, 1893, стр. 627 і слід.); —, *Историческій обзоръ чинопослѣдованія проскомидіи до «Устава литургіи» Константинопольскаго патріарха Филофея*, Москва 1895; —, *Къ матеріаламъ для исторіи чинопослѣдованія литургіи*, Сергієвъ-Посадъ 1895; ПЕТРОВСКИЙ А., *Древній актъ приношенія вещества для таинства евхаристіи и послѣдованіе проскомидіи*, («Христ. Чт.», 84 (1904), стр. 402-432); ENGDAHL R., *Die Proskomidie der Liturgien des Chrysostomus und des Basiliius während des Mittelalters*, Berlin 1908; MANDALA MARCO, *La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco*, Grottaferrata 1935; PETRIDES S., *La preparation des oblats dans le rit grec*, („Echos d'Orient“, III, pag. 65-78); DE MEESTER Pl., OSB, *Les origines et les developpements du texte grec de la liturgie de S. J. Chrysostome*, („Chrysostomika“, Roma 1908, pag. 245-357).

РОЗДІЛ II.

ПРИГОТУВАННЯ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯ

Вже сама гідність Служби Божої як безкровної Жертви Нового Заповіту вимагає, щоб її священнослужитель приступав до неї якнайкраще приготований. Старозавітні священики перед своїми жертвами і службами мусли переходити різні ритуальні очищення. Сам Господь Бог через Мойсея вимагав від левітів і священиків чистоти і святости з тієї причини, що вони є слугами самого Бога: «Будьте святі, як святий є Господь Бог ваш».¹

Коли старозавітні священики мали приступати до виконання свого уряду з належним приготуванням душі і тіла, то це тим більше відноситься до священнослужителів Нового Заповіту, що приносять безкровну Жертву Тіла й Крови Ісуса Христа. Вони повинні приступати до відправи Служби Божої з відповідним розположенням і приготуванням. Такого приготування вимагає від священнослужителя проскомидійний чин. Перша частина Проскомидії має на меті приготувати священнослужителя до відправи Служби Божої. Це приготування є даліше і ближче. Дальшим приготуванням священнослужителя є його душевне та тілесне розположення, а ближче приготування обіймає молитви перед іконостасом, при вході до святилища, при вдяганні священних риз і при вмиванні рук.

1. Душевне розположення священика

Першим актом приготування священнослужителя до Служби Божої повинно бути його душевне розположення або відповідний стан та настрої його душі. Св. Апостол Павло наминав усіх християн, щоб приступали до Служби Божої з відповідним розположенням душі й серця: «Нехай пробує себе чоловік і так нехай їсть з того хліба і п'є з тієї чаші. Бо хто їсть і п'є недостойно, той їсть і п'є собі на осудження, бо не розрізняє Тіла Господнього».² Пересторога св. Апостола в особливій спосіб відноситься до священика, що не тільки приймає

¹ Лев., 11,44; 20,7.

² 1. Кор., 11,28-29.

на Службі Божій Святі Дари, але й довершує їх освячення силою ласки Христового священства.

Душевне розположення священика в першу чергу лежить у стані освячаючої ласки, себто у свободі від тяжкого гріху. Це така самозрозуміла вимога, що про неї навіть і немає згадки в текстах Проскомидії. Але, у чині Проскомидії зараз таки на самому вступі знаходимо слова, які звертають священикові увагу на одну, дуже важливу вимогу до достойного служення Літургії. Чин Проскомидії починається пересторогою для священика, щоб він приступав до престолу з серцем, вільним від усякого гніву й ненависти. Ось слова тієї перестороги:

«Священик, що має служити божественне тайнодійство, повинен найперше бути примиреним зі всіми, і нічого не мати на нікого, а серце, оскільки це можливе, стерегти від усяких лукавих думок».

Ці перші слова чину Проскомидії і Служби Божої взагалі є нічим іншим як відгомоном Христових слів: «Коли приносиш свій дар до вітваря і там пригадаеш собі, що твій брат має щось проти тебе, лиши там свій дар перед вітварем, а піди й помирися перш зо своїм братом, та щойно тоді прийди і жертвуй свій дар».³ І хоч Христові слова відносяться до всіх християн, всетаки в особливіший спосіб заторкують вони священика, який в імені християн приступає до престолу служити безкровну Жертву. Служба Божа по своїй природі й істоті — це жертва примирення між Богом і людьми. Тому і той, що за людей приносить цю жертву примирення, повинен бути й сам примирений зі всіми, та нічого не мати на нікого. Тільки в цей спосіб священик зможе бути відблеском Христа Первосвященика, свого першовзору.

Серце священика, що приступає до престолу, повинно бути не тільки вільне від гніву й ненависти, але також від усяких лукавих думок. Бо ж Служба Божа — це найсвятіша служба священика. До неї він має приступати з якнайчистішим серцем, бо священик на Службі Божій в очах Церкви і вірних є образом самого «незлобного Агнця», Ісуса Христа.

2. Тілесне розположення священика

Не тільки душа й серце священика повинні бути належно приготовані й розположені перед відправою Служби Божої. До гідного служення Літургії чин Проскомидії вимагає також відповідного розположення тіла, а саме повздержности від їди і напиктів. Про це кажеться в чині Проскомидії коротко: священик перед відправою Служби Бо-

³ Мат., 5,23-25.

жої повинен «воздержатися с вечера і трезвитися даже до времени священнодійства».

Припис тілесної повздержности перед Службою Божою має свою окрему назву. Він є відомий під назвою евхаристійної повздержности або евхаристійного посту.

Звичай і закон евхаристійного посту розвинувся в Церкві поступово. Ісус Христос установив Пресв. Євхаристію «після вечері», себто після спожиття пасхальної вечері. Перед тією вечерею жиди були зобов'язані до посту. Після вознесення Христа перші християни збиралися на безкровну Жертву та на пам'ятку Тайної Вечері сполучували її з гостиною любови або т. зв. агапою. Однак, вже за часів св. Апостолів у практиці гостин любови виринули різні надужиття. Знаємо, що св. Апостол Павло гостро картав вірних у Коринті, що вони сходяться не на те, щоб їсти Господню вечерю, але свою власну, так що одні голодують, а інші впиваються.⁴

Щоб виключити всякі надужиття, дуже скоро увійшло в звичай правити Службу Божу окремо від спільних братських трапез чи гостин любови і вже не пізніми вечерами, але ранньою порою. Пішло це з того, що християни скоро стали святкувати неділю на спомин Христового Воскресіння. Для відзначення славного Христового Воскресіння, яке відбулося раннім ранком у недільний день, християни стали відправляти Службу Божу в неділю рано. З того мабуть часу почали вони постити перед прийняттям Пресв. Євхаристії. Про цей звичай евхаристійного посту маємо вже виразні свідоцтва з кінця 2-го і на початку 3-го сторіччя (нпр. свідоцтво церковного письменника Тертуліяна і св. Іполита). За часів св. Августина евхаристійний піст уже був загальним звичаєм і законом по всіх християнських церквах. Отже, можна б прийняти, що евхаристійний піст прийнявся в Церкві продовж 4-го сторіччя.

Головним мотивом введення евхаристійного посту і для священиків і для вірних було велике пошанування до Пресв. Євхаристії. Заборона їсти чи пити щонебудь перед Пресв. Євхаристією ґрунтувалася на тім, що Пресв. Євхаристія повинна бути першою поживою християн. Пресв. Євхаристію повинен кожний християнин приймати перед усякою іншою землею поживою. З неї він повинен черпати силу на щоденне життя. Тому, що церковний день починався уже з-вечера попереднього дня, евхаристійний піст також починався ввечері попереднього дня. Звідси то в чині Проскомидії згадується, що священик повинен «воздержатися с вечера».

⁴ 1. Кор., 11,18-23.

Іншим мотивом євхаристійного посту була практика християнського самовідречення. З вдячності за безкровну Жертву Христа у Службі Божій св. Церква вимагала від вірних і священників пожертвування своїх тілесних потреб, чи приемностей. Євхаристійний піст був якраз такою нагодою, щоб Богові виказати великодушність через жертву. І перед іншими св. Тайнами, нпр. перед св. Хрещенням, перед св. Сповіддю, а головню ж перед прийняттям якогось духовного свячення давні церковні приписи вимагають заховання посту від того, що уділював св. Тайну, як теж від того, що її приймав. Мабуть з тієї рації існував на Сході обов'язок для одружених священників, щоб вони повздержувалися від уживання супружжя перед відправою св. Літургії.

Приписи євхаристійного посту продовж сторіч були дуже гострі. І щотільки в наших часах св. Церква злагіднила давні приписи євхаристійного посту як для вірних так і для священників. Ці злагіднені приписи євхаристійного посту увійшли в життя 1953-56 року силою Апостольської Конституції Папи Пія XII.

3. Молитви священника перед іконостасом

Душевне і тілесне розположення священника перед Службою Божою є тільки дальшим приготуванням до служення Літургії. Від цього дальшого і посереднього приготування устав Проскомидії переходить до безпосереднього і ближчого приготування священника перед Службою Божою. Він найперше приписує священникові (і дяконові) цілий ряд вступних молитов, які він повинен відмовити перед іконостасом, заки переступить поріг святилища.

У склад цих вступних молитов входять молитви т. зв. начала обичного, три покаянні тропарі та три молитви перед іконами іконостасу. Всі ці вступні молитви увійшли до чину Проскомидії досить пізно. Літургійні рукописи перед 11-тим сторіччям не мають ще жодних вступних молитов священника. Це не значить, що священники не приготувлялися молитвою перед відправою Служби Божої, тільки що це приготування не було ще оформлене сталими й точно означеними приписами. Вступні молитви перед Службою Божою були полишені приватній практиці священників.

У списках Служби Божої з 11-го сторіччя стрічаємо на початку Проскомидії молитву: *«Господи, ниспосли руку Твою . . .»* З цього можна б заключати, що ця молитва є найважливішою і найдавнішою між усіма молитвами священника перед входом до святилища. У літургійних документах з 13-го сторіччя є вже згадані і приписані три покло-ни по вході священника до церкви. У сьогоднішньому виді вступні мо-

литви починають появлятися в службениках щотільки в 15-16 ст. Це зокрема відноситься до молитов при цілуванні ікон Спасителя й Богородиці. Взагалі вступні молитви священника перед іконостасом є найпізнішою розбудовою чину Проскомидії.

Вступні молитви перед іконостасом священник повинен відмовляти разом з дияконом, що співслужить Літургію. Устав Проскомидії приписує, щоб священник з дияконом робили найперше три поклони «до сходу перед святими дверми». Поклони до сходу, — це поклони в сторону престолу, що за давнім звичаєм був звернений на схід. Самі молитви починаються возгласом: «Благословенний наш Бог, завжди, тепер і на вічні віки. Амінь». Опісля йде «начало обичне», в склад якого входять молитви: «Царю небесний...», «Святий Боже...», «Слава Отцю...», «Пресвятая Тройце...» та «Отче наш...» Тому що майже всі церковні богослужби починаються цими молитвами, то й названо їх «началом обичним» себто звичайним початком богослужб. Зміст молитов начала обичного не потребує окремого пояснення, а й ціле начало обичне перейшло в склад щоденних молитов вірних нашого обряду.

Після начала обичного священник відмовляє три покаянні тропарі. Своїм змістом вони дуже надаються, щоб приготувати священника до гідного служення Літургії. Вони пригадують священникові, що він, хоч має велику гідність і ласку Христового священства, перед Богом є таки грішником, який потребує Божого милосердя. Тому приступаючи до служення Літургії, з його душі вириваються слова покаяння:

«Помилуй нас, Господи, помилуй нас! Бо ж ми не маємо жодного оправдання, то ж приносимо Тобі, як Панові, отсю молитву: помилуй нас».

«Господи, помилуй нас, бо на Тебе надіємося. На гнівайся більше на нас і не пам'ятай на наші беззаконня, але як милосерний поглянь тепер і визволи нас від наших ворогів. Бо ж Ти Бог наш, а ми Твої люди; ми всі діло Твоїх рук і Твоє ім'я призиваємо».

«Благословенна Богородице, відчини нам двері милосердя, щоб ми, надіючися на Тебе, не загинули, але висвободилися через Тебе від злиднів, бо ж Ти є спасіння християнського роду».

Скінчивши ці три покаянні молитви-тропарі, священник підходить до ікони Спасителя і цілує її, молиться: «Твоєму пречистому образу вклянаємося, Добротливий, і прохаємо прощення наших провин, Христе Боже. Бо ж Ти зволив добровільно в тілі піти на хрест, щоб визволити своє сотворіння від ворожої неволі. З вдячності за це кличемо ми Тобі: Ти прийшов, Спасителю наш, щоб спасти світ і радістю Ти все наповнив».

Від ікони Спасителя священник звертається до ікони Богородиці і цілує її, проказує: «Ти, джерело милосердя, Богородице, зроби нас гідними милосердя. Поглянь на грішних людей і покажи як завжди Твою силу, бо ми, надіючися на Тебе, кличемо Тобі: «витай», так як кликав колись Гавриїл, вождь небесних сил».

Молитви перед іконостасом закінчує священник молитвою: «Господи, ниспосли руку Твою . . .», про яку ми вже сказали вище, що вона найважливіша і найдавніша з усіх вступних молитов у Чині Проскомидії. Цю молитву відмовляє священник, похиливши голову перед царськими воротами. У ній він прохає Божого благословення на служення Літургії:

«Господи, пішли Твою руку з висоти Твого святого перебування. Дай мені силу до тієї Твоєї служби, що чекає мене, щоб міг я без осудження стати перед страшним Твоїм престолом й служити безкровну жертву. Бо Твоя є сила на віки вічні, амінь».

Зі змісту отцих вступних молитов священника перед іконостасом бачимо, які почування повинні панувати в душі священника, коли він безпосередньо стоїть перед початком служення Літургії. Першим почуванням його серця має бути розкаяння за його власні гріхи та гріхи людей. Якби не гріхи, то не була б потрібна і жертва за гріхи, якою якраз є Служба Божа. Тому священник як представник грішних людей висловлює перед Богом жаль за свої провини і гріхи людей та просить від Бога прощення.

Друге почування, яке вступні молитви стараються викликати в душі священника, це велике довір'я до Божого милосердя. Заступаючи в своїй особі церковну громаду, священник осмілюється виступити перед Божим престолом з надією на Боже милосердя. І хоч грішні люди самі зі себе не мають «жодного оправдання», то всетаки Господь Бог є їх Богом, а грішники Його люди і діло Його рук. Довір'я до Божого милосердя зі сторони грішників є тим більше, бо вони мають за собою «джерело милосердя», Преч. Діву Марію, яка може грішникам відчинити «двері милосердя» та врятує їх від погибелі.

Висловом розкаяння та надії на Боже милосердя є три поклони, що їх священник робить на початку своїх молитов перед іконостасом, як теж цілування ікон Спасителя і Богородиці. Все це є гарним символом розкаяння за гріхи, навернення до Бога та примирення з ним на порозі святилища. І щойно після такої щиросердечної прилюдної сповіді перед Богом, Пресв. Богородицею та перед усім небесним збором, що його символізують образи на іконостасі, священник відважується прохати Бога, щоб після на нього свою «руку», щоб дав силу до служення безкровної жертви «без осудження».

Як бачимо, вступні молитви священника перед входом до святилища є гарно підбрані, щоб настроїти священника до гідного й достойного служення Літургії.

4. Вхід священника до святилища

Коли священник висловив перед Богом почування жалю за гріхи, надії на Боже милосердя та попросив Божого благословення на служення Літургії, входить до святилища, відмовляючи молитву: «Увійду я до Твого дому і в страхі перед Тобою поклонюся Твоєму храмові. Господи, навчи мене своєю правдою і задля моїх ворогів покажи мені дорогу мою перед Тобою . . .» Ці слова, як і дальші речення тієї молитви взяті з 5-го Давидового псалма. Вони мимоволі нагадують нам на те, як відбувався вхід старозавітніх священників до святилища єрусалимської святині. Тільки раз у рік міг старозавітній первосвященик переступити поріг Святага Святих, щоб обкадити шкіню Завіту. Поза тим вхід до Святага Святих був заборонений під гострими карами.

Новозавітнє святилище є без порівняння святішим від старозавітного, бо в старозавітному перебував Бог у виді прозорої хмарки, а в новозавітному святилищі царить Богочоловік Христос у Пресв. Євхаристії. А Пресв. Євхаристія — це більший скарб від усіх тих пам'яток, що переховувалися в старозавітній шкіні Завіту, тобто від чудесної манни, таблиць закону та палиці Арона, яка зацвіла в чудесний спосіб. Тому то священник переступаючи пороги святилища, прохає Бога, щоб він сам «показав йому дорогу» перед Ним.

Увійшовши до святилища і станувши перед престолом, священник знову робить три поклони та приступивши до престолу, цілує нап্রেстьольну Євангелію, сам престіл та нап্রেстьольний хрест. Потрійний поклін перед престолом і цілування нап্রেстьольної Євангелії згадується в чині Проскомидії почавши від 13-го сторіччя. Опісля до потрійного поклону і цілування св. Євангелії долучилося цілування престолу і нап্রেстьольного хреста. Щойно в службениках з 15-16 ст. стрічаємо обряд входу до святилища в такому виді, як його маємо в сьогоднішньому чині Проскомидії.

Потрійний поцілунок по вході до святилища має свій гарний змісл. Це потрійний поцілунок самого Христа, бо і св. Євангелія, і престіл і нап্রেстьольний хрест символізують Ісуса Христа. Євангелія символізує Христа як Божественного Учителя, престол представляє Христа як Жертву і Первосвященика, а нап্রেстьольний хрест — це символ відкуплення й побіди Христової над гріхом і смертю. Священик, що цілує ці три символи Христа, заступає Христову Церкву, яку св. Апостол Павло називає Христовою невістою-обручницею, яку Христос

відкупив Своєю Кров'ю.⁵ Устами священика передає Христова Церква своєму небесному Женихові поцілунок примирення й любови.

Середньовічні пояснювачі Служби Божої залюбки розводилися над символікою престолу і полишили по собі немало різних символічних толкувань престолу. Так нпр. у Симона Солунського († 1429) престол символізує Христовий гріб, а ціле святилище гробницю Христа. Престіл є також символом тієї трапези, при якій Ісус Христос на Тайній Вечері встановив Пресв. Євхаристію. Престіл нагадує також судейський стіл Христа Судді. Знову ж поділ християнського храму на храм вірних і святилище символізує людську і Божу природу в Христі: святилище символізує Божу, а храм вірних людську природу. Вкінці поділ на святилище і храм вірних нагадує і представляє те, що людина складається з душі і тіла.⁶

Не всі ці символічні толкування мають своє оправдання в текстах й обрядах Служби Божої, але згадуємо їх тому, що вони повторяються в поясненнях Служби Божої аж до найновіших часів.

5. Вдягання священних риз

Після потрійного поцілунку по вході до святилища священик вдягає священні ризи. Перед вдяганням риз чин Проскомидії приписує священикові потрійний поклін «до сходу». При кожному поклоні священик проказує митареву молитву: «Боже, будь милосерний мені грішному». Опісля слідує саме вдягання священних риз: стихаря, епітрахиля, пояса, нарукавниць і фелона. Коли зі священником співслужить диякон, то він прохає священика благословення перед вдяганням словами: «Благослови, владико, стихар з орарем». На це священик відповідає: «Благословенний Бог наш завжди, тепер і повсякчасно і на вічні віки».

При вдяганні кожної священної ризи священик проказує молитовку, у якій нераз коротко і ядерно приходить до вислову значення чи символіка даної ризи. Молитовки при вдяганні священних риз увійшли в чин Проскомидії приблизно в тому самому часі, як і вступні молитви священика перед іконостасом. Зате багато старший звичай вживання окремих, священних риз до відправи Служби Божої. Деякі літургісти твердили, що св. Апостоли приписали вживання священних риз у богослужбах. Однак, новіші наукові досліді виказали, що в перших двох християнських сторіччях у Службі Божій та в інших

⁵ Ефес., 5,23-28.

⁶ СИМЕОН СОЛУНСЬКИЙ, *Про святу Літургію*, Мінь, П. Гр., т. 155, кол. 291-294.

богослужбах не вживали якоїсь відмінної від щоденного вжитку одєжі. Вживання окремих богослужбових риз датується щотільки з 3-го та 4-го сторіччя.

Щодо своєї форми священні ризи походять із староримської ноші. Так нпр. стихар своїм кроєм нагадує староримську туніку, а фелон римський подорожний плащ чи нагортку. На розвиток поодиноких священних риз (священичих і єпископських) мали вплив одєжі, що їх уживали старозавітні священники, римські цісарі й достойники, а навіть поганські жреці. Так нпр. дияконський ораp завдячує своє походження подібній одєжі, що її носили поганські жреці в своїх містеріях.

В давніших віках св. Церква не мала ще подрібних приписів щодо форми і краски священних риз. Під тим оглядом панувала велика різnorodність і свобода. Також супровідні молитовки та символічне пояснювання священних риз не відразу прийнялися ані не були всюди ті самі. У сьогodнішньому чині Проскомидії вдягання кожної священної ризи має своє молитовне оформлення, себто свої окремі молитовки, взяті здебільша з псалмів. Ці молитовки деколи піддають таке чи інше значення, таку чи іншу символіку поодиноким священним ризам.

При вдяганні *стихаря* чин Проскомидії приписує священникові відмовляти слова, взяті з пророка Ісаї: «Нехай радіє моя душа у Господі, бо він одягнув мене в ризу спасіння і вбрав мене в одіж радості. Він положив мені на голову вінець немов женихові, і прикрасив мене красою, немов невісту».⁷ Вдягаючи *епитрахиль*, священник проказує слова Псалмопівця: «Благословенний Бог, який зливає свою ласку на своїх священників, немов те миро на голову, а воно спливає на бороду, Аронову бороду і на краї його одєжі».⁸ Опоясуючи себе *поясом*, священник відмовляє слова псалма: «Благословенний Бог, який опоясує мене силою. Він встановив для мене безпорочну дорогу, Він зробив мої ноги як того оленя і поставив мене на висоті».⁹ Накладаючи *нарукавницю* на праву руку, священник молиться: «Правиця Твоя, Господи, вславилася силою. Твоя права рука розбила ворогів. Ти знищив своєю великою славою противників».¹⁰ При *нарукавниці* лівої руки повторяє священник із Псалмопівцем: «Твої руки створили мене й зробили. Навчи ж Ти мене і я знатиму Твої заповіді».¹¹ Вкінці вдягає священник

⁷ Ісаї, 41,10.

⁸ Пс., 132,2.

⁹ Пс., 17,33-34.

¹⁰ Исход, 15,16.

¹¹ Пс., 118,73.

фелон, який найперше благословить та цілує, а накладаючи його на себе, каже з Псальмопівцем: «Твої священники, Господи, нехай одягнуться в правду, а Твої праведники нехай зрадіють, завжди, тепер, повсякчасно і на вічні віки, Амін».¹²

Наведені молитовки, які священник відмовляє при вдяганні священних риз, своїм змістом пригадують священникові на його велику гідність і владу. Священні ризи відрізняють його від інших людей. Вони символізують його становище й уряд Христового священника. Вони підкреслюють достоїнство Христового священства. Вони є видимим знаком тієї невидимої ласки священства, яку кожний священник одержав через св. Тайну рукоположення. Священник, вдягнений у священні ризи, не є вже звичайним чоловіком, але священною особою, слугою і священником Ісуса Христа, якого силою і ласкою довершує безкровну Жертву Служби Божої.

Хоч молитовки при вдяганні священних риз не зраджують якогось пляну у виборі, всетаки є гарними натяками і символами гідності Христового священника. Вони нагадують священникові, що він є «женихом» і «невістою» Христа і тому вирізняється від інших вірних християн тим, що він вбраний в «одежу спасіння» і носить на голові «вінець» Божого вибрання. Господь Бог, даючи йому ласку священства, немов вилляв на його голову пахуче «миро», опоясуючи його «силою» та ставлячи його «на висоті», щоб він скріплений «правицею» самого Всевишнього і вдягнений у «правду», міг гідно служити святу Жертву.

У багатьох літургійних коментарях із середньовіччя, як теж у новіших поясненнях Служби Божої, священним ризам надається символіка Христових страстей. Згідно з тією символікою стихар священника мав би символізувати Христову одягу, скривавлену при бичуванні; пояс, нарукавниці й епитрахиль мали б нагадувати на ті шнури й мотуззя, якими зв'язано Христа, а фелон означав би багрянцю, в яку вдягнули Христа на посміховище. Візантійські пояснювачі Літургії, як нпр. Герман, Теодор з Андиди, Симеон Солунський, на кожному ризу диякона, священника чи єпископа подають різні, нерозумні суперечливі, символічні толкування і стараються в поодиноких священних одягах знайти якийсь, бодай далекий натяк і символ із життя чи страстей Христових.

Про ці символічні пояснення скажемо те саме, що вже вгорі сказали про символічне пояснення престолу, тобто що не всі символічні пояснення мають свою основу в літургійних текстах. Молитовки при вдяганні священних риз ані словом не натякують на Христові стра-

¹² Пс., 131,9.

сти, але своїми поодинокими виразами підкреслюють гідність і власть священника. Священні ризи, як уже мають якийсь символічне завдання, то вони символізують небуденну ласку Христового священника, якою він відрізняється від усіх християн.

6. Вмивання рук

Останнім актом приготування священнослужителя до Служби Божої є обряд вмивання рук. Вмиваючи руки, священник проказує слова псалма: «Вмию свої руки з невинними, і обійду довкруги Твій жертovníк, Господи, щоб почути голос Твоєї хвали й розказувати про всі Твої чуда. Я, Господи, полюбив красу Твого дому і місце перебування Твоєї слави. Не погуби мене разом із безбожниками, ані життя мое разом із людьми кровожадними, в руках яких беззаконня, а їх правиця повна нагороди. А я ходив у моїй невинності. Господи, визволь мене і помилуй. Моя нога стала на праву дорогу. Я буду благословити Тебе в церквах, Господи».¹³

Обряд вмивання рук перед богослужбами належить до найбільш знаних і найстарших обрядів, і то не тільки в християнському, але також у старозавітному і навіть поганському культі. Вже старинні греки вмивали руки перед своїми жертвами в честь богів. У Старому Заповіті були приписані для священників не тільки вмивання рук, але купіль цілого тіла. На Божий приказ Мойсей зладив для тих, що брали участь в богослужбах і жертвах, окрему умивальницю, де можна було вмити руки і ноги.¹⁴ У християнському богослуженні обряд вмивання рук згадується вже в перших сторіччях, у найстарших літургійних документах. «Апостольські Конституції» та «Містагогічні Катехизи» св. Кирила Єрусалимського подають обряд вмивання рук перед євхаристійним жертвоприношенням. На тому місці був колись обряд всенароднього приношення і тому священники, чи дякони, які відбирали від вірних жертвовані дари, вмивали на закінчення свої руки. Коли ж обряд дароприношення пересунуено на початок Літургії, то і тут також пересунуено вмивання рук. Вмивання рук на Проскомидії згадується в списках Служби Божої щотільки в 13-14 ст., однак це не значить, що обряд вмивання рук увійшов до Проскомидії аж у такому пізному часі. Деякі східні обряди, як теж і латинський оряд, задержали також вмивання рук перед євхаристійним канонем, себто на давньому і первісному місці. У чині візантійської Служби Божої маємо вмивання рук тільки на початку Служби Божої.

¹³ Пс., 25,6-12.

¹⁴ Исх., 40,30-32; 3,18-21.

Немає сумніву, що обряд вмивання рук перед Службою Божою має крім практичного завдання свою глибоку символіку. Вмивати руки перед жертвоприношенням вимагала не тільки потреба, але ще більше бажання, щоб приступати до Бога з чистою душею. Вже «Апостольські Конституції» і св. Кирило в «Містагогічних Катехизах» пояснюють обряд вмивання рук символічно. Св. Кирило його толкує ось як: «Ви виділи, як диякон подає воду священникові й іншим, які разом з ним стоять перед Божим жертовником, щоб вони вмивали собі руки. Однак подає він воду не задля тілесного бруду, бо ж не входимо до святині брудні й невмиті. Це вмивання рук є символом, що вам треба очиститися від гріхів і беззаконня, бо ж руки є символом наших діл, і вмиваючи їх, хочемо представити чистоту і непорочність наших вчинків. Ту саму думку висловлює і Давид кажучи: «Вмию свої руки разом з невинними і обійду довкруги Твій жертовник Господи...»¹⁵

З інших старинних документів і свідочств довідуємося, що не тільки священники, але також вірні вмивали руки перед богослужбою. У часах св. Івана Золотоустого при вході до церкви були вмивальниці з водою, щоб усі вірні могли вмивати свої руки на знак, що бажають служити й молитися Богові в чистоті свого серця. У жидів і по сьогоднішній день зберігся звичай умивати руки майже перед кожним ділом, зокрема перед молитвою, бо вмивання рук для них символом чистоти наміру і приготуванням до доброго діла.

Глибоке значення обряду вмивання рук на початку Служби Божої гарно підкреслюють слова псалма, що їх священник відмовляє, вмиваючи руки. Священик заявляє перед Божим лицем, що він хоче належати до «невинних». Він не хоче мати жодної участі з «безбожниками» і всіма тими, що на їх руках тяжить гріх і беззаконня. Навпаки, священник бажає «з невинними» вмити свої руки і «обійти жертовник» Бога з чистою від гріха душею.

Обряд вмивання рук є також гарним закінченням цілого приготування священника до Проскомидії і до Служби Божої. Коли поглянемо на попередні обряди цього приготування, а саме на вступні молитви перед іконостасом, на цілування ікон, престолу, св. Євангелії та хреста та вкінці на вдягання священних риз, то між цими обрядами існує своєрідна внутрішня лучність і гармонія. Обряд вмивання рук влучно доповнює всі попередні обряди і їх завершує. Священик, що через вступні молитви визнавав жаль за гріхи і довір'я до Божого милосердя, а через цілування святих предметів висловлював своє примирення з Богом, вдягненням священних риз став зовсім іншим чоло-

¹⁵ МІНЬ, П. Гр., том 33, кол. 1110 і слідує.

віком. Він уже не звичайний чоловік, але вибранець Божий, «жених» Христовий, що має Богові принести жертву примирення за грішне людство. Ось і тому він вмиває свої руки на знак, що він хоче бути чистий і з чистим сумлінням забирається «благословити» Бога й «розказувати про Його чуда».

ВАЖНІША ЛІТЕРАТУРА:

ГОЛУБЦОВЪ А. П., *Историческое объяснение обрядовъ литургии*, («Богословскій Вѣстникъ», 1915, II., стр. 565-601); ДОЛОЦКІЙ В. И., *О священничѣ одеждахъ*, («Христ. Чт.», 1848, I., стр. 325 і сл.); НИКОЛЬСКІЙ К., *О священничѣ одеждахъ церковнослужителей*, («Хр. Чт.», 1889, I., стр. 378-394); ВАВРИК М., ЧСВВ, *Приписи евхаристійного посту*, («Слово Доброго Пастиря», Рік VII, ч. 3-4, Березень-Квітень 1956), Нью Йорк 1956; BROWE P., *Die Nüchternheit vor der Messe und Kommunion im Mittelalter*, („Ephemerides Liturgicae“, 1931); FROCHISSE I. M., *A propos des origines du jeune eucharistique*, („Revue d'Histoire Eccl.“, 1932); BRAUN J., *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, München 1924 (2 Bände); —, *Das christliche Altargerät*, München 1932; —, *Die liturgische Gewandung in Occident und Orient*, Freiburg in Br. 1907; —, *I paramenti sacri. Loro uso, storia e simbolismo*, Torino 1914; BERNARDAKIS P., *Les ornements liturgiques chez les Grecs*, („Échos d'Orient“, 1902, V., Nr. 3, pag. 128-139); SCHÜMMER J., *Die altchristliche Fastenpraxis*, Münster 1933; ROULIN, *Vetements liturgiques*, Paris 1930; BOCK, *Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters*, Bonn 1857-1871, (3 Bände).

РОЗДІЛ ПІ.

ПРИГОТУВАННЯ ЄВХАРИСТІЙНИХ ДАРІВ

Властивим і головним завданням Проскомидії — це приготування євхаристійних Дарів. Приготування священика було тільки вступом до обрядів властивої Проскомидії, між якими найважливішим є приготування хліба й вина та молитва прощення.

У сьогоднішньому чині Проскомидії, крім тих двох основних проскомидійних обрядів, маємо ще й інші обряди, які в бігу сторіч увійшли до чину Проскомидії та надали йому характер завершеної і заокругленої літургійної цілоти. Ми приглянемося й розберемо поодинокі складові обряди приготування євхаристійних Дарів, а після того легше буде нам зрозуміти Проскомидію як цілість.

1. Жертвування євхаристійного Агнця

Приготування євхаристійних Дарів починається обрядом вирізування й жертвування Агнця. Священик після вмиття рук робить з диакonom три поклони перед проскомидійником і при тім проказує молитву митаря: «Боже, будь милосерний мені грішному». Це вже четвертий раз стрічаємо потрійний поклін у чині Проскомидії. Як попередніми разами, так і цим разом потрійний поклін є висловом покаяння та надії на Боже милосердя. Священик розбуджує в своїй душі покірне наставлення перед Богом, бо воно стало спасінням для митаря.

Відтак священик проказує тропар, взятий з Великої П'ятниці: «Ти викупив нас від прокляття закону через свою чесну Кров. Даючи себе розп'яти на хресті і пробити копієм свій бік, Ти дав людям безсмертя. Слава Тобі, наш Спасителю». Слова тропаря є безпосереднім введенням до обряду вирізування євхаристійного Агнця, який представляє Христову смерть на відкуплення людей.

Обряд вирізування Агнця починає священик возгласом: «Благословенний Бог наш . . .» Опісля бере в ліву руку просфору, а в праву копіє і робить ним над просфорою три рази знак св. хреста проказуючи: «На спомин Господа і Бога і Спасителя нашого Ісуса Христа». Просфора має на своїм верху витиснену печатку з буквами: ІС ХС НІ КА. Ці грецькі слова означають: «Ісус Христос побіджає». Священик над-

різує отсю печатку просфори з усіх чотирьох боків. Надрізаючи її з правого боку, проказує слова пророка Ісаї: «Його вели на заколення як овечку». А знову ж при надрізуванні з лівого боку продовжує слова того ж пророка: «Він був немов той Агнець непорочний, що мовчить, коли його стрижуть. Подібно і він не відкриває своїх уст».¹ Опісля священик надрізує печатку просфори з горішнього і долішнього боку. При горішньому надрізі проказує він: «В покорі своїй прийняв він свій засуд», а при долішньому: «Та хто ж висловить його рід?».² Опісля священик вирізує копієм печатку просфори з її споду і виймаючи її з просфори каже: «Зі землі береться його життя».³ По цих словах священик кладе вирізану частину просфори на дискосі.

Ця частина просфори називається Агнцем, бо символізує Христа, про якого звіщав св. Іван Хреститель словами: «Це Агнець Божий, що бере на себе гріхи світу».⁴ До цього Агнца Божого відносяться пророчі слова Ісаї, які священик проказував при вирізуванні евхаристійного Агнца з просфори. Пророк Ісаї, найвизначніший між старозавітними пророками, начеркнув у своїх пророчих описах образ Христа, що добровільно віддається на муки і смерть. Христос — це те невинне ягня, що без спротиву, нарікання і скарги віддає себе на жертву, хоч ніхто не може «висловити його роду», бо Він Божий Син.

Щоб образowo представити спосіб смерті Божого Агнца, чин Проскомидії приписує священикові обряд проколення евхаристійного Агнца. Коли священик поклав вирізаного з просфори Агнца на дискосі, тоді надрізує його навхрест кажучи: «Жертвується Божий Агнець, що бере на себе гріх світу, за життя й спасіння світу». По цих словах священик обертає Агнца так, щоб печатка просфори була нагорі, і проколє його копієм з правого боку проказуючи слова, взяті зі св. Євангелії: «А один з воїнів копієм проколов йому ребро і зараз вийшла кров і вода. А той, що бачив, засвідчив це, і свідцтво його правдиве».⁵

Жертвування евхаристійного Агнца на дискосі так, як приписує його сьгоднішній чин Проскомидії, походить щотільки з 10-го ст. Спершу священик клав на дискосі цілий хліб і вливав до чаші вино з водою без жодних супровідних молитов. У такому виді записали нам жертвування хліба списки Літургії з 8-9 ст. У документах літур-

¹ Ісаї, 53,7-8.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Ів., 1,29.

⁵ Ів., 14,34-35.

гійних з 9-10 ст. починається вживання літургійного ножа, себто копія. Вслід за тим розвинувся обряд вирізування Агнця з просфори та супровідні молитовки, взяті з пророка Ісаї, які цілому обрядові вирізування і жертвування Агнця надали символічного значення. До слів старозавітного пророка долучилися ще слова новозавітного євангелиста, св. Івана, які обряд проколення евхаристійного Агнця зв'язали з проколенням Христового боку на хресті.

Треба признати, що мало є таких обрядів у Службі Божій, які мали б таку гарну, природну і глибоку символіку, як обряд жертвування евхаристійного Агнця. Вирізування і проколювання Агнця на Проскомидії разом із супровідними молитовками є плястичним і драматичним унаглядненням основної правди християнської віри про Службу Божу. Служба Божа — це жива згадка на Христову смерть на хресті, це безкровне повторення, відновлення і продовжування кривавої жертви Богочоловіка на Голгофті. Проскомидійний Агнець — це символ Божого Агнця, що віддав своє життя за грішне людство. Хоч властивим моментом, коли Христос у Службі Божій приносить себе безкровно в жертву, є момент евхаристійного освячення, а не Проскомидія, то всетаки вже тепер, на Проскомидії, через вирізування і проколювання евхаристійного Агнця є символічно представлена жертва Божого Агнця.

2. Жертвування вина й води

З обрядом жертвування хліба у виді Агнця нерозривно лучиться обряд жертвування вина й води. Чин Проскомидії приписує, щоб диякон вливав до чаші вино і трохи води після слів священника: «А один з воїнів копієм проколов йому бік і зараз вийшла кров і вода . . .» Коли священник відправляє Службу Божу сам, без диякона, то сам вливає до чаші вино і воду.

Звичай домішувати до вина воду є ще старозавітного походження. Як відомо, жиди ніколи не пили чистого вина, тільки розпускали його водою. Ісус Христос, установлюючи Службу Божу на Тайній Вечері, ужив до освячення вина, розпущеного водою. Того самого звичаю придержувалися також і Апостоли та їх наслідники. І так увійшов звичай, щоб на службі Божій доливати до чаші з вином трохи води.

Св. Отці і церковні письменники, почавши від найдавніших часів, пояснювали звичай доливання води до вина на Службі Божій також і символічно. Згідно з тими пояснюваннями вино й вода на Службі Божій символізують кров і воду, що виплинули з боку Христового, коли поганський сотник проколов бік Христовий. Таке символічне

пояснення потверджують слова євангелиста, що їх проказує священик перед вливанням вина і води до чаші: «А один із воїнів копієм проколов йому бік і зараз вийшла кров і вода...»

Крім цього толкування вина й води знане також і друге пояснення, а саме, що вино й вода на Службі Божій символізують дві природі в Ісусі Христі: вино — Божу природу, а вода — людську. Це останнє пояснення було використовуване візантійськими полемістами проти вірменів, які в своїй Літургії вживали чистого, незмішаного водою вина. Візантійські письменники добачували в тому вірменському звичаєві ересь, що Христос не був правдивим чоловіком, і тому гостро осуджували вірменів за їх дивну і незгідну з християнським переданням літургійну практику.

Вино й вода разом із приносом хліба можна також вважати за символи людського життя. Хліб і вода — це основна пожива і напитек людини. Хліб і вода служать для піддержання життя людей, отже є вже природними символами людського життя-буття. А вино, яке «веселить серце чоловіка»⁶, від давен давна вважалось символом життєвої бадьорости, радості і втіхи. Крім того вино символізувало кров, яка кружляючи по цілому тілі, немов розносить життя до найдальших членів і клітин організму. Пролляти кров означало знищення душі себто життя звіряти чи людини. Звідси також пішла заборона їсти душенину, себто м'ясо, з якого не зійшла кров, бо кров уважалася джерелом чи осідком життя.

Коли хліб, вода й вино вже зі своєї природи символізують людське життя з усією його працею, добром та щастям, то жертвування хліба, вина й води на Службі Божій є гарним символом жертвування цілого людського життя Панові і Давцеві того життя, Господу Богові. Основним завданням всякої жертви від давен давна завжди вважалось признання Бога Паном життя і смерти людей. Зовнішнім знаком того признання було спалення чи знищення жертвовного приносу, який представляв людське життя і заступав особу людини. Жертви звірят, земних плодів чи речей людського вжитку заступали людські жертви в тому змислі, що через ці жертви люди позбувалися предметів свого життя й удержання, щоб в той спосіб виявити свою залежність від божества. Отже всякий жертвовний принос — це символ людського життя та його залежності від джерела цього життя, Господа Бога.

Євхаристійні приноси, що їх жертвуємо Господеві у Службі Божій, є також вимовним символом людського життя. Жертвуючи Богові хліб, вино та воду, віддаємо Богові і наше тіло і нашу кров, тобто

⁶ Пс., 103,15.

все наше життя на доказ того, що все це походить і залежить від Бога. Євхаристійні приноси заступають людей і їх життя-буття. Тому Ісус Христос у своїй Божій мудрості вибрав хліб, вино й воду на жертвні елементи новозавітньої Жертви і схотів зробити їх євхаристійними видами свого Тіла й Крови. Приноси хліба та вина з водою, що так гарно символізують людське життя, вибрав Ісус Христос на те, щоб вони представляли Його жертву за спасіння людського роду. Христос віддав своє життя в жертву через смерть на хресті, а на Службі Божій, яка є безкровним продовженням і повторенням кривавої жертви Христової, той сам Христос через євхаристійне освячення перемінює хліб у своє Тіло, а вино у свою Кров.

З того бачимо, як євхаристійні приноси, що їх священник жертвує на Проскомидії, в прегарний спосіб сполучують людські приноси з жертвою Ісуса Христа. З однієї сторони пожертвовані приноси хліба й вина символізують людей і їх життя, а з другої сторони ті самі приноси представляють Божого Агнця, Ісуса Христа, що віддав за людей своє Тіло і пролляв свою Кров на дереві хреста. Обряд вирізування Агнця з просфори, обряд проколювання його та вкінці обряд вливання до чаші вина з водою витискають на тих людських приносах знам'я і печатку приналежності до Христа. Євхаристійні приноси людей стають святими Дарами, призначеними на те, щоб стали Тілом і Кров'ю Христа в моменті євхаристійного освячення. Тому в чині Проскомидії відтепер починають вони називатися «святими», («святий хліб», «святий потир», «святоє предложеніє»), а в текстах і рубриках Служби Божої аж до самого євхаристійного освячення стрічаємо назви: «святая», «святий дискос», «святий потир», «божественния дари», «святія дари», «предложенія честнія дари».

3. Проскомидійні поминання

Вже була вище про це згадка, що Проскомидія в найстарших списках Служби Божої складалася з обряду жертвування хліба й вина і з молитви предложенія. Щойно почавши від 10-го сторіччя первісний простий обряд Проскомидії збагачується новими обрядами, найперше складним обрядом вирізування Агнця, опісля ще й іншими додатковими обрядами. До тих останніх обрядів треба зачислити також вирізування і жертвування на дискосі малих часточок хліба в честь Пресв. Богородиці, Святих та на згадку померлих і живучих християн. Цей обряд називається проскомидійним поминанням. Назву проскомидійного поминання вживаємо для відрізнення від євхаристійного поминання, що приходить у Службі Божій після освячення св. Дарів.

Потрійне поминання на Проскомидії увійшло до чину Проскомидії в 11-12 ст. Знавці літургії (нпр. Муретов, Петровський) твердять, що поминання Святих, живих та померлих на Проскомидії витворилося під впливом потрійного поминання, яке приходить на Літургії вірних після освячення св. Дарів. Поминання Святих, живих та померлих на Проскомидії було спершу полишене свободі священика, тому то в списках Проскомидії з 12-14 ст. дається завважити довгі листи імен, особливо ж Святих. Цьому, дещо нерівномірному зростові поминань та надто скомплікованій системі вирізування частичок на згадку Святих, живих та померлих зарадив своїм «Уставом» царгородський патріарх Філотей (1354-1376). Він зреформував спосіб проскомидійних поминань, усталив їх чергу, число просфор та опреділив молитовні формулки при обряді вирізування малих частичок.

У сьогоднішньому чині Проскомидії священик поминає найперше Преч. Діву Марію і Святих, опісля переходить до згадки живучих осіб, вкінці поминає померлих і закінчує проскомидійні поминання згадкою на себе самого. Згадуючи імена, священик вирізує по одній частичці хліба і розкладає ці частички в приписаному порядку біля свхаристійного Агнця на дискосі.

Поминання Святих починається згадкою на Преч. Діву Марію. Священик вирізує з окремої просфори частичку хліба проказуючи: «На честь і пам'ять преблагословенної Владичиці нашої Богородиці і Вседіви Марії. Через її молитви прийми, Господи, цю жертву в свій наднебесний жертівник». І складаючи частичку хліба праворуч від свхаристійного Агнця, священик додає: «Стала Цариця по Твоїй правиді, зодягнена в позолочені ризи і прикрашена».⁷ Опісля священик вирізує частички хліба в честь різних категорій Святих і складаючи їх на дискосі згадує їх ймення. На першому місці йде згадка на Ангелів («чесних небесних сил безплотних»), опісля згадуються св. Пророки, Апостоли, Отці і Святителі Церкви, Мученики і Мучениці, св. Ченці і Черниці, Чудотворці, св. Батьки Преч. Діви Марії та Святі даного дня.

Частичка в честь Преч. Діви Марії повинна бути менша від евхаристійного Агнця, але зате більша від частичок у честь інших Святих. Частички Святих розкладає священик по лівій стороні Агнця, а частичку в честь Преч. Діви Марії кладе по правій стороні. У цей спосіб на Проскомидії підкреслюється особливіше становище Преч. Діви Марії між усіма Святими. Вона своєю гідністю, своєю ролею в ділі відкуплення та своєю великою святістю займає перше місце після Ісуса

⁷ Пс., 44,10.

Христа. Тому до неї відносяться слова Псалмодівця, наведені в Проскомидії, що Марія є «Царицею», яка стоїть «праворуч» Ісуса Христа, Царя людського роду.

З кожної категорії Святих в Проскомидії згадується декілька визначніших імен, нпр. між Пророками св. Івана Хрестителя, між Апостолами свв. Петра і Павла, між Отцями й Святителями свв. Василія, Григорія Богослова, Івана Золотоустого, Николая, Кирила і Методія і св. Йосафата. Поминання Святих закінчується словами: «І всіх Святих, через яких молитви відвідай нас, Боже».

У поминанню живучих, яке йде після поминання Святих, священник згадує найперше церковну ерархію: Свт. Отця, Римського Папу, Архієпископа і Митрополита, Єпископа та всіх інших єпископів, священників, дияконів, монастирських настоятелів і інших духовних, які співслужать на Службі Божій. Поминання духовної ерархії закінчується згадкою на «всіх наших братів, яких Ти, добрий Владико, покликав у своїй доброті до спільноти з Тобою». Це загальна згадка на всіх духовних, що їх Бог покликав до своєї служби.

До цих поминань чин Проскомидії дозволяє священникові додавати ще поминання тих осіб, які він хотів би в окремий спосіб згадати. Частички за живучих осіб розкладає священник під евхаристійним Агнцем.

Вкінці слідує поминання померлих, між якими на першому місці згадується ктиторів (фундаторів) церкви чи монастиря. Може священник на цьому місці згадати ім'я померлого єпископа, від якого одержав свячення, та інших померлих осіб, нпр. своїх батьків, свояків, рідню, приятелів, добродіїв ітд. Вкінці згадує священник ще загально «всіх тих, православних батьків і братів наших, які померли в надії на в'оскресіння, вічне життя та оглядання» Господа Бога.

Потрійне поминання закінчується тим, що священник згадує себе самого: «Помяни, Господи, ради Твого великого милосердя і мою недостойність, і прости мені всі мої добровільні і недобровільні гріхи».

Проскомидійні поминання, хоч і розвинулися в досить пізному часі (11-14 ст.), треба вважати залишком і відгомонам давнього, старохристиянського всенароднього дароприношення. Ми вже говорили про це, що в перших християнських сторіччях існував звичай такого всенароднього дароприношення і що вірні складали свої дари не тільки за себе, але також за відсутніх у церкві, за тих, що просили жертвувати дари в своїм імені, як теж за померлих осіб. Коли ж Служба Божа відправлялася на гробі якогось Мученика чи Святого, то вірні жертвували свої дари також і в їх честь. Проскомидійні поминання Святих, живучих та померлих є виразним слідом давнього обряду, тільки що на місці всього народу дароприношення довершує один

священик. Частички хліба, що їх він вирізує і складає на дискосі, — це символи усіх людей, які або беруть участь у Службі Божій, або користають чи вже скористали з Божих овочів Христової безкровної Жертви.

Інакше кажучи, проскомидійне поминання Святих, живучих і померлих в гарний спосіб унаглядное правду християнської віри про спільноту Святих чи спільноту св. Церкви. Христова Церква — це містичне (таїнственне) Тіло Христове, свята спільнота, в склад якої входять Святі на небі (або торжествуюча Церква), вірні на землі (або воююча Церква) та душі померлих у частилищі (або страждуча Церква). Усі члени містичного Христового Тіла, включаючи також і Преч. Діву Марію, завдячують своє відкуплення й освячення Божему Агнцеві, Христові. Ось і тому частички, вирізані в честь Святих і на пам'ятку живучих та померлих, священик розміщує довкруги евхаристійного Агнця, який є Головою і життєдайним джерелом свого містичного Тіла, всієї спільноти Святих.

4. Вживання просфор на Проскомидії

Для вирізування евхаристійного Агнця та менших часточок на потрійному поминанню чин Проскомидії приписує вживати просфор. Є це маленькі хлібці, спеціально призначені до евхаристійного вжитку. Звідси теж і їх назва: просфора, себто (евхаристійний) принос.

Число просфор не відразу було усталене. У найстарших списках Літургії просфори не згадуються взагалі, тільки кажеється, що священик кладе «хліб» на дискосі. Але коли почавши від 11-го сторіччя до чину Проскомидії увійшов звичай потрійного поминання враз із вирізуванням малих часточок, тоді також датується більше число просфор. В одних списках є згадки про три, чотири і п'ять просфор, а в інших навіть про шість і сім. Щойно в 14-му сторіччі, від «Уставу» царгородського патріярха Філодея, остаточно усталився звичай вживання п'ятьох просфор. Однак, не всі церкви візантійського обряду вживають 5 просфор на Проскомидії. Деякі вживають однієї або трьох, а в російських старообрядовців задержався звичай служити Проскомидію на семи просфорах.

З першої просфори священик вирізує евхаристійного Агнця, з другої частичку на честь Преч. Діви Марії, з третьої частички на честь різних Святих, з четвертої частички на пам'ять живучих, а з останньої на згадку померлих. Вирізування Агнця з першої просфори дало деяким візантійським коментаторам св. Літургії нагоду добачувати в цій першій просфорі символ народження І. Христа з Преч. Діви Марії, з якої Божий Агнець прийняв людське тіло. Згідно з такою симво-

лікою обряд вирізування Агнця представляє народження Ісуса Христа з Марії.

Таке символічне толкування трохи штучне й натягнене і виразно йде в розріз із молитовками, що їх священник проказує при вирізуванні евхаристійного Агнця. Ці молитовки не натякають на народження Христа з Марії, а на добровільну жертву Божого Агнця під час Його мук і смерті. На думку візантійського літургіста Николая Кавасили просфора, з якої священник вирізує евхаристійного Агнця, представляє увесь людський рід, себто «нашу масу» людську. Христос, як «первородний усього сотворіння»⁸ схотів прийняти з тієї людської маси своє тіло, щоб пожертвувати його за гріхи людства. Обряд вирізування Агнця з просфори якраз має символізувати добровільну жертву Божого Агнця.⁹

Коли перша просфора символізує Ісуса Христа, Божого Агнця, то друга, з якої вирізується частина в честь Преч. Диви Марії, символізує Божу Матір та її участь у жертві Божого Агнця. Подібне треба сказати і про просфору, з якої виймаються частинки на честь Святих. Вона символізує торжествуючу Церкву, що свою славу у небі завдячує жертві Божого Агнця. Четверта просфора є символом воюючої, а п'ята просфора страждучої Церкви, бо з четвертої вирізується частинки за живучих, а з п'ятої за померлих.

З того бачимо, яке значення і яку глибоку символіку має як сам обряд вирізування Агнця і частинок, так також звичай уживати п'ять просфор. Як уже було сказано на іншому місці, частинки на дискосі, розміщені довкруги евхаристійного Агнця, символізують містичне Тіло Христове. Довкруги Христа стоїть зібрана ціла Його Церква, що її Він здобув ціною своєї Крови. І тут мимоволі нагадується те видіння, що його мав св. Іван Богослов і його записав у книзі Об'явлення. Він бачив небесний престіл, а на ньому Божого Агнця в своїй славі, а довкруги Агнця була велика товпа, якої ніхто не міг перелічити, з кожного народу і покоління, людей і народів. Вони стояли перед Агнцем, одягнені в білі одяжі і з пальмовими галузками в руках та кликали великим голосом кажучи: «Спасіння нашому Богові, що сидить на престолі і Агнцеві . . .».¹⁰

⁸ Колос., 1,15.

⁹ КАВАСИЛА Н., *Пояснення Божественної Літургії*, Мінь, П. Гр., том 150, стр. 379-380.

¹⁰ Об'явл., 7,9-10.

5. Накривання св. Дарів

Коли священик скінчив вирізування часточок в честь Святих та на пам'ять живучих і померлих, тоді накриває св. Дари. Обряд накривання св. Дарів відбувається водночас із кадженням зізди та покровців, але ми ці два обряди розберемо окремо.

Найперше священик кладе на дискос з Агнцем і частичками т. зв. зізду. Вона складається з двох позолочених металевих луків, злучених вгорі, де на перехрестю обидвох звисає маленька зізда. Звідси пішла і сама назва зізди. Зізда служить на те, щоб покровець, яким священик опісля накриває Агнця і частички на дискосі, не дотикав безпосередньо до св. Дарів на дискосі. Заки священик покладе зізду над св. Дарами, найперше держить її над кадилицею, щоб її обкадити, а коли кладе її на дискосі, проказує слова св. Євангелії: «А зізда станула над тим місцем, де було дитятко».¹¹

Дискос із зіздою священик накриває покровцем, вперед обкадивши його подібно, як зізду, і при тім проказуючи слова 92-го псалма: «Господь став царем, він зодягнувся в красу. Господь зодягнувся в силу і перепоясав себе . . .» — до кінця.¹² Накриваючи опісля другим покровцем чашу, священик проказує слова: «Твоя доброта, Христе, відкрила небо, а земля повна Твоєї хвали».¹³ Вкінці священик накриває і дискос і чашу третім, більшим від попередніх покровців, покривалом, що називається воздухом. При тім останнім накриванню св. Дарів священик відмовляє тропар: «Покрий нас охороною Твоїх крил, віджени він нас усякого ворога й противника, дай, щоб мирне було наше життя, Господи. Помилуй нас і Твій світ і спаси наші душі, бо Ти є добрий і чоловіколюбний».

Сьогоднішню форму накривання св. Дарів приписав згадуваний вже нами царгородський патріарх Фільотей у своїм «Уставі». Цей обряд, подібно як і потрійне поминання, є досить пізнього походження. Також уживання зізди в чині Проскомидії стрічаємо щотільки в 14-му сторіччі, хоча вона була знана подекуди вже при кінці 11-го сторіччя.

І зізда і покровці служать на те, щоб охороняти св. Дари перед якимнебудь забрудженням, пилом, мухами і т. п. Однак, як в інших обрядах, так і в накриванню св. Дарів пояснювачі Служби Божої старалися знайти якісь символічні натяки. Для середньовічних коментаторів візантійської Служби Божої зізда означала вифлеємсь-

¹¹ Мат., 2,9.

¹² Пс., 92,1-7.

¹³ Авак., 3,3.

ку звізду, що станула над новонародженим Христом. Під впливом такого символічного толкування до чину Проскомидії увійшла супровідна молитовка: «А звізда станула над тим місцем, де було дитячко».

Під впливом тієї самої символіки покровці мали б означати пеленки, якими Преч. Діва Марія повила Христа по народженні. Інші пояснювачі у покровцях добачають простирала, якими було сповите мертве тіло Христа. Знову ж ще інші сполучують обидва пояснення покровців, і зв'язують їх вжето з народженням Христа, вжето з його погребенням і зложенням у гробі. На нашу думку, і звізда і покровці мають чисто практичне завдання і годі дошукуватися в них чогось символічного. Про супровідні молитовки на покривання св. Дарів приходить ся сказати, що вони вибрані випадково і без особливішого відношення і зв'язку з літургійною акцією. Вони повстали в тому часі, коли було в моді до всякої обрядової акції вживати стихів із св. Письма без огляду на те, чи вони мають якийнебудь зв'язок з даною літургійною функцією.

6. Кадження св Дарів

Обряд кадження св. Дарів в'яжеться з обрядом накривання св. Дарів. І звізду і всі три покровці священник найперше обкаджує, заки накриє ними св. Дари. Коли ж скінчив накривати, бере сам у руки кадильницю і кадить св. Дари, проказуючи при тім молитву предложення.

Припис кадити св. Дари згадується вперше в літургійних списках з 11-го сторіччя, однак звичай кадження на Проскомидії і під час інших обрядів Служби Божої є багато давніший. У перших сторіччях християнства св. Церква не вживала кадила на богослужбах. Деякі св. Отці висловлювалися проти кадила, а навіть були виразні заборони вживати кадило з нагоди різних богослужб та релігійних обрядів. Причиною такого наставлення щодо вживання кадила в християнському культі було те, що в часі переслідувань християн кадило було символом почитання поганських божків. Погани змушували християн відректися Христа і на знак того вони мали принести божкам у жертву кадило. Коли однак у пізніших сторіччях св. Церква здобула свободу, а згодом і перемогу над поганством, тоді змінилося наставлення до вживання кадила в богослужбах. Кадження перестало бути символом поганських жертв, і так як у старозавітних жертвах і богослужбах, стає воно складовою частиною новозавітного, християнського культу.

Кадило й обряд кадження в християнському культі мають наза-

гал таке саме значення і символіку, що їх вони мали і в поганському і в старозавітному культурі. Спалювання пахучих зеренець кадила на розжареному вугіллі здавна вважалося природним символом почитання і пошанування божества з боку людини. Воно символізувало підчинення людини волі божества, готовість на всяку жертву перед тим божеством та бажання бути в очах божества таким милим, як милим є кадильний дим, що піднімається з людського жертовника вгору, до трону божества. Коротко кажучи, кадило — це символ людського богочитання, зокрема ж символом бажання приподобатися Богові, осягнути вислухання молитов та запевнити собі Божу ласку.

Те основне значення має кадило також і на Проскомидії, коли священник кадить св. Дари. Кадження св. Дарів є символічним проханням, щоб Бог прийняв людську жертву, зглянувся на тих, що її принесли та зілляв на жертводавців свою небесну ласку. Ми побачимо далі, що молитва прохання, під час якої священник довершує кадження св. Дарів, якраз висловлює словами те саме, що символізує обряд кадження. Крім того вже на самому вступі кадження св. Дарів священник проказує молитовку, яка гарно висловлює значення кадила й обряду кадження. Чин Проскомидії називає цю молитву «молитвою кадила». Ось її зміст: «Ми приносимо Тобі кадило, Христе Боже наш, як ті приемні духовні пахощі, щоб Ти прийняв це на Твій наднебесний жертівник і післав нам ласку Святого Духа».

З тих слів ясно випливає, що кадило є символом духа жертви й молитви з боку людини. Через обряд кадження священник в імені людей прохає Бога, щоб прийняв св. Дари з молитвами людей і зілляв на них свої ласки. Подібно молився колись Псальмопівець, порівнюючи свою молитву до кадила: «Нехай прийде молитва моя до Тебе, Господи, як те кадило».¹⁴ Також св. Іван Богослов в одному із своїх видінь описує «двадцять чотирьох старців, як вони падали на коліна перед Агнцем, а кожний з них мав арфу і золоті чаші, повні кадила, а ними є молитви Святих».¹⁵

У символічних поясненнях Служби Божої візантійських середньовічних коментаторів кадження св. Дарів символізує дари трьох мудреців зі Сходу, які вони зложили новонародженому Христові, а саме золото, кадило і миро. Дуже оригінальним є символічне пояснення кадження в літургічному коментарі, який приписується св. Германові. Там кажеться, що кадильниця символізує людську природу Христа, вугілля Його божество, а дим кадильний запах Святого Духа. Сам

¹⁴ Пс., 140,2.

¹⁵ Об'явл., 5,8.

обряд кадження означає ті пахощі, якими намазали Христове Тіло в гробі, як також дари трьох мудрців і вкінці добрі діла християн.¹⁶ З того бачимо, як давніші коментатори Літургії були винахідливі і дотепні в своїх символічних толкуваннях. Вони не раз накопичували в своїх творах такі символічні пояснення, які малоощо або й зовсім не мають внутрішнього зв'язку з обрядовими акціями чи літургійними текстами.

7. Молитва прощення

Жертвування евхаристійного Агнця і молитва прощення є найважливішими і найстаршими частинами Проскомидії. Зокрема молитва прощення являється властивим осередком і ядром цілої Проскомидії, бо тут священник предкладає Богові св. Дари та просить, щоб вони були прийняті.

Вступом до молитви прощення є возглас: «Благословенний наш Бог, що так схотів...» і зазив до молитви «за прощені чесні Дари». Опісля священник проказує саму молитву прощення:

«Боже, Боже наш! Ти післав на поживу цілому світові небесний хліб, Господа нашого Ісуса Христа, Спасителя, Відкупителя і Добродія, що благословляє й освячує нас. Ти сам поблагослови це прощення і прийми його в свій наднебесний жертівник. Згадай як добрий і чоловіколюбний тих, що принесли це, як теж і тих, за яких це жертвоване, а нас збережи, щоб могли ми без осудження священнодіяти Твої божественні Тайнства. Бо ж святе і прославлене є Твоє найчесніше і величне ім'я, Отця і Сина і Святого Духа, тепер і повсякчасно і на вічні віки. Амін».

Слова молитви прощення є найкращим доказом, що вона походить ще з тих часів, коли в церкві практикувалося всенародне дароприношення. У молитві згадуються і ті, що «принесли» дари прощення, як теж і ті, «за яких принесено й пожертвовано» ті самі дари («принесших, і їх же ради принесоса»). Молитва прощення — це отже та молитва, що її священнослужитель відмовляв безпосередньо після всенародного дароприношення та відчитання списків жертводавців. Вона збереглася в чині Проскомидії навіть і тоді, коли всенародне дароприношення вийшло з практики, а Проскомидія перейшла на початок Служби Божої як літургійна акція самого тільки священника.

Зміст молитви прощення заслуговує на особливішу увагу тим, що називає Христа «небесним хлібом» та «поживою цілого світу»,

¹⁶ МІНЬ, П. Гр., том 98, стр. 400.

«Спасителем, Відкупителем та Добродієм» людей, бо їх благословляє та освячує. Ціллю молитви прощення є те, щоб Бог «приймив і благословив» св. Дари. Слово: «наднебесний жертівник» є натяком на небо, місце перебування Бога та на Божий жертівник, на якому, як описує св. Іван Богослов у своїм «Об'явленні», він бачив Божого Агнця. Він стояв там, на небесному престолі «немов забитий», а всі Ангели і Святі кликали «великим голосом»: «Достойний є Агнець, що був забитий, прийняти силу і багатство, і мудрість і кріпость і честь і славу і благословення».¹⁷

Разом із обрядом кадження св. Дарів молитва прощення є формальним актом дароприношення. Вона звертається до небесного Отця, що зволив дати світові «небесний хліб» в особі Божого Агнця, Ісуса Христа, щоб Бог Отець благословив і прийняв св. Дари. А тому, що св. Дари символізують Ісуса Христа, Божого Агнця, разом з цілим Його містичним Тілом, священник прохає при кінці молитви прощення, щоб міг достойно, себто «без осудження» священнодіяти Божественну Службу. Це значить, що священник бажає не тільки, щоб Бог прийняв св. Дари, які є Йому милі, бо представляють Христа і відкуплене Христом людство, але водночас бажає, щоб і його особисте служення й участь в Службі Божій були приемні і милі перед Богом.

8. Закінчення Проскомидії

У давньому чині Проскомидії молитва прощення була закінченням проскомидійних обрядів і молитов. У сьогоdnішньому чині Проскомидії після молитви прощення є ще «отпуст», а по отпусті є ще тропар: «Во гробі плотски...», який закінчує Проскомидію і водночас є вже переходом до Літургії оглашених. Отпуст проказує священник, а тропар: «Во гробі плотски» повинен проказувати диякон, коли починає кадити престіл і святилище.

Отпуст введено до Проскомидії правдоподібно тому, щоб підкреслити, що Проскомидія — це окремий літургійний чин. У дійсності, окремі літургійні чини і богослужби завжди мають своє літургійне закінчення, себто отпуст («відпущення»). Ціллю отпусту є подякувати і віддати славу «Христу Богові» та побажати учасникам даної богослужби щедрої ласки і спасіння від Ісуса Христа за посередництвом молитов Пречистої Диви Марії і Святих.

Та крім загального отпусту чин Проскомидії має на своєму кінці ще тропар, взятий з богослуження Великої Суботи. Цей тропар є оче-

¹⁷ Об'яв., 5,6 і 12-13.

видно пізнішою вставкою. До чину Проскомидії він увійшов щойно в 14-му сторіччі. Його вже має «Устав» патріярха Філотея, однак не всі рукописні, чи навіть і друковані служебники мають його в чині Проскомидії. Згаданий тропар вставлено до Проскомидії правдоподібно під впливом символічного пояснення і проскомидійника і престолу. У коментарях Служби Божої з часів середньовіччя престіл представляв гріб Ісуса Христа, а зложення св. Дарів на престолі було образом зложення Ісуса до гробу.

Слова тропаря виразно натякають на погребення Христа, бо там кажеться: «Ти, Христе, зійшов до гробу тілом, а в аді Ти був як Бог з душею; в раї був Ти з розбійником і на престолі з Отцем і Духом, наповнюючи все, о Необнятий». Тропар є глибоко догматичного змісту, бо говорить про незбагнуту тайну Христової всюдиприявности та про нерозривність іпостатичної злуки Божої і людської природи в Христі. Автором цього тропаря мав би бути св. Іван Дамаскин. Однак, хоч цей тропар глибокий своїм змістом, то він не має особливішого зв'язку з молитвою предложення чи з іншими молитвами й обрядами Проскомидії.

ВАЖНІША ЛІТЕРАТУРА:

ДМИТРЕВСКИЙ И., *Историческое, догматическое и таинственное изъяснение на литургию*, Москва 1804; ВИССАРИОНЪ, еп., *Толкование на божественну литургию по чину св. І. Златоустаго и св. Василия В.*, М. 1895; МУРЕТОВЪ С., *О поминовении безплотных сил на проскомидии*, М. 1897; —, *Къ свидѣтельствамъ о числѣ просфоръ на проскомидии въ греческой церкви*, М. 1896; ПАЛЬМОВЪ Н., *О просфорахъ на проскомидии*, Киевъ 1902; С. Ч., *Историческое происхождение и знаменіе изъятія частицъ изъ просфоръ*, («Вѣра и Разумъ», 1906, ч. 6, стр. 345-353); —, *О числѣ просфоръ на проскомидии по древлеписьменнымъ Соловецкимъ Служебникамъ*, («Прав. Собес.», 1856, стр. 148-169); MANDALA MARCO, *La Protest della liturgia nel rito bizantino-greco*, Grottaferrata 1935; BORGIA NILO, *Le Liturgie Orientali e la Liturgia Bizantina*, („Il Bolletino della Badia di Grottaferrata“, n. 4, Dicembre 1933); PETRIDES S., *Asterisque*, („Dict. d'Arch. chret. et de la Liturgie“, I., 2. partie, pag. 3002-3003); ATCHLEY G. G., *A history of use of Incense*, London 1909; FEHRENBACH E., *Encens*, („Dict. d'Arch. chr. et de la Lit.“, V., 1. partie, pag. 1-21), Paris 1922; LECLERCQ H., *Encensoir*, („Dict. d'Arch. chr. et de la Lit.“, V., 1. partie, pag. 22-33), Paris 1922.

ЛІТУРГІЯ ОГЛАШЕННИХ

(Літургія слова)

РОЗДІЛ I.

ВСТУПНІ ЗАМІТКИ ПРО ЛІТУРГІЮ ОГЛАШЕННИХ

Літургія Оглашених є другою складовою частиною Служби Божої. Вона починається зараз по закінченні обрядів і молитов Проскомидії. У її склад входять молитви й обряди від возгласу: «Благословенно царство...» аж до кінця т. зв. екстенії за оглашених перед Великим Входом.

У сьогоднішньому чині Служби Божої Літургія Оглашених так нерозривно злучена з Літургією Вірних в одну цілість, що ми вже не усвідомлюємо собі відмінного характеру, повстання та завдання обидвох цих частин Служби Божої. Проте, у перших віках християнства різниця між цими двома частинами Служби Божої була наглядна.

Для кращого зрозуміння обрядів, молитов, будови та духа Літургії Оглашених не буде злишнім і зайвим подати деякі загальні замітки про назву, походження, історичний розвиток, характеристичні прикмети, завдання та символіку Літургії Оглашених.

1. Назва Літургії Оглашених

Друга частина Служби Божої називалася довгі сторіччя Літургією «Оглашених» тому, що на цій частині Служби Божої могли вдавнину бути приваєні не тільки вірні, себто охрещені християни, але також ті, що ще не були охрещені, але приготувалися до прийняття св. Тайни Хрещення. Вони творили немов окремий стан і називалися «катехуменами». Ця назва походить від грецького слова: «катехейн», що значить навчати когось наголос, або обучувати. У старослов'янській мові слово «катехейн» віддано надто дослівно і невільничо, бо вжито слова: «оглашати», себто когось голосом повідомляти. Звідси то слово «катехумен» віддано словом «оглашений».

Катехумени чи оглашенні не вважалися повними членами християнської громади. Вони були виключені від участі в тій частині

Служби Божої, в якій приносилася безкровна Жертва Нового Завіту та на якій вірні приймали св. Причастя. Зате оглашеним було дозволено брати участь у тій частині Служби Божої, на якій відбувалося читання св. Письма. Звідси то і та частина Служби Божої дістала назву Літургії Оглашених.

Новочасні літургісти називають Літургію Оглашених *Літургією слова або гомілетично-дидактичною Літургією*. Ця остання назва добре відповідає змістові і характерові Літургії Оглашених, бо на ній першенство має слово Боже, а не жертвоприношення. На Літургії Оглашених є читання і пояснення св. Письма, якого ціллю є навчити і просвітити слухачів світлом Божого слова, під час коли Літургія Вірних — це *Літургія жертви, або евхаристійно-жертвна частина Служби Божої*. Оскільки ця назва є оправдана і влучна, побачимо пізніше при нагоді пояснення обрядів і молитов Літургії Оглашених.

2. Походження Літургії Оглашених

Літургія Оглашених у своїх складових частинах і будові не походить безпосередньо від установи Ісуса Христа на Тайній Вечері. Вона вправді постала ще за часів Апостолів, але на її зміст і внутрішню будову великий вплив мало жидівське синагогальне богослуження. Апостоли і їх наслідники використали форму і зразки синагогального богослуження, надаючи йому християнського вигляду, змісту і характеру.

Жиди мали подвійні богослужби. Одні з них мали на цілі приношення кривавих чи некривавих жертв і відбувалися в ерусалимській святині. Інші богослужби не мали жертвовного характеру і відбувалися що суботи в божницях чи синагогах. Синагогальні богослужби склалися із спільних молитов, переплітаних співом псалмів та читанням св. Письма. Після читання св. Письма слідувало пояснення того, що було прочитане, і спільною молитвою закінчувалося суботне, синагогальне богослуження. Синагогальне богослуження мало молитовно-повчальний характер і не було злучене з жертвними приносами.

З св. Євангелії знаємо, що Ісус Христос і Апостоли брали участь у суботніх синагогальних богослужбах. Св. Лука розказує нам про одне таке богослуження, на якому Ісус Христос виступив з наукою і в ній приявним пояснив прочитаний уступ св. Письма.¹ Св. Апостоли наслідували приклад Христа і навіть після Його вознесіння ходили до синагог на суботне богослуження та брали в ньому участь.

¹ Лука, 4,16-21.

Тільки на «ломання хліба», себто на приношення евхаристійної Жертви сходилися вони з християнами окремо, себто по приватних домах. Для Апостолів, що були з походження жидами, було дороге суботне синагогальне богослуження, бо в читанню св. Письма вони мали нагоду ствердити сповнення старозавітних пророцтв про Ісуса Христа та могли новонаверненим християнам пояснити правдивий зміст і значення св. Письма. Це молитовно-повчальне богослуження, що було в практиці в первісній Церкві під впливом жидівського суботнього богослуження, дуже скоро приймає християнський характер і зміст. Крім читання св. Письма Старого Заповіту входить згодом у практику читання і пояснення книг Нового Заповіту, себто св. Євангелій, Апостольських Діяній, Листів св. Апостола Павла та інших Апостолів.

3. Історичний розвиток Літургії Оглашених

Вже в першому сторіччі наступає цілковитий розрив перших християн із богослужбами жидівської синагоги. Вони переконалися, що їхні надії на навернення жидів до Христової віри цілком не оправдалися. Між жидами і наверненими з жидівства християнами постала глибока прірва. Для християн з жидівства не могло вже бути місця в синагогах, де їх стали уважати зрадниками батьківської віри і старозавітного закону, виключеними від суботніх богослужб. Крім того до християнства почали масово навертатися погани, для яких жидівські синагогальні богослуження були чужі. Все це причинилося до того, що християни стали відправляти свої богослужби окремо від жидівської синагоги, а їхнє молитовно-повчальне богослуження, перейняте від синагоги, стає і по змісті і по характері цілком християнським.

Ця християнізація богослуження, побудованого на зразках синагогальної суботньої практики, проявилася найперше в тім, що християни почали святкувати не суботу, а неділю. Також і в інші дні вони сходилися на спільні молитви і читання св. Письма. У читанню св. Письма християни дали першенство книгам Нового Заповіту, хоч задержали жидівський звичай співати псалми і читати Старий Заповіт, головню ж такі його місця чи уступи, в яких були натяки на Ісуса Христа як Месію.

Дальшим ступнем християнізації синагогального богослуження було те, що його стали лучити з «ломанням хліба», себто зі служенням евхаристійної жертви. Така практика усталюється вже в поапостольському періоді. З опису старохристиянської Служби Божої, що її в половині 2-го сторіччя полишив св. Юстин Мученик († 165), мож-

на заключати, що в тому часі гомілетично-дидактичне богослуження було вступом до служення евхаристійної жертви та разом з ним творило одну богослужбову цілість. Служба Божа, згідно з описом св. Юстина, зачиналася читанням св. Письма Старого і Нового Заповіту, опісля слідувала промова, в якій настоятель пояснював св. Письмо та заохочував переводити в життя заповіді Божі, вкінці вірні спільно відмовляли молитви, здоровили себе поцілунком мира, а диякони приносили хліб і вино з водою. Тоді зачиналася евхаристійна Жертва і розділювання освячених Дарів у св. Причастю.

У пізніших сторіччях Літургія слова, себто гомілетично-дидактичне богослуження, цілком зливається в одне із Літургією жертви. Все ж таки, в свідомості християн залишилася основна різниця між Літургією слова і Літургією жертви, бо до першої допускали вони оглашених, під час коли у другій могли брати участь тільки самі вірні.

Про складові частини Літургії Оглашених в перших християнських сторіччях збереглися до нас декілька важливих літургійних документів і свідочтв. Про це була вже мова в розділі про історичний розвиток Служби Божої. Тут хочемо підкреслити, що навіть і після злуки Літургії Оглашених з Літургією Вірних в одну Службу Божу панував звичай, що обидві частини Служби Божої служено окремо. Так напр., Сільвія Етерія, побожна паломниця до Св. Землі кінця 4-го сторіччя, описує нам у своєму «Паломництві», що в Єрусалимі служили в одній церкві Літургії Оглашених, опісля вірні з єпископом ішли до другої церкви і там відправлялася Літургія Вірних. Та сама паломниця записала нам звичай, що в Єрусалимі опускали в середи і п'ятниці Великого Посту Літургію Оглашених і служили тільки саму Літургію жертви. Це значить, що в тих часах робили виразну різницю між обидвома Літургіями.

4. Характер Літургії Оглашених

Літургія Оглашених відрізняється від Літургії Вірних не тільки своїм походженням та окремим історичним розвитком, але також своїм внутрішнім характером. Цей характер Літургії Оглашених стоїть у безпосереднім зв'язку із джерелом її постанови та зразками її будови і схеми. Літургія Оглашених і своїм укладом і змістом і духом носить на собі печатку свого походження від синагогального гомілетично-дидактичного богослуження. Якраз основна характеристична прикмета Літургії Оглашених лежить у тому, що вона є Літургією слова, під час коли Літургія Вірних — це Літургія жертви.

У Літургії Оглашених, в її обрядах і текстах, не знайдемо без-

посереднього відношення до евхаристійного жертвоприношення, а коли там і є які натяки на евхаристійну Жертву, то це вставки і додатки пізніших сторіч. Під тим оглядом заходить основна різниця Літургії Оглашених від першої частини Служби Божої, себто чину Проскомидії. Проскомидія як цілість є приготуванням до евхаристійної Жертви. Її завданням є приготувати священика до жертвоприношення, а головно ж приготувати самі евхаристійні елементи. В обрядах, молитвах і в цілій будові та символіці Проскомидії проявляється її зв'язок із евхаристійною Жертвою. Проскомидія, хоч і відділена від Літургії жертви Літургією слова, то всім своїм змістом, завданням і характером належить до Літургії жертви. Ми вже про це говорили в поясненнях Проскомидії і там виразно зазначили, що первісним і властивим місцем Проскомидії був колись не початок Служби Божої, але початок Літургії Вірних або Літургії жертви.

Літургія Оглашених не має такого безпосереднього зв'язку з Літургією Вірних, як чин Проскомидії. На зміст Літургії Оглашених складаються моління і піснеспіви загального характеру та читання й пояснення св. Письма. І моління і піснеспіви і навіть читання та пояснення св. Письма в теперішньому цілообразі Служби Божої розположують та приготують і священика і вірних до евхаристійної Жертви та до участі в ній через св. Причастя, однак складові частини Літургії Оглашених мають теж своє власне завдання і характер без огляду на другу частину Служби Божої. Завданням молитов і піснеспівів Літургії Оглашених є звеличати Бога, подякувати Йому за добродійства та преджити Йому різні потреби християнського життя. Також читання і пояснення св. Письма на Літургії Оглашених має свою окрему ціль, а саме просвітити християн Божим словом, щоб вони зробили його дороговказом свого життя.

Відмінний характер Літургії Оглашених у давнину проявлявся тим, що її нерозлучали іншими богослужбами, нпр. Вечірнею, чином св. Тайни Хрещення, чином Рукоположення на єпископа, священика чи диякона. У різних літургійних документах маємо свідчення, що нерозлучно служено св. Тайну Хрещення на місці Літургії Оглашених і після того починалася безпосередньо Літургія жертви, на якій охрещений вперше приймав участь у св. Причастю. Ще і сьогодні залишився слід давньої практики у Службі Божій з Вечірнею перед празниками Різдва, Богоявлення та у Великий Четвер і Суботу. У згаданих випадках Вечірня майже в цілості заступає місце Літургії Оглашених. А і сама будова Вечірні дуже схожа на Літургію Оглашених, особливо ж будова Великої Вечірні, де є крім спільних молінь, піснеспівів, псалмів, також і читання св. Письма.

У зв'язку із відмінним характером Літургії Оглашених не від

речі буде згадати, що вона вважалася нераз частиною церковного Правила, себто щоденного круга богослужб, що їх відправляли монахи по своїх церквах. Так нпр. по більших монастирях у Палестині монахи різних національностей (греки, сирійці, вірмени), служили Літургію слова з іншими богослужбовими Часами по своїх окремих церквах, опісля сходилися всі до однієї (грецької) церкви і тут спільно служили Літургію жертви. Цікавою, але в світлі наших уваг про характер Літургії Оглашених зовсім послідовною, була практика в несторіанській Церкві, що Літургію слова служили тільки в неділі і свята, а в будні дні її опускали і відправляли тільки саму Літургію вірних. Та практика задержалася в несторіан аж до 18-го сторіччя. Це тільки доказ, що Літургія слова не має безпосереднього і внутрішнього зв'язку з Літургією жертви. Вона відрізняється від Літургії жертви, хоч вже давно злилася з нею в одну богослужбову цілість.

5. Роля Літургії Оглашених у Службі Божій

Ми вже сказали вище, що завданням Літургії Оглашених є прославлення Бога через пісноспіви, спільні моління про різні потреби християн та просвічення християнського життя через читання і пояснення Божого слова. Значить, роля Літургії Оглашених лежить у загальному богочитанню. Під загальним богочитанням розуміємо тут таке, що не має окремих цілей, як нпр., богочитання через приношення жертви.

З питомого характеру і змісту Літургії Оглашених випливає те, що вірні беруть під час неї багато більшу участь, як нпр., у Літургії жертви. На Літургії Оглашених головну ролю мають спільні моління народу з дияконом. Диякон виголошує ектенійні прохання, а нарід відповідає на них своїми молитовними окликами. Також у пісноспівах (антифони, тропарі, гимни) нарід бере живу участь, під час коли священик проказує возгласи та відмовляє тихі молитви і ними немов супроводжає моління і пісноспіви диякона і народу. Очевидно, що роля священика на Літургії Оглашених стає більшою, коли він відправляє сам, без диякона, і тоді проказує те все, що за уставом Служби Божої має проказувати диякон. Однак, властива роля священика починається на Літургії Вірних, коли він приносить безкровну Жертву Нового Заповіту. Священик по своїй істоті — це найперше жрець, що в імені людей жертвує Богові жертву. Інші функції священика, нпр., функції учителя, пастиря, проповідника й наставника є властиво другорядними в порівнянні з його першою й основною функцією, функцією жертвослужителя.

Якраз тому, що Літургія Оглашених по своїй природі і своїм характером є Літургія слова, а не жертви, вона допускає таку велику співучасть народу. Кажучи теоретично і абстрактно, Літургія Оглашених могла б служитися і без участі священика, або з мінімальною його участю. Так принайменше було в старину, у перших сторіччях, коли священнослужитель відправляв Літургію жертви, а Літургію слова відправляли також і без участі священика.

Не хочемо тим твердити, що Літургія Оглашених не має жодного відношення до евхаристійного жертвоприношення. У сьогоднішньому чині Служби Божої вже не завважуємо ми такої різкої різниці між Літургією жертви і Літургією слова, як це було в перших сторіччях. Тому поділ на Літургію Оглашених і Літургію Вірних може видаватися для нас чисто науковим і без практичного значення. Все таки, у поясненні молитов і обрядів Служби Божої треба завжди звертати увагу на походження, історичний розвиток і характер складових частин Служби Божої чи поодиноких її обрядів, щоб зрозуміти їх завдання, ціль, ролю та значення в цілообразі Служби Божої.

6. Символіка Літургії Оглашених

У поясненні обрядів і текстів чину Проскомидії можна було завважити, що там велику ролю грала символіка, вжето та, що її підказували самі тексти й обряди Проскомидії, вжето та, яку на тлі проскомидійних текстів й обрядів старалися розвинути і розбудувати пояснювачі Служби Божої. Коли ж тепер приступаємо до пояснення обрядів і текстів Літургії Оглашених, можна б запитати, чи і в якій мірі Літургія Оглашених має свою символіку?

В Літургії Оглашених є безперечно багато таких обрядів і текстів, які дають нагоду до символічних пояснень. Про це буде мова на тих місцях, на яких будемо розглядати поодинокі обряди і тексти Літургії Оглашених. Коли ж мова про символіку Літургії Оглашених як цілоти, то треба сказати, що на Літургії Оглашених годі дошукуватися якоїсь одностайної і речевої символіки, яка проявлялася б у поодиноких її обрядах і текстах.

Николай Кавасила, один з кращих візантійських коментаторів Служби Божої, вже на самому вступі до свого пояснення Літургії зазначає, що ціле священнодійство (тобто Служба Божа) має на меті представити Христа і Його діло відкуплення. Евхаристійне освячення представляє Христову смерть, воскресіння і вознесіння, а всі обряди Служби Божої перед евхаристійним освяченням представляють ті

події, що відбулися перед Христовими страстями.² На іншому місці Н. Кавасила каже, що Служба Божа — це «ціла історія» того, що Христос здійснив для нашого спасіння.³ Ця думка Н. Кавасили не є його винаходом, бо вже перед ним були коментатори Служби Божої, які задивлялися на Службу Божу, як на свого роду хронологію життя і смерті Ісуса Христа.

Так, нпр., Теодор з Андиди, коментатор Служби Божої з половини 13-го сторіччя, вже на самому вступі свого літургійного коментаря старається доказати, що Служба Божа — це представлення цілого життя Ісуса Христа. Багато священників, каже Теодор з Андиди, знають, що Служба Божа — це зображення («типос») смерті й воскресіння Ісуса Христа, але мало хто знає, що Літургія — це також таємне представлення цілого життя Ісуса Христа від зачаття і народження, через укрите життя і хрещення над Йорданом та трирічне навчання аж до страстей і смерті Ісуса Христа. В Літургії, на думку Теодора з Андиди, треба представити всі обряди Служби Божої як символи цілого діла відкуплення Ісуса Христа.⁴

Згідно з таким поняттям Служби Божої, Проскомидія представляє народження Ісуса Христа і Його укрите життя в Назареті. Знову ж Літургія Оглашених символізує прилюдний виступ Ісуса Христа з проповіддю св. Євангелії і всі події з життя Ісуса Христа, що сталися перед Його входом до Єрусалиму і Його страстями. Літургія Вірних — це представлення всіх тих подій з життя Ісуса Христа, що мали місце від Його торжественного в'їзду до Єрусалиму аж до Його мук, смерті, воскресіння, вознесення і зіслання Святого Духа.

Немає сумніву, що Служба Божа — це пам'ятка Ісуса Христа і Його діла відкуплення. Сам Ісус Христос, установляючи Службу Божу на Тайній Вечері, наказав своїм Апостолам, щоб вони відправляли Службу Божу на Його пам'ять: «Це робіть на мій спомин».⁵ Служба Божа є пам'яткою на жертву Ісуса Христа і то пам'яткою живою, бо в кожній Службі Божій Христова жертва на хресті відновлюється, повторюється і продовжується в таїнственный, безкровний спосіб. Все ж таки, немає жодних підстав уважати Службу Божу як свого рода хронологію подій, таїнств та цілого життя Ісуса Христа. Таке поняття Служби Божої має дуже мало основ у будові

² КАВАСИЛА Н., *Пояснення Божественної Літургії*, Мінь, П. Гр., том 150, стр. 369-371.

³ Там же, стр. 404.

⁴ ТЕОДОР, еп. Андиди, *Коротке пояснення символів і таїнств Божественної Літургії*, Мінь, П. Гр., том 140, стр. 417-421.

⁵ Лука, 22,20.

Служби Божої, в її змісті, в історичному розвитку її обрядів і молитов. Тому то й символічне толкування кожного обряду чи тексту Служби Божої в тому напрямі і зміслі, щоб поодинокі обряди Служби Божої представляли і пригадували різні події з життя Ісуса Христа, не видержує критики.

У наших поясненнях обрядів і молитов Літургії Оглашених будемо, так як у поясненні Проскомидії, приймати тільки такі символічні пояснення, які мають свою основу в обрядах і текстах Літургії. Навпаки, символічні пояснення, які не впливають природно й органічно з обрядів і текстів Літургії, будемо згадувати як суб'єктивні погляди і цікаві теорії поодиноких пояснювачів Служби Божої.

РОЗДІЛ II.

ПОЧАТОК ЛІТУРГІЇ ОГЛАШЕНИХ

Літургія Оглашених у сьогоднішньому чині має свій, досить розвинений і розбудований початок. Він складається з обряду кадження, із вступних, приготівних молитовних закликів, з короткого діалогу між дияконом і священиком, а завершенням цього є врочисте виголошення (возглас) у честь Пресв. Тройці. У дальшому ми коротко розберемо усі ці складові частини початку Літургії Оглашених.

1. Обряд початкового кадження

Першим обрядом Літургії Оглашених є кадження проскомидійника, престолу, святилища, іконостасу та вірних. Обряд кадження починається відразу після отпущу Проскомидії, тому він являється переходом від Проскомидії до Літургії Оглашених.

Обряд кадження довершує диякон або священик, коли Службу Божу відправляє сам священик без диякона. При кадженні престолу устав приписує проказувати тропар: «Во гробі плотски...». Слова тропаря, як ми вже бачили вище, мають своє символічне відношення до престолу. Символічні натяки в тропарі були, мабуть, причиною, що тропар: «Во гробі плотски...» увійшов до чину Служби Божої. Безпосередньо після тропаря устав Літургії приписує тому, хто довершує обряду кадження, відмовляти покаяний псалом: «Помилуй мя, Боже...». Устав Літургії приписує також точно чергу, в якій треба довершувати кадження.

Обряд кадження на початку Літургії Оглашених не є питоменністю візантійсько-слов'янської Служби Божої, бо й інші обряди на початку св. Літургії приписують кадження. Також і поза Службою Божою, в різних богослужбах, приписується обряд кадження на початку. Усе це є вимовним доказом, що обряд кадження на початку Служби Божої чи інших богослужб мусить бути дуже давнього походження і безперечно має своє особливіше значення.

Про обряд кадження на початку Літургії Оглашених маємо одну з найстарших згадок у літургійному коментарі, приписуваному св. Дионисієві Ареопагітові.¹ Звідси можна б заключити, що вже в тих

¹ МНЬ, П. Гр., том 3, кол. 425.

часах було знане кадження на початку Літургії Оглашених. У літургійних коментарях пізніших сторіч з'являються символічні толкування початкового кадження. Почавши від 13-го сторіччя в чині Служби Божої стрічаємо рубрики, що при початковому кадженні приписують відмовляти 50-тий («Помилуй мя, Боже...»), або 25-тий псалом, в якому приходять стихи: «Суди мене, Господи...» і «Обмию з невинними руки мої та обйду Твій жертівник, Господи...». Стрічається також у давніших рубриках припис відмовляти молитву: «Кадило Тобі приносимо, Христе Боже...».

Про значення і символіку кадила й обряду кадження вже була мова в поясненні обрядів і молитов Проскомидії. Там було сказано, що кадило — це символ богочитання, духа жертви та молитви. Зокрема кадження є зовнішнім висловом бажання, щоб Бог прийняв людські молитви і жертви. Таке основне значення й символіку має обряд кадження не тільки на Проскомидії, але теж і на інших місцях Служби Божої, отже і на початку Літургії Оглашених. Однак, початкове кадження на Літургії Оглашених має ще своє окреме й особливіше завдання та значення.

Найперше обряд початкового кадження треба вважати свого рода привітальним актом, себто поздоровленням приєднаних учасників Служби Божої. Бо ж устав приписує кадити не тільки престол, святилище, ікони, але також і приєднаних у церкві. І кадження образів і кадження людей є висловом їх поважання та ознакою пошанівку. На Сході існував у давнину звичай вмивати прибулим у дім гостям ноги і на знак пошанівку для них обкурювали їх милими пахощами. Звичай такого пошанування гостей мали також і жиди. Вони мили своїм гостям ноги та намазували їх дорогоцінними пахощами. У св. Євангелії маємо записану зворушливу сцену, як Марія Магдалина вмила ноги Ісуса Христа і намастила їх дорогоцінним олійком.²

Та на цьому ще не кінчиться значення і символіка початкового кадження. Воно має ще інше глибоке значення, що його могли б ми назвати очищувальною й освячувальною ролею кадила. У різних народів на Сході було глибоко закорінене переконання, що на місцях, де мається відбувати акти богочитання, криються демони. Ось і тому треба найперше очистити місця богочитання від демонів, а зовнішнім висловом того очищення є кадження.³ У тому давньому переконанні кадження має очищувальне і освячувальне завдання. Очевидно, що таке переконання вражає на перший погляд своєю

² Ів., 12,3-9; Лука, 7,35-48.

³ ДМИТРЕВСКИЙ И., *Ист. догм. и таинственное узъяснение на литургию*, М. 1804, стр. 47.

наївністю та примітивним поняттям про демонів. Однак, це переконання мало свій вплив на введення обряду кадження на початку Служби Божої та інших богослужень. На очищувальний характер початкового кадження на Літургії Оглашених вказує супровідний 50-тий псалом («Помилуй мене, Боже...»), що якраз є співом розкаяної душі, душі, яка хоче очиститися з гріху та «стати більшою від снігу». Супровідні слова покайного псалма пригадують і священнослужителів і всім приявним, що тими злими духами чи демонами, які криються навіть і на святих місцях, є гріхи людей. Гріхи занечищують душу — живий храм самого Бога, а засобами до очищення душі з гріхів є щире каяття, сердечна молитва і добрі вчинки. Це якраз висловлює в символічний спосіб обряд початкового кадження.

Із очищувальною ролею обряду кадження в'яжуться безпосередньо теж його святкувальний характер. У Старому Заповіті над Святаю Святих у святині підносилися ясна хмарка, що була видимим знаком приявности Бога в ерусалимській святині. У християнських святинях Бог приявний в окремих, таїнствених спосіб, а обряд кадження є тільки зовнішнім символом Божої приявности. На освячувальне значення обряду початкового кадження на Службі Божій натякає вже згаданий вище літургійний коментар, зв'язаний з іменням св. Дионісія Ареопажита.⁴ В літургійному коментарі Симеона Солунського (з 14-го сторіччя) освячувальний характер обряду кадження узасаднений в цей спосіб, що пахощі кадильного диму означають повноту духових ласк і дібр. Джерелом тих духовних благодатей є сам Ісус Христос Христос, якого в таїнствених спосіб представляють Св. Дари. Обряд кадження якраз тому, на думку Симеона Солунського, починається від Св. Дарів на проскомидійнику, бо від Ісуса Христа, символізованого в Св. Дарах, походить і розливається наше освячення. Це освячення сходить і на священнослужителів і на людей, бо від Ісуса Христа приходить ласка Св. Духа на всіх.⁵

Цікаво буде тут згадати, що подібне очищувально-освячувальне значення обряду початкового кадження мають теж деякі інші літургії, нпр., літургії маронітів, коптів, етіопців і сирійців. І в цих літургіях при обряді початкового кадження є супровідні молитовки, в яких висловлені прохання до Бога за прощення гріхів та освячення тих, що беруть участь у Службі Божій.

⁴ МІНЬ, П. Гр., т. 3, кол. 425.

⁵ МІНЬ, П. Гр., т. 155, кол. 288-289.

2. Вступні молитви на Літургії Оглашених

Після початкового кадження священик з дияконом стають перед престолом, роблять три поклони і проказують вступні, приготовні молитви. Ці молитви були колись полишені свобідному виборові священнослужителів, але в пізніших списках Служби Божої рубрики їх точно означають.⁶ У сьогоднішньому чині Літургії Оглашених до вступних молитов належать: «Царю небесний...», «Слава во вишних Богу...» та «Господи, устні мої отверзеши...».

У першій молитві священик з дияконом звертаються з проханням помочі до Св. Духа. Молитва «Царю небесний...» належить до найбільш уживаних та найгарніших богослужбових молитов у візантійсько-слов'янському обряді. Її прохання короткі і ядерні. Змістом молитви є, щоб Святий Дух, небесний Цар, що все сповнює і всюди діє, зволив «прийти і замешкати», «очистити від усякої скверні» і «спастити» душі людей, бо Він є «скарбом і давцем життя». Молитва: «Царю небесний...» немов продовжує ту думку, що її вже висловили обряд початкового кадження і супровідні слова покаянного, 50-го псальма. Значить, і молитва «Царю небесний...» має очищувальний та освячувальний характер.

Чергова молитовка «Слава на висотах Богові, а на землі мир людям благовоління», нагадує пісню, що її співали ангели над місцем народження Ісуса Христа. Ця молитовка правдоподібно була вставлена в Літургію Оглашених у тих часах, коли толкователі Служби Божої стали надавати Проскомидії і початкові Літургії Оглашених символічного значення, добачуючи тут символічне зображення Христового народження. Таке припущення потверджують давніші списки Служби Божої, які не мають тієї молитовки. Перед 14-тим сторіччям не стрічаємо ще молитовки «Слава на висотах Богові...», хоч уже є молитовки «Царю небесний...» і «Господи, устні мої отверзеши...». Своїм змістом ця молитовка коротко і ядерно висловлює головну ціль Служби Божої, як жертви Нового Заповіту. Тією ціллю є віддати славу Богові, що на висотах, а людям на землі принести Божий мир та Боже вподобання («благовоління») через прощення гріхів.

Остання молитовка на вступі Літургії Оглашених є сердешним проханням, щоб сам Господь «отворив уста» священикові та щоб його уста «звіщали хвалу» Богові. Слова молитовки походять з покаянного, 50-го псальму. Своїм змістом і значенням молитовка на-в'язує до обряду початкового кадження, до основного прохання 50-го псальму та до молитви: «Царю небесний...», себто є також прохан-

⁶ DE MEESTER, *Les origines...*, pag. 313.

ням і зовом за очищенням й освяченням душі. Після тієї останньої вступної молитовки священник цілує св. Євангелію, а диякон престіл. Обидва поцілунки відносяться до самого Ісуса Христа, якого символізує і св. Євангелія і престіл. Поцілунок св. Євангелії і престолу означає, що Христос є джерелом високого уряду священників, як теж тієї Божої сили, що вони дістали від Христа Первосвященника для служення безкровної новозавітньої Жертви. І як колись уста пророка Ісаї були освячені через дотик вугілля, взятого з Божого престолу⁷, а він сам став Божим пророком і проповідником Божої волі, так теж поцілунок Христа, символізованого св. Євангелією і престолом, є немов символічним очищенням та намащенням священнослужителів на гідне служення св. Літургії.

З того бачимо, що і обряд початкового кадження і вступні, приготівні молитви на початку Літургії Оглашених творять одну органічну і символічну цілість. Провідною думкою є тут бажання, щоб з очищенням й освяченням серцем приступати перед Божий престіл і служити безкровну Жертву на славу Богові і примирення грішного людства.

3. Діялог між дияконом і священником

Якщо Служба Божа служиться з участю диякона (як це передбачує устав Літургії), тоді після вступних молитов і цілування св. Євангелії і престолу вив'язується між дияконом і священником короткий діалог. Подібний діалог між священником і дияконом приходить ще раз на Службі Божій безпосередньо після перенесення Св. Дарів з проскомидійника на престіл на Великому Вході.

Діялог між священником і дияконом на початку Літургії Оглашених появляється в списках Служби Божої в 12-му сторіччі. У них діалог має різний зовнішній вид, однак всюди задержує подібний характер, тобто являється проханням диякона, щоб священнослужитель благословив його на службу й молився за нього. В уставі нашої Служби Божої диякон сповняє функцію помічника священника в служенні св. Літургії. Він є посередником між священником і вірними. Толкователі Служби Божої називають диякона «ангелом» (висланником) священника. Як ангели є «служебними духами» в Божому ділі спасіння людей, так диякони є «служебними ангелами» священників у служенні св. Літургії.

Роля диякона в Службі Божій приходить до вислову у вступному діалогові. Диякон немов нагадує священникові, що «настав час слу-

⁷ Іс., 6,7.

жіння Господеві» і тому просить, щоб священик «благословив» його, «помолився» за нього та «згадав» його. А священик, відповідаючи дияконові, найперше прославляє Боже ім'я: «Благословенний наш Бог завжди, тепер і по всякчасно і на вічні віки», опісля бажає дияконові: «Нехай Господь кермує твої стопи», і вкінці ще додає: «Нехай згадає тебе Господь Бог у своїм царстві завжди, тепер і повсякчасно і на вічні віки». Діялог закінчується тим, що диякон проказує: «Амінь» і поклонившись, виходить перед іконостас, щоб безпосередньо зачинати св. Літургію.

Слова: «настав час служіння Господеві» взяті з 118-го псалма.⁸ Вони означають, що Служба Божа — це служіння Господеві, яке Йому приносить найбільшу хвалу. Слова: «Владико, благослови» мають подвійне значення. Є вони перекладом грецького слова: «евлогейн». Перше значення того слова — це когось величати, прославляти, комусь добра бажати, а друге значення — це давати комусь благословення на якесь діло. У першому значенні слово: «Владико, благослови», це зазив, щоб священик через Службу Божу віддав Богу прославлення, і тільки в другому значенні те саме слово, це прохання диякона, щоб священик його благословив на служіння Господеві через св. Літургію.

Діялог між дияконом і священиком підкреслює високе становище священика, що відправляє Службу Божу. Священик на Службі Божій є образом самого Ісуса Христа, Первосвященника і Владики. Ось і тому диякон називає священика «Владикою», хоч цей титул звичайно відноситься до єпископів. Як єпископ так і священик на Службі Божій репрезентують Владика Христа, про якого сама св. Літургія висловлюється, що Він є «приносій і приносимий і приємляй і раздаваємий».

4. Прославлення Пресвятої Тройці

Літургія починається врочистим виголошенням (возгласом) на честь Пресв. Тройці: «Благословенне Царство Отця і Сина і Святого Духа тепер і повсякчасно і на вічні віки». До нього завзиває священика диякон, якщо є, словами: Благослови, Владико. Проказуючи це виголошення в честь Пресв. Тройці, священик робить св. Євангелієм знак св. хреста над престолом.

Служба Божа має багато подібних виголошень на честь Пресв. Тройці, як цей початковий. Такими виголошеннями звичайно закінчуються ектенійні моління та тихі молитви священика. Виголошен-

⁸ Пс., 118, 126.

ня на честь Пресв. Тройці є старохристиянського походження. Його часте вживання в св. Літургії є відгомонам з тих часів, коли різні еретики відважувалися перечити існування Пресв. Тройці, або відмовляти Божу честь Другій і Третій Особам Божим.

Прославлення Пресв. Тройці вже на самому початку Служби Божої має на меті підкреслити, що Служба Божа, хоч і є безкровним відновленням, і продовженням хрестної Жертви Богочоловіка Ісуса Христа, Другої Божої Особи, то все ж таки не перестає бути прославленням всієї Пресв. Тройці. Похвальний возглас на початку Служби Божої є гарним вступом до наступних ектенійних прохань. Один з кращих візантійських коментаторів св. Літургії Н. Кавасила робить на маргінесі початкового похвального виголошення в честь Пресв. Тройці зовсім слушну заувагу. Він каже, що годиться Службу Божу зачинати від славословлення і щойно опісля предклати Богові різні прохання. Похвальний возглас на початку Служби Божої є висловом нашої вдячності для Бога. Хто просить чогось у Бога, шукає найперше себе самого, хто ж дякує Богові і Його прославляє, шукає на першому місці Божої слави. І вже сама природа речей вимагає, щоб ми зачинали Службу Божу славословленням, а не проханням. Той, хто приступає до Бога, повинен найперше усвідомити собі Божу велич, маєстат і славу. Тоді зродиться в його душі подив, а з подиву славословлення Бога. Опісля треба вглиблятися в Божу доброту й милосердя, щоб у душі зродилося почуття вдячності. І тільки після виявів славословлення і вдячності слід згадати перед Богом наші потреби. Початок нашої молитви завжди повинен бути націхований безінтересовністю і тому він повинен носити характер славословлення.⁹

Деякі коментатори Служби Божої, що в Службі Божій добачають символічну хронологію цілого Христового життя на землі, початковий возглас у честь Пресв. Тройці зв'язують з проповіддю св. Івана Хрестителя, який над Йорданом накликав жидів до покути словами: «Покайтеся, бо приблизилося царство небесне».¹⁰ Священик, що починає похвальним возгласом Службу Божу, мав би символізувати св. Івана Хрестителя і бути його образом аж до Малого Входу з св. Євангелією, яка мала б символізувати перший прилюдний виступ Ісуса Христа з проповіддю царства небесного.¹¹ Таке символічне пояснення

⁹ КАВАСИЛА Н., *Пояснення божест. Літ.*, Мінь, П. Гр., т. 150, кол. 392.

¹⁰ Мт., 3,1-3.

¹¹ МІНЬ, П. Гр., том 98, кол. 401 (Літургійний коментар Псевдо-Германа); том 87, кол. 3992 (Літург. коментар Псевдо-Софронія); том 140, кол. 432 (Літург. коментар Теодора з Андиди).

початку Літургії Оглашених, хоч і оригінальне, то з текстами і цілою побудовою Служби Божої не має органічного пов'язання.

На похвальний возглас у честь Пресв. Тройці вірні відповідають коротким окликом: «Амінь». *Амінь* — це дуже часто вживана молитовна формулка в літургіях різних обрядів. Саме слово походить з єврейського і в перекладі значить: «нехай так буде». У жидів це слово вживалося дуже часто, головно ж в урочистих моментах, нпр., коли весь народ бажав дати на щось свою згоду.¹² Ісус Христос також дуже часто повторював при різних нагодах: «Амінь, Амінь, кажу я вам...» і тими словами бажав врочисто підкреслити важливість і правдивість слів.

У літургійному вжитку «Амінь» є врочистою відповіддю зібраної громади на похвальні виголошення священика в честь Пресв. Тройці. Тим словом нарід заявляє свою готовість хвалити Бога, прославляти Його доброту і милосердя, віддавати Йому честь та служити Йому. Гарно каже св. Августин: »казати: Амінь — значить щось підписувати».¹³ Через заклик «Амінь» приявні на Службі Божій немов підписуються під те все, що на славу Бога проказує священик, і зливаються з ним в один похвальний гимн на славу й часть триєдиного Бога.

¹² Второзак., 27,15-26.

¹³ CABROL F., *Amen*, DACL, I, 1554-72; CECHELLI I., *L'Amen nella Scriptura e nella liturgia*, Roma 1942.

РОЗДІЛ III.

ВЕЛИКА АБО МИРНА ЕКТЕНІЯ

Возглас: «Благословенно Царство» починає Службу Божу. Він також є початком т. зв. великої, або мирної ектенії. Під тим іменем виступає в чині Служби Божої цілий ряд коротких благань, що мають свою характеристичну форму. Ектенію виголошує звичайно дякон; коли ж його немає, то сам священик проказує ектенійні прохання.

Тому, що ектенія в нашому богослуженні дуже розповсюджена, варта було б приглянутися її будові, її походженню й історії вживання її в богослуженні. В нашому богослуженні стрічаємо різного роду ектенії: 1. ектенію велику, або мирну; 2. ектенію малу; 3. ектенію потрійну, або сугубу; 4. ектенію просительну, або благальну. Крім цих головних родів ектеній є ще особливі ектенії, нпр., ектенія за померших, або литійна ектенія. Уживання ектеній має місце не лиш у Службі Божій, але також і в інших богослуженнях, як утрєня, вечірня, молебєн, парастас, як також є вона в чинах св. Тайн, нпр., Хрищення, Супружжя і т. д.

1. Походження й історія ектеній

Ектенія це в першу чергу окремий рід літургійної, спільної молитви, що різко відрізняється від інших родів молитви своєю формою і своєю питомою закраскою. Назва ектенії походить від грецького слова: *ектейнейн*, що в перекладі значить: *протягати, продовжувати*. Звідси то ектенія значить: *продовжена, протягана, настійлива молитва*. Питома форма і закраска ектенії лежить в тому, що не є вона молитвою тяглою, як ними є, нпр., тихі молитви священика, але навпаки молитвою, зложеною з ряду прохань, які мають те саме закінчення і ту саму молитовну відповідь народу. Ектенія це по своїй природі *наперемінна молитва*. Тому не диво, що вона дуже надається своєю формою і будовою на спільну, народню молитву. Це є також причина такого великого розповсюдження ектеній. Ектенія, як народня молитва в повному того слова значенні, є улюбленою формою молитви не лише в нашій Службі Божій і в інших богослуженнях, але також в інших обрядах. Мають ектенійний спосіб літургійної мо-

литви східні літургії (літургія вірменська, коптійська, халдейська, етіопська, сирійська); є також він знаний і в західніх, латинських богослуженнях, особливо у виді літанії.

Вже самий загальний ектенійний спосіб молитви свідчить нам проречисто, що тут маємо до діла з родом молитви, який мусить мати свою традицію і походити з давньої старини. В жидівському, старозавітньому богослуженні не знаходимо зразків ектенійного способу молитви. Тому деякі літургісти, як Антін Бавмштарк¹, виводять походження ектенійної молитви з поганських зразків. В дійсності деякі поганські містерії (нпр., містерії Ізиди) знають уже форму молитви, що нагадує наші ектенії. Це було б одним з доказів впливу поганських, або точніше кажучи, гелленістичних зразків на формування елементів нашої Служби Божої, про що ми на своєму місці вже говорили.²

Вже в письмах св. Климента Римського (1-ше сторіччя) є сліди нашої ектенії. В своєму посланні до Коринтян св. Климент подає довгий ряд прохань на найрізномродніші потреби. Можливо, що це уривок з евхаристійної молитви, бо не має ще форми властивої теперішньої ектенії. Дальше маємо деякі натяки на ектенійний спосіб молитви в письмах св. Юстина і св. Іполита. Виразні свідоцтва про вживання ектеній у богослуженні 4-го сторіччя можна знайти в творах св. Василія Великого, св. Івана Золотоустого і в «Паломництві» Етерії.³ Етерія описує богослуження, що його бачила в Єрусалимі, і згадує про ектенію, що її проказував диякон, а народ відповідав йому на прохання молитовкою: «Господи помилуй».

Перші тексти і формулки ектеній подають нам «Апостольські Конституції»⁴, як також літургійний документ з приблизно того самого часу під наголовком: «Заповіт Господа нашого І. Христа».⁵ Найближчою по своїй формі і змісті до нашої ектенії мирної є ектенія, що її має одна з найстарших християнських літургій, т. зв. літургія св. Якова.⁶ Там носить вона назву: *мегалє синапте*, цебто великий

¹ BAUMSTARK A., *Vom geschichtlichem Werden der Liturgie*, 22-23.

² Пор. вище в I частині.

³ Свідоцтво в св. Василія, гл. МІНЬ, П. Гр., 32, 612; свідоцтво Золотоуста, МІНЬ, П. Гр., 60, 266 і на ін. місцях. Щодо «Паломництва» Етерії пор.: DUCHESNE, *Origines du culte chrét.*, 1925, pag. 514; КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, *Богослуженіє Іерусалимской церкви въ к. IV, в.*, «Прав. Собес.» 1888, III, 350-384.

⁴ Ап. Конст., VIII, гл.: FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905, I., 478-494.

⁵ «Тестаментум Доміні нострі Єзу Хрісті» походить правдоподібно з початку 5. сторіччя. Пор. статтю А. ПЕТРОВСЬКОГО, *Литургія по новооткрытому памятнику «Тестаментум Доміні нострі Єзу Хрісті»* (Хр. Чт., 217 (1904), стр. 473-482).

збір молитов. Ту саму назву носить велика ектенія також у багатьох списках візантійської літургії. У слов'янських списках ектенія носить переважно назву «мирної ектенії», тому що зачинається проханням за мир.

Вживання ектеній в Службі Божій можемо отже сміливо зачислити до найстарших її складових частин. Тим однак не кажемо, що ектенії в такій формі, як ми їх сьогодні маємо, походять з 4-го чи 5-го сторіччя. Як всюди, так і тут зайшла продовж сторіч еволюція принайменше під формальним оглядом. У літургійних списках нашої Служби Божої виступає ектенія мирна щойно в 11-му сторіччі, отже, розмірно досить пізно. Це пояснюється тим, що найстарші рукописи нашої Служби Божої (з-перед 11-го сторіччя) містили лише молитви священика, або священичу службу, а не частини богослуження, що були функцією діякона. Ектенії, будучи функцією діякона, мали своє місце в т. зв. «діяконіконі». Щойно почавши з 12-го сторіччя виступають ектенії в чині Служби Божої, бо в тому часі вставлено в чин Служби Божої також молитви і функції діякона з «діяконікону». Коли порівняємо ектенії найстарших списків Служби Божої з текстом і змістом сьогodнішньої ектенії мирної, то завважимо лише дуже маленькі і незначні різниці.

2. Зміст і значення мирної ектенії

Велика, або мирна ектенія, це цілий ряд коротких прохань на найрізномордніші потреби. Таких прохань маємо ми 12. Не буде злишнім ближче приглянутися і розібрати поодинокі прохання, бо вони містять у собі багато повчальних моментів і є зразком спільної і всенародньої, правдиво католицької молитви.

1. *Першим проханням* великої ектенії є прохання за мир: «В мирі помолімся до Господа». Не є це ще властиве прохання, як радше зазив, щоб молитву зачинати «в мирі».

Н. Кавасила при поясненні цього першого ектенійного прохання робить слушну завагу. Цей зазив, каже він, нагадує і напomiнає нам, як ми маємо молитися, або яка повинна бути наша молитва перед Господом. Молитися «в мирі» значить молитися в чистості і невинності свого серця. Бо лише той є «в мирі», що має вільну душу від гріха і пристрасного прив'язання до землі. Без того внутрішнього миру й спокою душі годі молитися, бо сам Бог, до якого підносимо

⁶ СКАБАЛЛАНОВИЧ М. називає ектенію, що знаходиться в старинній літургії св. Якова «першою редакцією» нашої мирної ектенії. (Порівн. його розвідку: «Ектенії» у «Тр. К. Д. Ак., 1911, III, 1-32).

свою молитву, не є Богом неспокою, але «Богом мира».⁷ І слушно каже св. Письмо, що «немає мира в безбожників».⁸ На молитві наша душа і наше серце повинно бути, як спокійне плесо безкрайого моря, незакаламучене земними журбами і хвилюванням пристрастей. «Хто молиться без внутрішнього мира, — каже Кавасила, — не молиться добре і нічого своєю молитвою не осягне».⁹

2 Друге прохання є також проханням мира: «За небесний мир і за спасіння наших душ помолімся до Господа». «Небесний мир» і «спасіння душі», по своєму змісті й значенні — це одне і те саме. Христос прийшов на світ, щоб дати світові «мир Божий, що переходить всякий розум».¹⁰ Божий мир це якраз наслідок того примирення з Богом, якого ми стали учасниками завдяки Христовій смерті за нас. Він приніс нам «спасіння», бо примирив нас з Богом. І ось саме на початку ектенії молимо Бога і просимо, щоб ми завжди цей мир мали, щоб його ніколи не втратили, щоб помножив у нашому серці свій Божий і небесний мир.

3. І в третьому проханні темою молитви є далі «мир»: «За мир усього світу, за розцвіт¹¹ святих Божих церков і за з'єднання всіх помолімся до Господа». Це прохання має три члени і хоч в поодиноких членах виступають інші слова: «розцвіт Церков» і «з'єднання всіх», то під оглядом внутрішнього змісту всі ці слова є синонімами слова: «мир».

Найперше просимо ми в Бога мира для цілого світу. Не треба тут розуміти мир у звичайному того слова значенні, тобто, щоб не було на світі війн і міжусобиць. Про це молиться літургія в дев'ятому проханні мирної ектенії. Тут треба радше думати про мир в тому значенні, в якому так часто вживає це слово св. Письмо, св. Отці і сама літургія: це Божий, небесний мир, символ месіянських дібр, що їх приніс Христос, «Цар мира» на світ. Ми просимо, щоб над світом запанувало царство Його миру, щоб усі люди стали учасниками відкуплення і примирення з Богом, даного нам через Христа. Ось це є первісне значення слова: «мир», що так часто повторюється в нашій Службі Божій.¹²

⁷ 1. Кор., 14,33.

⁸ Ис., 48,22; 57,21.

⁹ МІНЬ, П. Гр., 150, стр. 392.

¹⁰ Филипп., 4,7.

¹¹ В слов'янському тексті маємо ми: «благостояніс». Це слово є дослівним перекладом грецького «евстатейа», цебто: добрий стан, добробут, добре й запевнене положення, або квітучий стан.

¹² Про ідею мира в нашій літургії написав гарні статті Р. М. TARCHNISVILI S.J.C., *Die Idee des christlichen Friedens in der byzantinischen Liturgie*, (Das Wort

Щоб цей Христовий мир міг успішно запанувати над цілим світом, молимося даліше за «розцвіт святих Божих церков». Тут треба розуміти внутрішній мир між поодинокими церквами, тобто згідливість, нероздвоєність між складовими клітинами однієї вселенської Христової Церкви. Бо тільки повна гармонія внутрі містичного Христового Тіла є певною запорукою, що Церква (чи як літургія каже: церкви) зможе сповнити поручену їй Христом місію: поширити Христове царство на цілий світ і зробити всіх людей учасниками Христового миру. Прохання за згоду і розцвіт церков зрозуміємо краще в цілій його важливості, коли згадаємо на ті бурхливі часи внутрішніх роздорів, схизм, незгод і суперечок, що так потрясли Христовою Церквою в 4-му і 5-му сторіччях, повних догматичних спорів і різних ересей.

Тому просить даліше літургія за «з'єдинення всіх». В цьому проханні немов дрижить молитва самого Христа, що просив перед своїми страстями, «щоби всі були одно»¹³, щоб всі творили одне тіло. Літургія вкладає нам в уста це велике прохання, що повинно лежати на серці кожному доброму християнинові, а саме: прохання за з'єдинення всіх в одному Христовому Царстві, в одній Христовій Церкві.

Прохання за мир, чи то в нашій душі, чи то між церквами, чи вкінці в цілому світі лежить так літургії на серці, що вона кладе його перед усіма іншими проханнями. Бо це прохання за мир є нічим іншим, як проханням за здійснення Божого Царства на землі. Воно є тим самим проханням, що його навчив нас у своїй молитві сам Христос: «да прийде царство твоє». Тому то займає воно в літургії таке важне і головне місце.

4. «За храм цей святий, і за тих, що з вірою і побожністю входять до нього помолімся до Господа». В цьому проханні переходимо від молитви за весь світ, за всі церкви і за всіх людей до молитви за ближче означених людей. Однак і далі маємо ми до діла з тим самим проханням, з проханням за Христовий мир. В цьому випадку просимо ми його для меншої громади, зібраної в церкві. Під словом: «храм» не треба розуміти виключно храм у матеріяльному того слова значенні, тобто саму церкву, але також «храм» у первісному значенні, цебто всіх тих, що присутні в ньому, за тих, що «з вірою і побожністю» переступають пороги храму, щоб віддати Богові честь і славу.

5. і 6. Два слідуєчі прохання це *молитва за церковну ієрархію*, або іншими словами за її владу, за «навчаючу Церкву». Літургія ка-

in der Zeit, 6 (1937), S. 219-226); *Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma*, (Das östliche Christentum, Heft 9), Würzburg 1939, S. 49-56.

¹³ Ін., 17,21.

же нам молитися за церковну ієрархію: «за святішого вселенського Архипастиря, Римського Папу, за преосвященнішого Архиепископа і Митрополита, за боголюбивого Єпископа, за чесне Священство, за Христове Діяконство, за увесь причот (клир) і за народ». Це виглядає нам зовсім самозрозумілим. Бо ж церковна ієрархія почавши від її найвищого пастиря, голови всієї Церкви, а на причоті церковнім скінчивши, має велику відповідальну місію: поширювати Христове Царство на землі в мірі свого уряду і сил. Як церковна ієрархія, так священство і взагалі всі «духовні люди» мають крім старання за спасіння власної душі, також велике і відповідальне завдання працювати над спасінням душ інших людей. Вони є пробоевим рядом у боротьбі за Царство Боже на землі. Вони в особливіший спосіб потребують Божої помочі і тому потребують вони молитов.

До молитви за ієрархію долучена у розгляданому нами проханні також молитва «за народ». В цей спосіб це прохання обіймає в собі цілу Христову Церкву, що складається не лише з пастирів, цєбто Церкви навчаючої, але також із загалу вірних або Церкви слухаючої.

7. По молитві за Церкву, її священну власть і її членів слїдує *молитва за світську владу*: «За наші вищі власті і за все воїнство помолїмся до Господа». Це прохання має в різних виданнях служебників різне зовнішнє оформлення. Це має своє оправдання і пояснення в тому, що в протягу сторіч змінювалися форми влади в державах і народах, що належать до греко-візантійського обряду. Тому стрічаються прохання за імператорів, за царів, за королів, за князів, господарів, гетьманів тощо. В найновішому виданні нашого служебника¹⁴ це прохання має більш загальнє оформлення («за наші вищі власті»), як це було в давніших виданнях. Тому можна його дуже легко примінити до всякої форми влади. Таке загальнє прохання треба уважати щасливо дїбраним, принайменше на наші бурливі часи, коли форми правління і всякі влади змінюються майже з кожним десятиріччям. В кожному разі так зформульованє прохання за світську владу далеко кращє відповїдає змислові молитви за владу, як нпр., довгє поїменнє вчислювання імператорів, їхніх жінок, синів, доньок і взагалі всієї імператорської (царської) родини, як це стрічаємо в російсько-православних служебниках перед першою світовою війною.¹⁵

¹⁴ Римське видання з 1940. Слово: «о предержажих властех» є дослівним, а навіть невільничим перекладом грецького слова: «гіперехузе ексузїя», що в нашому перекладі значить: «влада, що є нагорі; наставлена, вища влада». Це слово запозичене в літургії зі св. Павла, до Римл. 13.

¹⁵ В російсько-православних служебниках крім молитов за пануючого царя додавано також прохання за царицю, за престолонаслідника, за великих князів і за інших членів царської родини, хоч вони не мали нічого спільного з дер-

Молитва за світську владу в загальній формі ставить літургію понад змінливі державно-політичні відносини і надає їй більшого намащення і поваги.

Прохання за світську владу не є жодним «раболіпєм», чи там залишком «візантійського духа». Молитва за світську владу є практикою первісної Церкви і її знаходимо в тій чи іншій формі в усіх літургіях християнських церков. Доказом старинности цього прохання є хоч би те, що молитву за владу стрічаємо в евхаристійному каноні між поминаннями по освяченні. Вже св. Павло наказував перших християн, щоб молилися за державну владу: «Передусім прохаю, щоб відправляти молитви, моління, прохання і подяки за всіх людей: за царів, і за всіх, що є при владі, щоб ми могли провадити тихе і спокійне життя в усякій побожності й чистоті». І св. Павло додає теж причину, чому ми повинні молитися за всіх людей і за владу, а саме: «бо це добре й миле нашому Богові Спасителеві, який хоче, щоб всі люди спаслися і прийшли до пізнання правди».¹⁶ В цих гарних словах св. Павла маємо ключ до належного розуміння молитви за світську владу на літургії. Не є вона «раболіпєм» перед даною владою, не є заявою вірності, чи признанням її форми, політики, поступовання чи ідеології, але навпаки є *молитвою за вічне спасіння тих, що є при владі*, щоб і вони «спаслися і дійшли до пізнання правди», як висловлюється св. Павло. В тому дусі молитва за державну владу є обов'язком доброго християнина, що не тільки дбає про своє спасіння, але також вимолює його для інших, особливо ж для тих, що будучи високопоставлені, можуть дуже легко забути за своє перше і найважливіше життєве завдання, яким є спасіння власної душі.

жавною владою. Таке розширення екстенційних прохань треба уважати відкlopenням від духа літургії і від завдання молитви за світську владу на Службі Божій. Літургія *молиться за світську владу* і за її *закопних і правних репрезентатів*, якими однак не можна вважати членів родини пануючого володаря. Ще дальшим відкlopenням від духа літургійної молитви слід уважати всі ці шумні титули й епітети при царському імені, якими так грішили російсько-православні служебники. Там стояло: «о благочестивішшем, самодержавнішшем, великом Государі нашем Імператорі»... В порівнянні з цими високопарними титулами прохання за церковну гієрархію виглядає дуже скромне і просте.

На нашу думку прохання за «благовірний народ наш», що його часто у нас підставляли на місце прохання за «імператора», не зовсім відповідає духові прохання за світську владу, бо *народ, як такий, не є владою, а на нашому місці літургія хоче поминати якраз актуальну владу*. Прохання за народ очевидно могло б мати місце в літургії і якраз у велику екстенцію можна вставляти різні особливі прохання на різні потреби. Однак прохання за народ не може виперти прохання за державну владу, ані його заступити. Воно може існувати як окреме прохання побіч традиційного прохання за державну владу.

¹⁶ Тим., 2,1-4.

Коли так розуміти прохання за державну владу, то воно має свій змісл навіть тоді, коли в даному випадку ця влада є узурпована, накинена, чужа, не своя, або з виразною безбожною ідеологією, як це часто буває в наших часах. Для літургії є зовсім байдуже, яка ця влада, яка її форма, яке її походження, яка її політика. Вона каже нам молитися за кожну владу, щоб під нею могли вірні сини Церкви «вести мирне і спокійне життя», це значить, щоб світська влада своїми потягненнями, ідеологією, наказами і своїм «духом» не була їм у перешкоді в осягненні вічного спасіння. Варта згадати і те, що св. Павло наказує у листі до Тимотея молитися за тих, що є при владі, хоч вона за його часів не була християнською, але поганською і вороже настроєною до всього, що було християнське. Тому то і прохання за світську владу, що його маємо в літургії, має і буде мати завжди свій змісл, навіть тоді (може якраз найбільше тоді), коли влада не признає ні Церкви, ні Бога, ні Богом даних прав, а навіть виразно переслідує всяку релігію.

В тому самому зміслі треба також розуміти прохання «за все воїнство». Отже не тому молимося за нього в першу чергу, що воно є підпорою державної влади, але головню тому, щоб і воїнство могло осягнути вічне спасіння і за своїм, повним небезпек для душі і тіла станом не забуло на вічну ціль життя.

Так отже молитва за світську владу, як її розуміти в первісному зміслі, знову не є нічим іншим, як молитвою за Христове Царство, за Божий «мир» і спасіння людей. В ній прохаємо Бога, щоб зі сторони світської влади розвій Царства Божого на землі не мав жодних перепон і перешкод. Молитва за державну владу є отже молитвою, щоб поширенню Царства Божого на землі царство земне, «з цього світу», не ставило перешкод і колод. В той спосіб і це прохання лучиться внутрішньо й органічно з першим і основним проханням великої ектенії, а саме проханням за «Божий мир» на землі.¹⁷

8. В черговому проханні великої ектенії прохаємо Бога «за це місто (або: за село, чи манастир), за всяке місто, оселю¹⁸ і за тих, що живуть у них у вірі». Літургія отже не забуває і за наші міста, села, оселі, що нам дорогі і з якими зв'язане наше життя. Якраз саме тому, що ми мусимо жити там, а не деінде, що ми є горожанами означеної країни, околиці, міста чи села, ми зобов'язані пам'ятати про нашу батьківщину в молитві. На нас тяжить самозрозумілий обов'язок молитви за нашу батьківщину, бо саме в ній по Божій волі приходить-

¹⁷ Добрі завваги про змісл молитви за світську владу має Т. МИШКОВСЬКИЙ в «Изложение цареградской литургии», Львів 1926, стр. 46-49 прим.

¹⁸ В грецькому тексті є «хора», цебто оселя, село, присілок.

ся нам жити і в ній маємо ми досягнути нашу життєву ціль. Додаток: «за тих, що живуть у вірі» вказує на те, що це прохання постало ще в тих давних часах, коли то християни жили в розсіянні між масою поган і пристаючи день в день з ними, могли легко від них заразитися поганським духом і наразити своє спасіння на небезпеку. Тому зібрана на Службі Божій християнська громада пам'ятала про своїх братів по вірі і молилася за них, щоб вони жили «у вірі» і вірою перемагали всі небезпеки свого оточення.

9. Наступне прохання: «за пожиточне повітря, за обильність плодів земних і за спокійні часи» є вимовним доказом, що ми можемо і повинні молитися не лише за духові добра, але також і за дочасні, земні блага як для нас самих, так і для інших. Літургія не забуває, що ми живемо на землі і наше життя у великій мірі залежне від таких речей, як земний урожай і т. п. Тому вкладає нам в уста молитву за «пожиточне повітря», тобто за сприятливі атмосферичні зміни, від яких так дуже залежить урожай і земний добробут. Каже нам молитися «за обильність земних плодів», бо не лише великі багатства, тобто надмір земних дібр є для людини небезпекою занедбати старання про власну душу, але також недостаток цих дібр може забрати з душі віру в Бога й уповання на Нього. В цьому проханні є заразом висловлена непохитна віра в Боже Провидіння над світом. Молячися до нього за земні плоди і за урожай, підчеркуємо тим самим нашу віру, що Бог є найвищим керманичем світу. Хоч природні явища мають свої причини в незмінних законах природи, то однак паном цих законів є ніхто інший, як Господь Бог. Він дав природі закономірність, Він її творець і законодавець. Він також стоїть своєю волею понад цими законами і в своєму Провидінні робить навіть чуда, коли цього вимагає добро людей і коли це не противиться Його плянам.

В нашому проханні молимося також за «мирні (спокійні) часи». В цьому випадку вжите слово: «мир» у звичайному значенні. Тут треба отже розуміти мир, як свободу від воєнних лихоліть, міжусобиць, революцій, збройних конфліктів, злучених з проливом крові. Це прохання не втратило нічого на своїй актуальності, а може ще більше воно на часі, як в давньоминутих сторіччях.

10. Не забуває також літургія молитися: «за плаваючих, за подорожуючих, недужих, страждаючих, полонених і за їхнє спасіння». Щоб зрозуміти краще це прохання, треба нам перенестися думкою в ті часи, в яких постала наша ектенія. Колись подорожування по морі чи по суші не було таким вигідним і безпечним, як сьогодні. Для нас воно є не раз розривкою, під час коли в давних часах подорожування було виставлене на багато небезпек, не говорячи вже про різні

невгоди і браки. Можна тут подивляти оцю материнну печаливість св. Церкви за добро своїх дітей, коли навіть подорожування ввійшло в склад її літургійної молитви. Літургія пам'ятає даліше і про тих, що може про них рідко хто думає, а саме про бідних, хворих і немічних, прикутих до ложа терпінь, як також про нещасних полонених, що в тих часах дійсно були позбавлені всякого людського права і побідник міг з ними робити, що лише захотів. В «Апостольських Конституціях» в тексті однієї ектенії є навіть прохання за «рудокопів», тобто за тих, що за визнання християнської віри були засудженні поганськими володарями на тяжкі, примусові роботи в підземних копальнях. Це доказує нам, як дорогими є для св. Церкви всі її члени, зокрема ж діткнені якимось нещастям і терпінням. За них молиться вона, за «їхне спасіння» просить вона, бо тяжкі злидні й удари долі можуть легко зломити людину, втунути їх в одчай і в цей спосіб наразити на страту душі. З того бачимо, що літургія дивиться на всі інші потреби людини під знаком її вічного спасіння.

11. В дальшому проханні просимо, щоб дав нам Бог *«бути вільними (визволитися) від всякого горя, гніву й нужди»*. Слова: «горе, гнів і нужда» взяті з книги пророка Софонії.¹⁹ Цими словами пророк предсказував жидівському народові Божий гнів, як кару за гріхи і беззаконня віроломного народу. Вкладаючи нам в уста це прохання св. Церква звертає увагу, що ми задля своїх гріхів зовсім собі не заслужили, щоб Бог вислухував нас. І ми заслужили собі нашими гріхами на Божий гнів, на Божу кару, на горе і нужду. Тому просимо Бога, щоб у своєму безмірному милосерді відвернув від нас всяке нещастя, злидні, терпіння, біду і нужду. Ми просимо Бога, щоб не карав нас у своєму справедливому гніві, але був для нас милосерним батьком.

12. Передостаннє прохання великої ектенії є *прохання про Божу ласку*: «Заступи, спаси, помилуй і охорони нас, Боже, своєю ласкою». В попередньому проханні просили ми Бога про відвернення від нас всякого лиха і горя, а тут просимо, щоб дав нам свою ласку. Перше прохання було більш негативне, друге заключає в собі благання за позитивні добра і то за найбільше добро, яке людина взагалі може на землі мати, за Божу ласку. Без Божої ласки не можливо людині спастися й досягнути вічне призначення. Без помочі Божої ласки ми нічого доброго й спасеного не можемо зробити. У цьому проханні міститься отже молитва за найбільший скарб людини на землі, за Божу благодать-ласку. Її просимо ми для себе, щоб вона нас «заступала і спасала, помилувала й охоронювала» в нашому земному житті. В

¹⁹ Соф., 1,15.

цьому проханні замкнені до якоїсь міри всі прохання великої ектенії і тому це прохання є зі всіх найважливіше. Бо без Божої ласки і змилювання не осягнемо ми ні «миру», ні «спасіння душ наших», ані не будемо «вільні від гніву, нужди і горя».

13. Проханням за Божу ласку кінчиться властива ектенія. Це прохання є останнім звеном у довгому ланцюгові ектенійних молитов. Однак перед кінцем ектенії каже нам літургія звернути свої очі і згадати на *пресвяту, пречисту, преблагословенну, славну Володарку нашу Богородицю і Приснодіву Марію і нас всіх Святих* і через їхні руки і посередництво передати і наші молитви і «себе самих і один другого Христу Богові». Свідомі великих і численних своїх гріхів і власного безсилля звертаємося ми до тих, що стоять перед Божим тронном і вставляються за нас. В першу чергу наші очі підносяться до нашої дорогої небесної Матері, що є Божою Матір'ю і Володаркою перед престолом Божого Сина, бо за її посередництвом спливають на людей Божі ласки. Божа Мати і Святі є нашими небесними заступниками перед Богом і тому зовсім природньо поминаємо їх і вживаємо їхньої помочі, коли стаємо перед Богом на молитву.

Це прохання не лиш підчеркує посередництво Богородиці і Святих, але також є актом безграничного довір'я до нашого Господа Ісуса Христа, Божого посередника між небом і землею. На знак цього довір'я до Нього віддаємо ми «себе самих, один другого і ціле наше життя» до Його розпорядимості. І мабуть не має кращої молитви від тієї, що цілковито складає своє уповання на Господа Бога. Віддатися Христові, у Його стіп положити всі свої потреби, всі життєві журби, клопоти, всі терпіння і взагалі ціле своє життя, здаючися при тому цілковито на Його святу Волю і Провидіння — це безсумніву найкраща, найсовершенніша і найуспішніша наша молитва. Безграничне довір'я до Бога це отже останній акорд нашої молитви; це також і останній акорд великої ектенії, цього молитовного гимну до Божого милосердя. На знак, що всі люди бажають жити в цьому безграничному довір'ї до Господа Бога, ціла церква відповідає грімким і рішучим: «Тобі Господи»: Тобі Господи складаємо ми свої прохання, Тобі до стіп кладемо свої моління, Тобі віддаємо себе цілковито і беззастережно, Тобі назад звертаємо наше життя і все, що від Тебе маємо, на Тебе покладаємо ми своє безграничне уповання і знаємо, що не заведеш Ти нас у наших надіях! . . .

3. «Господи помилуй»

На всі прохання великої ектенії народ відповідає одним і тим самим молитовним зазивом: «Господи помилуй». «Господи помилуй» є кожноразовим ехом, що в ньому відбивається весь молитовний жар

і запал зібраної на Службу Божу громади. Ця молитва є дуже коротка, але за те ядерна і змістовна. Належить вона до найчастіше вживаних молитов не лише на Службі Божій, але також в інших богослуженнях.

Цю молитовку стрічаємо у поган (нпр., у Вергілія, Епиктета). Вона приходить дуже часто в Старому Завіті, особливо у псалмах. Вона стала улюбленою молитовною формулкою в християнському богослуженні. До християнського богослуження перейшла вона на думку А. Бавмштарка²⁰ із поганського богослуження на честь бога-сонця. Як би там не було, стрічаємо ми цю молитовку в таких важних літургійних документах 4-го сторіччя, як в «Апостольських Конституціях» і в «Паломництві» Етерії. Ця молитовна формулка скоро приймається в літургіях Сходу і Заходу.

«Господи помилуй» є немов змістом всієї великої ектенії. В цьому короткому проханні звертаємося ми до Божого милосердя, що від нього залежить вислухання наших молитов і сповнення наших благань. Тією молитвою заявляємо ми, що вислухання наших молитов одиноким і виключно залежить від Божого милосердя і ласки, а не від наших заслуг і молитов. «Господи помилуй» це виклик душі, що свідомо своєї негідности і гріхів, не знаходить кращої молитви, як стукати до дверей Божого милосердя. Тут зібрана в короткій формулі вся туга людини за Богом, за Його ласкою, за Його змилюванням. В «Господи помилуй» гомонить настійливе прохання ерихонських сліпців, яких за їхню віру уздоровив Христос, або прокажених, що кликали за Христом: «Ісусе, Наставнику, помилуй нас». «Господи помилуй», це вислів непохитної віри й довір'я, яку мала згадана в св. Євангелії хананейська жінка, як також крик розкаяного серця, що так часто гомонить у Давидових псалмах. Одним словом: «Господи помилуй» — це одна з найгарніших, найглибших і найбільше змістовних молитов нашої Служби Божої.²¹

4. Тиха молитва священика на великій ектенії

Ряд прохань великої ектенії закінчує торжественний возглас священика: «Бо Тобі належить всяка слава, честь і поклон, Отцю і Синові і святому Духові, тепер і завжди і на вічні віки». Цей возглас є властиво закінченням короткої тихої молитви, що її відмовляє священик під кінець великої ектенії і якраз тому називається возгласом

²⁰ Пор. нав. тв., стр. 27.

²¹ BISHOP E., *Kyrie eleison, A liturgical consultation, (Liturgica historica 1918)*; CABROL F., *Kyrie eleison, (DACL, VIII., col. 308-916), Paris 1928.*

(тобто «виголошенням»), бо священник при цих словах переходить з тихої молитви до співу, чи проказування наголос останніх слів своєї тихої молитви.

Тихі молитви священника є львиною частю Служби Божої. Що більше треба сказати, що саме тихі молитви є властивою функцією і найсуттєвішим завданням священослужителя у літургії. Найважливіші молитви Служби Божої проказує священник не наголос, але відмовляє їх по тихо. Це особливо треба сказати про евхаристійний канон. Його відмовляє священник здебільша по тихо і лиш рідко коли переходить від тихої молитви до співу, чи до голосного проказування евхаристійних молитов. Колись, тобто в первісній Церкві, всі молитви літургії проказував священник наголос включно з евхаристійним каноном. Однак тому, що молитви первісних літургій були переважно довгі і народ брав у них лиш пасивну участь, то скоро показала тенденція до того, щоб ці молитви скорочувати, або щоб їх відмовляв священник по тихо, а нарід співав під час цього якісь гимни, або з дияконом відмовляв ектенійні молитви. Ось так увійшло в звичай, що більшість літургійних молитов став відмовляти священнослужитель по тихо і лиш у важніших частинах літургії закінчення своїх тихих молитов став проказувати наголос. Не входимо на цьому місці в докладнішу розбірку цього переходу від голосних молитов до тихих у нашій літургії, як також полишаємо на боці питання, чи в наслідок цього літургійного явища сама літургія скористала, чи стратила.²² Фактом однак є, що тихі молитви, що звичайно мають глибокий зміст, остають з правила для народу недоступні і народ рідко коли щось про них довідується. Це не причиняється до кращого зрозуміння і цінення Служби Божої, її глибокого змісту, її чудових молитов і її внутрішнього зміслу. Ось і це є одною з причин, чому ми

²² Проблемою тихих молитов на літургії займається Б. И. СОВЕ, *Евхаристія древней церкви и современная практика*, «Живое Преданіе», Париж 1937, як також А. ГОЛУБЦОВЪ, *О причинахъ и времени замѣны гласного чтенія литургійныхъ молитвъ тайными*, (Бог. Вѣстникъ, 1905, сентябрь, стр. 68-77). Коротко перед першою світовою війною повстав був між російсько-православними літургістами й духовенством рух, що змагає до відновлення давньохристиянської практики, щоб тихі молитви священника знову можна було проказувати наголос. За такою літургійною реформою висловилося навіть багато представників вищого духовенства. Головною причиною і товчком до літургійної реформи було бажання, щоб літургію зробити більш «популярною» і життєвою і щоб втягнути народ до можливо найдалше йдучої участі в літургійному дійстві. Перша світова війна, а вслід за цим невідрадли відносини в російсько-православній Церкві не дозволили здійснити отсих літургійних реформ. Ширше про проект літургійної реформи можна знайти в збірнику: «Отзывы епархіальныхъ архіереевъ по вопросу о церковной реформѣ», С. П. 1906.

в нашому поясненні Служби Божої звертаємо саме на тихі молитви священика особливу увагу і стараємося розкривати їхній зміст. Без цього неможливе належне зрозуміння Служби Божої, бо якраз тихі священничі молитви становлять основу і шкелет цілої Служби Божої.

Вертаючись назад до нашої першої тихої молитви, що її відмовляє священик при кінці великої ектенії, мусимо відразу звернути увагу на *характер і стиль тихих молитов у нашій Службі Божій*. Тихі молитви священика мають в більшості свій своєрідний «стиль» і композицію, що їх чітко відрізняє від інших літургійних молитов, як нпр., від ектенійного моління. Майже кожна тиха молитва священика складається щодо внутрішнього змісту з трьох елементів: з *коротенького вступу*, зі *самої молитви* і зі *закінчення молитви*. В першій частині звичайно є коротка рефлексія і застанова, що в ній священослужитель роздумує над Божими прикметами, Його величчю, добротою і т. п. Опісля від тієї коротенької рефлексії переходить священик до самої молитви, в якій предкладає Богові потреби і моління зібраного народу. Вкінці від молитви переходить священик до славославлення Бога і його проказує звичайно наголос. Тому називається воно возгласом, або виголошенням.

Клясичним зразком такої тихої молитви є якраз обговорювана нами молитва при кінці великої ектенії. Під час коли диякон разом з народом виливає перед Богом свої молитви в проханнях великої ектенії, священик стоїть перед престолом і як посередник між Богом і своєю паствою предкладає Богові молитви своїх вірних: «Господи, Боже наш! Твоя сила невисказана і слава недосяжна. Милосердя Твоє безмірне і любов до людей невимовна. (Тому) споглянь Ти сам, Владико, по Твоєму милосердю на нас і на цей святий храм і подай нам і тим, що моляться з нами багаті Твої ласки і щедроти. (Возглас) Бо Тобі належить всяка слава, честь і поклін, Отцю і Сину і Святому Духові, тепер і завжди і на вічні віки».

Ця гарна молитва зачинає від молитовного роздумування й рефлексії над Божою силою, славою, милосердям і любовю до людей. Роздумуючи над цими Божими прикметами, священик набирає відваги перейти до самої молитви. Коли Боже милосердя «безмірне і любов до людей невимовна», то священик покликуючися на це Боже милосердя і любов, просить Бога, щоб Він і тепер споглянув на свій народ, зібраний у церкві на молитву, і сповнив його прохання і моління. Священик не наводить поіменно цих потреб своєї пастви. Він як правдивий посередник між народом і Богом збирає в своїй тихій молитві всі його потреби і передає їх Богові. Тиха молитва священика є отже відгомоном цілої ектенії і її змістовленням, або рекапі-

туляцією. В ній збігаються всі поодинокі прохання великої ектенії, так як збираються в сочці призми розсіяні соняшні промені.

Ще на одне звернемо тут увагу, а саме на гарну форму нашої тихої молитви. Такі вислови, як невисказаний, недосяжний, безмірний і невимовний є доказом, що творець тієї молитви був людиною з широким гелленістичним формуванням, бо якраз у нашій молитві слідний вплив гелленістичного стилю й ментальності.²³

Славословленням Пресв. Тройці закінчується вкінці велика ектенія. Тут також проявляється питомий літургійний спосіб молитви, а саме щоб кожен молитву зачинати і кожен молитву кінчати похвалою і славословленням св. Тройці. Велика ектенія зачалася від славословлення і славословленням кінчається. В цей спосіб набирає вона гарного заокруглення і викінчення. Славословлення Бога є вихідною і кінцевою точкою літургійної молитви. Тим вона набирає надприроднього і святого намащення і закраски, що її так відрізняє від інших, нпр., приватних молитов християн.

5. Питоменості великої ектенії

Розбираючи зміст великої ектенії годі не звернути уваги на її деякі характеристичні ціхи, що так відрізняють літургійну молитву від наших, приватних молитов. Коли порівняємо зміст прохань великої ектенії з нашими приватними молитвами, то відразу впадають нам в очі великі різниці.

Найперше ціхує ектенійну і взагалі літургійну молитву її широкий, *правдиво католицький розмах і обсяг*. Не даром називається велика ектенія в багатьох грецьких списках: *католике синапте*, тобто католицькою молитвою. Дійсно велика ектенія обіймає в своїх проханнях найрізномірніші, загальні, конечні і спільні всім потреби. В ектенії вкладає нам літургія прохання за всіх людей. Ми молимося в

²³ Про вплив гелленізму, його стилю, способу думання, філософії тощо на формування нашої літургії була вже мова вище. Літургісти звертають слушно увагу на вплив гелленістичного стилю і словника в нашій Службі Божій і в інших східних літургіях. Такий вплив треба, між іншим, добачувати в уживанні багатьох епітетів при Божому імені, зокрема прикметників з т. зв. альфа привативум, як це якраз маємо в молитві великої ектенії (напр., *ан-ейкастос* — невисказаний; *а-каліптос* — недосяжний; *а-мерретос* — безмірний; *а-фатос* — невимовний). Ширше про вплив гелленістичного стилю на літургію трактують: NORDEN E., *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig 1913; DÖLGER F. J., *Sol salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Münster in W. 1920; WENDLAND P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen 1907; LOISY A., *Les mysteres paiens et le Mystere chretien*, Paris 1919 (в модерністичному дусі); BAUMSTARK A., *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Fr. in Br. 1923, S. 21-29.

ній за такі важкі справи, як Божий мир у світі, спасіння цілого світу, з'єдинення, розцвіт Божого Царства на землі, за церковну і світську владу і т. д. Коли з цими молитвами порівняємо ми наші приватні молитви, то побачимо, яка тут великанська різниця! Хто в своїх приватних молитвах пам'ятає на всі ці великі потреби Божого Царства на землі, за які каже нам молитися літургія? Який обмежений круг і засяг наших молитов! В них віє суб'єктивізм; ми знаємо лиш свої потреби, зачинаємо молитву від нашого власного «я» і на цьому ж власному «я» її звичайно кінчаємо. Рідко коли молимося за інших і їхні потреби, а як коли за когось молимося, то знову хіба за тих, що мають до нас якесь відношення: за батьків, за родину, за друзів і т. д. Хто з нас коли розтягає свою молитву на такі потреби, як спасіння всіх людей, за поширення Божого Царства, за з'єдинення всіх людей у Божому мирі?

Літургійна молитва вчить нас, що попри свої власні потреби не повинні ми забувати на далеко важніші потреби і справи цілої Церкви і цілого світу. Вона вчить нас, що маємо молитися за всіх людей, за нікого не забувати і можливо якнабільше людей і потреб включати до нашої молитви. Літургія в своїй молитві пам'ятає про церковну і світську владу, але вона також пам'ятає і молиться за тих, що може за них ніхто не пам'ятає і не молиться, як, нпр., за бідних, недужих, хворих, полонених, терплячих. Всіх втягає і включає вона в свою молитву, бо для всіх св. Церква є матір'ю і всіх людей хотіла б привести до Бога. За всіх молиться, за всіх витягає до Бога руки, всіх поручає Божому милосердю, для всіх вимолює Божої благодати і ласки. Скільки поправок могли б ми внести в свої щоденні молитви, коли б ми вдумувалися в зміст літургійних молитов і перейнялися їхнім католицьким духом і розмахом!

Літургійна молитва є тому така католицька в своєму змісті і дусі, бо вона є офіційальною, урядовою молитвою цілої Церкви. Літургія — це молитва всієї Церкви, в імені цілої Церкви і за цілу Церкву. Не дивно отже, що тут виступають такі прохання, що їх не стрічаємо в приватних молитвах вірних. Літургія молиться за ті потреби, про які ми не привикли молитися, або взагалі навіть не чуємо потреби молитися. Тут саме велика вага літургійної молитви, тут також її користі для всіх членів Христової Церкви. Літургія — це молитва цілої Церкви і за цілу Церкву. Тому священик, що служить літургію, не виступає як приватна особа, але як репрезентант і делегат цілої Церкви. Тому також його молитви є переважно в множині, а не в однині. Він виступає як речник не лише своєї громади, але як урядовий представник цілого Божого народу, цілої Церкви, як посередник цілого світу.

Крім цього духа спільноти й універсальности, що ціхує літургійну молитву, треба нам також звернути увагу на іншу питоменність літургійної молитви, а саме, на її, що так скажемо, ієрархічність. Тут розуміємо цей гарний порядок, що його бачимо в проханнях великої ектенії. Літургія зачинається від найбільш духових потреб людини (мир Божий, спасіння душі, потреби церкви), опісля звертається до різних станів (церковна ієрархія, духовенство, світські власті, нарід, населення даного міста чи села), відтак сходить до матеріяльних потреб людини (урожай, добробут, і т. д.). Значить св. Церква знає не лише духові, але також матеріяльні потреби своїх синів і за них молиться до Господа. Однак і тут зберігає належний ієрархічний порядок і всі прохання бере під кутом «Божого миру», тобто спасіння людей. Тим учить нас, як повинна виглядати наша молитва. Ми сміємо і повинні молитися за наші матеріяльні і земні потреби, за наші злободенні справи. Однак першою і найважливішою нашою молитвою є молитва за спасіння нашої душі і за спасіння цілого світу.

Цих кілька думок на маргінесі великої ектенії повинно перекопати нас, що хоч наші приватні молитви є добрі і похвальні і конечні, то однак вони не дорівнюють щодо свого змісту і вартости літургійній молитві Церкви. Коли хочемо, щоб і наші приватні молитви мали більшу вартість перед Богом, мусимо дбати, щоб вони бодай здалека підходили і взорувалися на літургійній молитві. Літургійна молитва своїм широким засягом і своїм католицьким змістом повинна мати благодатний вплив на наші приватні молитви. Тоді і наші приватні молитви будуть мати щось із священного намащення літургійної молитви і не будуть засуджені на кволість, безплідність, неспішність і вирвуться з пут «молитовного самолюбства».

Важніша література: ПЕТРОВСКИЙ А., *Ектенія*, (у «Прав. бог. Енци.», т. 5, стр. 376-378); СКАБАЛЛАНОВИЧЪ И. Н., *Ектенія*, (Тр. К. Д. Ак. 1911, III, 9., стр.1-39; і 1912, II, 6., стр. 181-202); СОЛОВЬЕВЪ И., *Великая ектенія*, *Опыт истолкования ея смысла и значения какъ молитви церковно-богослужебной*, М. 1911; ФИЛАРЕТЪ, еп. Моск., *Значение церковной молитвы о соединении церквей*, (Приб. къ твор. св. Отцевъ, 1860, XIX); ПАЛЬМОВЪ Н., *Къ изъясненію третьяго прошенія великой ектеніи*, («Руковод. для сельскихъ пастырей, 1910, ч. 36-38); З., *О какомъ соединеніи всѣхъ молимся ми въ 3-мъ прошеніи великой ектеніи*, *Руковод. д. сельс. пастыр.* 1910; DÖLGER F. J., *Sol salutis*, Münster in W. 1920; SCHUSTER I., *La preghiera litanica*, (Delle origini e dello sviluppo del canto liturgico), „Rassegna gregoriana“, XII, (1913), pag. 47-54; CABROL F., *Litanies*, (DACL, IX, col. 1540-1571); THIBAUT J. B., *Le Pseudo-Denys l'Areopagite et la „priere catholique“ de l'Eglise primitive*, (l'Echos d'Orient, XX (1921), pag. 283-294); DE PUNIET P., *La grande supplication pour tous*, (La vie et les arts liturgiques), 1922; CONNOLLY R. H., *Liturgical prayers of intercession*, (Journal of th. studies, 1920, XXI, pag. 219-223); PIO ALFONSO, *Oratio fidelium, Origine e sviluppo eucologico della prece dei fedeli*, Finalpia 1928.

РОЗДІЛ IV.

АНТИФОНИ

По великій ектенії йдуть у чині Служби Божої т. зв. антифони. І як у великій ектенії головною метою було: предложити Богові наші прохання і випросити собі в нього Його ласки й змилювання, так ціллю антифонів є віддати Богові честь через співання псалмів. Там переважав молитовноблагальний елемент богослуження, тут, в антифонах, головне місце займає похвально-славословний момент.

Змістом антифонів є *псалмодія*, *цебто псалмоспівання*. В теперішньому чині літургії маємо три антифони, які змінюються відповідно до різних свят, чи празників. Крім звичайних, щоденних антифонів, що їх береться в будні, несвяточні дні, маємо окремі антифони на неділю і більші свята, як Різдво Христове, Богоявлення і т. д. Спів антифонів є переплітаний малими ектеніями. Крім того по другому антифоні є вставлений гімн: «Єдинородний Сине».

1. Походження й історія антифонів

Антифони по своєму змісті є псалмоспіванням і походять із жидівського синагогального богослуження. Співання псалмів було однією зі складових частин синагогального богослуження. Під впливом цього синагогального богослуження перейшов звичай співати псалми і до християнського богослуження.

Найстаршим свідоцтвом про вживання псалмів у християнському богослуженні є свідоцтво св. Павла. У листі до Колосян¹ заохочує він, щоб вони «учили і напоминали один одного і співали в серцях своїх Господеві *псалми, співи й пісні духовні*». Псалмодія прийнялася не лиш у властивій літургії, *цебто у Службі Божій*, але стала складовою частиною всіх інших богослужень. Співання псалмів прийнялося в усіх літургіях християнського світу.

Можна розрізнити потрійний спосіб співання псалмів. 1. Перший спосіб можна б назвати *деклямаційним*, бо лежить він у тому, що хтось один (нпр., чтець) проказує наголос псалми, а всі їх уважно слухають. 2. Другий спосіб співання псалмів — це спосіб *симфонічного*, або *унізонного* співу, чи там проказування псалмів. Це буває

¹ Кол., 3,16; пор. також: Ефес., 5,19.

тоді, коли всі одним голосом співають, чи проказують стихи псалмів. 3. Третій спосіб — це співання псалмів *наперемінне*, або *антифонове*. Воно є тоді, коли ціла церква ділиться на два хори, і один хор співає один стишок якогось псалму, а другий хор другий стишок, або коли один хор співає стишки псалму, а другий по кожному стишкові відповідає чи відспіває тим самим припівом, або рефреном. Останній спосіб співання називається тому *антифональним псалмоспівом*, бо тут псалом співається на два хори.²

Антифональний спосіб співання гимнів, пісень чи псалмів є дуже старий. Він був знаний у жидів. Згадаймо хоч би знану пісню Мойсея, а згл. його сестри Марії, що її співали жиди по переході через Червоне море. Вони співали її напереміну, або антифонально. Наперемінний спів на два хори був однією з прикрас давньої грецької драми і трагедії. Тут співи грали велику роль і надавали представленням поваги й драматичного напруження. Можливо, що грецькі драми своїми хорами і співами мали немалий вплив на введення і на видосконалення антифонального співу в християнському богослуженні. В кожному разі антифональний спів знаходимо в богослуженнях різних жидівських сект і в поганських містеріях. Нпр. Філон, знаний жидівський філософ (1-ше сторіччя по Христі) згадує про антифональний спосіб співання в т. зв. терапевтів, жидівських сектантів. Про антифональний спів у християнському богослуженні згадує в 2-му сторіччі *Пліній Молодший* у своєму славнозвісному листі до цісаря Траяна. Однак з того свідоцтва не можемо заключати, чи антифони були вже тоді в загальному уживанні в усіх християнських церквах.

По свідоцтві церковного історика *Сократа* (5-те сторіччя) антифони запровадив до християнського богослуження (до Служби Божої) *св. Ігнатій Богоносець*. Цей Святий мав мати небесне видіння, в якому чув, як ангели в небі величають Бога наперемінними, цебто антифональними співами і тому, щоб наслідувати цей ангельський спосіб псалмоспівання, він зарядив, щоб у богослуженні співати антифони.³

Другий візантійський історик *Теодорет*⁴, заслугу введення антифонів до літургії приписує двом монахам: *Діодорові* і *Флавіянові* (з

² Слово «анти-фонеин» — грецького походження і значить: співати на переміну, відспівувати комусь. Від самого способу співу, цебто від антифонального способу співу псалмів, перейшла описля назва і на самі псалми, що їх співається антифонально. Коротко: під антифонами розуміємо ті псалми, що їх співаємо чи проказуємо на Сл. Божій.

³ МІНЬ, П. Г., 67, кол. 692 (Церк. іст. Сократа). Г. ЛЕКЛЕРК називає це оповідання «легендою», *Antienne*, DACL, I, 2284.

⁴ МІНЬ, П. Гр. 82, кол. 1060-1061 (Церк. Іст., кн. 2, гл. 19).

половині 4-го сторіччя). Н. Хоніятес, історик візантійський з 11-го сторіччя погоджує обидва противорічні собі свідчення Сократа і Теодорета в цей спосіб, що св. Ігнатієві приписує введення антифонів у літургію в антиохійській Церкві (в сирійській мові), а Діодор і Флавіян мали б були ці антифони перевести на грецьку мову і завести їх у греко-візантійській Церкві.⁵

Залишаємо на боці ці, досить сумнівної вартости, свідчення візантійських істориків. Заслугу введення антифонів до літургії, принайменше в Малій Азії, треба приписати св. Василієві Великому. Зберігся до нас лист св. Василя до неокесарійського духовенства, в якому він оправдується і подає рації, що його склонили завести в своїй церковній провінції (Кападокії) спів псалмів на два хори.⁶ Св. Василій покликається на те, що такий звичай антифонального співу псалмів є вже розповсюджений в інших християнських Церквах, нпр. у Сирії, Палестині, Єгипті. В Константинополі вводить антифони св. Іван Золотоуст і то з тієї причини, щоб охоронити нарід перед еретиками-аріянами, що при помочі цього, незнаного в Константинополі, антифонального співу притягали на свою сторону католиків. Про антифони і їхнє вживання маємо також свідчення в «Паломництві» Етерії. Саме слово: «антифона» повторяється тут аж 29 разів.⁷ В західній Церкві ввів антифони до літургії св. Амвросій. По свідочстві св. Августина ввів їх св. Амвросій «на спосіб грецького обряду, щоб нарід не нудився».⁸

З цих всіх свідочств не можна однак заключити, що сьогоднішні антифони, тобто ті антифони, що ми їх сьогодні маємо в чині Служби Божої, походять з 4. чи 5. сторіччя, і що вже тоді були вони в літургійному уживанні. В документах нашої літургії з перед 8-го сторіччя не маємо ще ніякої згадки про сьогоднішні антифони. В літургійних документах від 3-го до 8-го сторіччя не стрічаємо на початку літургії жодних антифонів, так що літургія починається т. зв. Малим Входом. Перші натяки на антифони на цьому місці, на якому ми їх сьогодні маємо, подає Псевдо-Герман і Амалярій.⁹ Антифони були ще в тому часі змінною і несталою частиною літургії. Ще в 9-му сторіччі не були вони обов'язковою партією літургії, бо маємо свідо-

⁵ МІНЬ, П. Гр., 139, к. 1390.

⁶ МІНЬ, П. Гр., 32, к. 763.

⁷ Там же, 67, к. 769-770; DUCHESNE L., *Les origines du culte chrétien* Paris 1925, pag. 513-514.

⁸ МІНЬ, П. Л., 32, к. 769-770 («Визнання св. Августина», кн. 9, гл. 6-7).

⁹ АМАЛЯРІЙ каже, що цей псалом «Прийдіте поклонімся» чув в церкві св. Софії на початку Сл. Б. (МІНЬ, П. Л., 105, к. 1243-1316: „*De ordine antiphonarii*“).

цтва, що їх опускали, нпр. у дні, коли служилася литія.¹⁰ По всякій правдоподібності антифони в літургії не є первісного походження, але ввійшли до неї з іншої богослужби.¹¹

Антифони у сьогоднішньому виді виступають щойно при кінці першого тисячеріччя. Про потрібні антифони згадується в поясненні літургії Псевдо-Германа, Псевдо-Софронія, Теодора з Андиди, Николая Кавасили і Симеона Солунського. Всі вони вже знають сьогоднішній текст наших антифонів (повседневних) і стараються їх пояснювати.¹² Треба відмітити, що початково в антифонах співалися цілі псалми. Спів цілих псалмів існував ще декуди в 9-му сторіччі¹³, однак незабаром потім звичай співати на антифонах цілі псалми мусів вийти з ужиття, бо згадані нами пояснювачі літургії пояснюють лише перші стихи псалмів. Симеон Солунський і Кавасила пояснюють антифони в такій формі, як їх сьогодні маємо, тобто зложені не з цілих псалмів, але лиш з перших трьох стишків.

Ще пізнішої дати є т. зв. *антифони ізобразительні* і т. зв. *Блаженні*, що їх деякі церкви греко-візантійського обряду беруть на місці наших повседневних антифонів, особливо в неділі і свята.¹⁴ Однак про їх історію і введення в літургії ми не будемо говорити. Ми перейдемо зараз до самого пояснення антифонів враз з малими ектеніями і гимном: «Єдинородний Сине», а на кінці нашого пояснення скажемо декілька уваг про роллю і значення антифонів у чині нашої Служби Божої.

2. Пояснення антифонів

Антифони належать до змінних частин Служби Божої. Це значить, що вони не завжди є ті самі і змінюються відповідно до свят чи празників. Можемо розрізнити три роди антифонів: 1) повседневні, 2) недільні і 3) празничні. Антифони празничні приходять лише

¹⁰ Пор. КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, *Типикъ церкви Св. Софїи въ Константинополѣ*, (Лѣтопись историко-филологического Общества, I., Одесса 1892, стр. 202).

¹¹ На думку ДЕ МЕСТРА: все, що попереджає Малий Вхід (отже велика ектенія й антифони) це «пізніший додаток, що правдоподібно сягає 8. сторіччя». Спів антифонів на його думку мав би бути вставлений в літургію під впливом псалмоспівання церковного правила, зокрема в вечірні. Пор. його твір, стр. 317.

¹² МІНЬ, П. Гр., 98, кол. 401-405; 150, кол. 400-412; 87, кол. 3994; 140, кол. 432-33; 155, кол. 292, 717-719, 632-636.

¹³ Cf. MOREAU F., *Les liturgies eucharistiques*, pag. 114 (нота).

¹⁴ Про «Ізобразительні» і «Блаженні» гл. МИШКОВСЬКОГО, *Изложение ца-реград. литургии*, стр. 40-41.

Важніша література: ПЕТРОВСКИЙ А., *Антифонъ*, «Прав. Бог. Энц.», I. (1900), 318-320; ПАНТЕЛАКЕС Е. Г., *Антифон*, «Трискевтіке Хр. Енк.», I, Атене 1936, кол. 1211-1217; AMALARIUS, *De ordine antiphonarii*, Migne, P. L., 105, col. 1243-1316;

на більші свята в церковному році. Вони звичайно вибрані з таких псалмів, що або мають якесь безпосереднє відношення до даного свята, або принайменше підходять своїм змістом до таїнства даних свят. У нашому поясненні ми не будемо пояснювати всіх антифонів, що приходять в нашій Службі Божій продовж цілого церковного року, але пояснимо лиш антифони, що є в найчастішому вживанні, цебто антифони *повседневні і недільні*.¹⁵

1. Перший антифон

Як уже було вище згадано, в склад первісних антифонів входили *цілі псалми*, а не лиш вибрані стишки, як це маємо в сьгоднішніх антифонах. Тому не раз для правильного зрозуміння того чи іншого антифону дуже важним, а навіть конечним є пригадати й усвідомити собі, яке значення має цей чи інший псалом, з якого взяті антифонові стишки. Усвідомивши собі зміст і провідну думку цілого псалму, можна як слід зрозуміти поодинокі стишки, що входять в склад даного антифону, а тим самим охоронитися перед невлавливим і неправильним натягуванням богослужебних текстів. В нашому поясненні антифонів тримаємося в першу чергу дослівного і річевого значення поодиноких псалмів, цебто такого значення, що впливає зі самої аналізи псалмових текстів.

а) *Перший повседневний антифон* є взятий з 91-го псалму, а саме з його першого, другого і п'ятнадцятого стишка.

«Добре є прославляти Господа, і співати Твоєму йменні, Найвищий» (1. стих).

Приспів: Молитвами Богородиці, Спасе, спаси нас.

«І звіщати ранком милосердя Твоє і Твою правду кожної ночі» (2. стих).

Молитвами Богородиці . . .

«Бо Господь Бог наш є справедливий і немає в Ньому неправди» (15. стих).

Молитвами Богородиці . . .

Слава Отцю і Сину і Святому Духові і тепер і завжди і на вічні віки. Амінь.

Молитвами Богородиці . . .

LECLERCQ H., DACL, I. (1907), col. 2282-2319; PETIT L., DACL, I., col. 2461-2488; BAUDOT, *L'Antiphonaire*, Paris 1912; WAGNER P., *Origine et développement du chant liturg.*, Tournai 1904.

¹⁵ Гарне і добре пояснення всіх повседневних, недільних, празничних антифонів, як також «іобразительних» і «блажених» дає в своєму поясненні НЕЧАЕВЪ (еп. Виссаріонъ), *Толкованіє на Божественну Литургію по чину св. Іоана на Златоустаго*, Спб. 1895 (4. издан.), стр. 50-116.

Провідною думкою 91-го псалма, що з нього зложений наш перший повседневний антифон, є, що Господь Бог заслуговує на те, щоб Йому завжди віддавати честь і поклін. Безбожники, що не знають Бога і Його не почитають, будуть Богом покарані, а праведники, що Його прославляють і Йому поклоняються, будуть прославлені як «ливанські кедри» (12-тий стишок). Тому псалмопівець взиває всіх до почитання і прославлювання Бога, бо прославлювати Бога є «добре», слушно і справедливо. Його ми маємо прославляти і «ранком» і «ніччю», це значить в кожний момент, у кожную хвилину і в кожній обставині нашого туземного життя. А головною спонукою до нашого почитання і прославлювання Бога є Його милосердя, Його справедливість і неперевершена досконалість. Бо в Бозі «немає неправди» і він є «справедливий».

Темою цього першого повседневного антифону є отже, як бачимо, правда нашої св. віри, що Богові належить від нас честь і поклін. Він наш Пан, Творець і Бог. Нашою життєвою ціллю є служба Богові. Йому ми маємо співати своїм життям пісню «ранком і ніччю». «Пісня Богові» має бути змістом нашого земного життя.

б) Подібний щодо свого змісту є також *перший недільний антифон*. І він закликає нас до прославлювання Бога, однак має він до цього прославлювання свою окрему причину і товчок, а саме дивні діла Божого Провидіння відносно вибраного народу.

Перший недільний антифон зложений з першого, другого і третього стишка 65-го псалма, в якому псалмопівець прославляє Бога за Його милосердя, що в такий чудесний спосіб проявилось у висвободженні вибраного народу з єгипетської неволі. Псалмопівець зазиває всіх до прославлювання Бога цими словами:

«Всі краї загомоніть Господеві, заспівайте Його йменні і віддайте славу хвалі Його» (1. стих). Приспів: «Молитвами Богородиці» ітд. «Скажіть Богові: О, які страшні Твої діла! Задля великої Твоєї сили навіть вороги Твої будуть примилюватися Тобі» (2. стих). Молитвами...

«Ціла земля хай Тобі поклониться і заспіває, хай заспіває, Найвищий, Твоєму йменні» (3. стих). Молитвами...

Слава Отцю і Сину... Молитвами...

В цьому псалмі закликає отже псалмопівець всі народи, і цілий світ, щоб славити Бога за Його «страшні діла», тобто за ті всі дивні явища і чуда, що в них об'явив Бог свою могутність при висвободженні вибраного народу з єгипетської неволі. Тут псалмопівець робить натяк на ті чудесні явища, тобто на т. зв. єгипетські язви, що їх здійснив Господь Бог через Мойсея, щоб склонити єгипетського фараона до відпущення жидів з неволі. Ці чуда і допусти Божі наклонили

вкінці єгиптян, що вони погодилися на вихід вибраного народу з Єгипту. Тому і каже псалмопівець, що навіть самі «вороги» не сміли протівитися Божій всесильній волі і, щоб собі Бога «примилити», дали свободу жидам.

Св. Церква примінює цей псалом до Христового воскресення і співає Його в кожному неділю, бо кожна неділя є пам'яткою Христового воскресення. Славний вихід вибраного народу з Єгипту є якраз прообразом Христового воскресення і водночас перемоги Христової і Його нового, вибраного народу над силами тьми. Тим то перший антифон є благодарно-побідною піснею відкуплених Христовою смертю і воскресенням людських душ. Перший недільний антифон є закликом до вдячного прославлювання Божого Провидіння й Могучости в подяку за Христове і тим самим за наше воскресення.

Так повсякденний, як недільний антифон мають той сам антифональний припів: «Молитвами Богородиці, Спасе, спаси нас». Цей молитовний припів знову підчеркує роль Пречистої Діви Марії у відношенні до християн, а саме її молитовне посередництво перед її Боже-ственим Сином і нашим Господом Ісусом Христом.

2. Другий антифон

а) В склад *другого повсякденного антифону* входять три стишки 92-го псалма, а саме: перший, другий і п'ятий стишок. Цей 92-гий псалом величає Бога, як всесильного Царя всесенної і могутнього Заступника вибраного народу:

«Господь є Царем; Він зодягнувся у велич, Він зодягнувся у силу й препоясав себе» (1. стишок).

Припів: Молитвами Святих Твоїх, Спасе, спаси нас.

«Він твердо поставив вселенну, так що не захитається» (2. стишок).

Молитвами . . .

«Вірні Твої свідоцтва, а Твоєму домові належить ся святість на довгі дні» (5. стишок).

Молитвами . . .

Слова цього псалма приходили вже нам на покриванні св. Агнця на дискосі. Слово: «Зодягнутися у велич» є одним з порівнянь, що мають висловити Боже володіння над світом. Псалом: «Господь воцарися» малює Бога, як могутнього Творця всесенної в повному блеску своєї величі. Бог зосереджує в своїх руках долю цілої всесенної, яку Він «поставив твердо, так що не захитається»; Він сильний і могутчий володар, що «зодягнувся у силу». Сила, велич, могутність це не наче царська одежа Бога. Без Його волі нічого не діється в усесвіті. Він держить все в своїх руках, Його обітниця («свідоцтва») є вірні,

певні, непохитні і ніколи не зводять. Вони так незмінні і непохитні, як незмінні і непохитні є залізні закони Його вселенної. Тому Богові належить поклін і славословлення. Його ми повинні почитати і прославляти в його святині («домі») ревно і безнастанно («довгі дні»).

Згадка про Божий дім має мабуть своє відношення до Єрусалимської святині, де віддавав Богові честь жидівський народ. Псалмопівець хотів тим правдоподібно пригадати жидам, що вони повинні почитати Бога в його святині, а не поклонятися чужим, фальшивим божкам.

Провідною думкою цього псалма, а послідовно і нашого другого повсякденного антифону, є віддати Богові, Цареві і Володареві вселенної належну честь і поклін, зокрема ж за це, що Він сильний і вірний у своїх свідоцтвах-обітницях.

б) *Другий недільний антифон*, подібно як і другий повсякденний, величає Бога за його могутність і силу, особливо ж за Його ласкаву доброту і милосердя зглядом людей. Він визначається незвичайною сердечністю і майже дитинною щирістю. Антифон цей зложений зі стишків: 1., 2. і 3-го 66-го псалма.

«Змилюсь над нами, Боже; поблагослови нас, розясни (випогодь) лице Твоє до нас і помилуй нас» (1. стишок).

Припів: Спаси нас, Сину Божий, Ти що воскрес із мертвих, нас, що Тобі співаємо: Аллилуя.

«Хай пізнаємо ми на землі дороги Твої, і спасіння Твоє між усіми народами» (2. стишок). Спаси нас...

«Нехай визнають Тебе люди, Боже, нехай признають Тебе всі народи» (3. стишок). Спаси нас...

Товчком і безпосередньою причиною повстання цього псалма було обильне жниво, що його дав Господь своєму вибраному народові, бо в одному зі стишків цього псалма є згадка, що «земля дала свій плід». Псалмопівець дякує Богові за це, що Він показав так щедро своє милосердя, що «випогодив своє лице». Однак він не задержується на самій подяці за обильне жниво, але переходить від чисто земного Божого благословення й помочі до подяки за всі Божі добродійства. Звідси то родиться в душі псалмопівця велике бажання, щоб і він і другі люди були завжди вдячні Богові за Його великі добродійства, щоб завжди бачили «дороги Божі» і Боже милосердя над народами і так, щоб всі «визнавали» і «признавали» Господа Бога. Христове ж воскресення стало для нас правдиво обильним жнивом, що з нього ми всі живемо і будемо жити на віки. Христове воскресення це ж за порука нашого воскресення і вічного життя і без Христового воскресення, як каже св. Павло, «марна була б наша віра».

Другий воскресний антифон має деяке примінення до Христового воскресення і замість повсякденного припіву: «Молитвами Святих Твоїх, Спасе, спаси нас» звертається до Воскреслого Спасителя безпосередньо з побідною піснею: «Спаси нас, Сине Божий, Ти, що воскрес із мертвих.»

3. Третій антифон

Третій антифон є спільний на повсякденні і недільні дні. Він є зложений з перших трьох стишків 94-го псалма. По своєму змісті є він знову побідно-похвальною піснею на честь Божу:

«Прийдіть, радіймо перед Господом і співаймо Богові, нашому Спасителеві» (1. стишок).

Припів: Спаси нас, Сину Божий...

«Поспішаймо перед Нього з похвалами і заспіваймо Йому псалми» (2. стишок).

Спаси нас, Сину Божий...

«Бо ж Бог це великий Господь і Цар Він великий над цілою землею» (3. стишок). Спаси нас, Сину Божий...

Що ж до припіву цього третього антифону, то в повсякденні, будні дні згадуємо ми Сина Божого, «дивного в Святих своїх», по неділям згадуємо знову Христове воскресення. Третій антифон це акт чолобитні перед Богом. 94-тий псалом, з якого взятий третій антифон, є заклик віддавати Богові честь і коритися перед ним. Псалмопівець заохочує свій народ до вірності великому Богові, що сильніший понад усі божки й ідоли. Він сотворив усе. В Його руках небо, земля і море, а всі народи це люди його «пажити (пастви) і овци руки его» (7-ий стишок). Бог є пастирем усіх людей, тому всі мають слухати Його голосу і не слухати чужих і посторонних пастирів. Псалмопівець наминає, щоб Його народ вже більше ніколи не спроневірювався Богові і не зраджував Його так, як це часто бувало в його історії.

Щоби краще зрозуміти наш антифон у його властивому змісті, пригадаймо собі, що під час співу цього антифону відбувається торжественний вхід з євангелієм (Малий Вхід). Звідси то заклик: «прийдіть, радіймо перед Господом..., поспішаймо перед Нього з похвалами і заспіваймо Йому...» має безпосереднє відношення до Христа, що в символі св. Євангелія являється між нами. Цей антифон є отже заклик, віддати поклін Христові, символізованому св. Євангелієм, як також зазивом до непохитної вірності зглядом Христа, нашого «великого Бога і царя всієї землі». Св. Євангеліє — це наші Новозавітні скрижалі-таблиці. Їх маємо зберігати і не оглядатися на чужі таблиці і не йти слідами віроломного жидівського народу.

3. Значення і роля антифонів на Літургії

Розбираючи антифони по їхньому змісті можна би заключити, що вони, хоч і зложені з різних псалмів, які неподібні до себе, то однак мають спільну провідну думку, спільну ідею і спільну тему. Всі вони мають той самий мотив: *мотив прославлювання Бога за Його силу, велич, красу, могутність, доброту, милосердя, за його добродійства і дивні діла у відношенні до людства*. Ми бачили, як псалмопівець майже в кожному антифоні повторяв одну і ту саму думку: прославляймо Бога, відаваймо Йому належну честь, корімся Йому, будьмо Йому вірні, бо Він наш великий Господь, Пан, Цар і Володар! Всі інші антифони є властиво однією піснею славославлення Бога і висловом нашого богопочитання.

Насувається однак тут питання, чи крім цього первісного і властивого значення антифонів можна підсунути їм переносне або символічне значення? Чи можна їм приписати якусь символічну ролю в чині Служби Божої і в цілообразі літургії?

Тут знову мусимо ми згадати візантійських пояснювачів нашої Служби Божої. Вони майже всі без виїмку силкуються включити антифони в свою символічну схему. По своєму звичаю вони всюди дошукуються символічного змісту, хоч би навіть дорогою насилування літургічних текстів. Те саме роблять вони і з нашими антифонани.

По думці *Псевдо-Германа* співаємо в літургії антифони тому, що вони є пророцтвами про прихід Христа на світ.¹⁶ Христос своїм приходом на світ сповнив ці пророцтва. Цю саму думку стрічаємо в основному і в *Теодора з Андиди*.¹⁷ І він відносить їх до Христа, що прийшов сповнити Старий Завіт (пророцтва, антифони) і дати Новий Завіт (Євангеліє).

Ще обширніше говорить про антифони *Н. Кавасила*.¹⁸ На його думку псалмодія в літургії має подвійне завдання. З однієї сторони має вона нас приготувати і розположити до жертви, а з другої сторони вона зображує і символізує дещо з Христового життя і діяння. Йдучи дорогою своєї засади, що початок Служби Божої символізує Христове народження і Його передапостольське, укрите життя, відносить він антифони до Христового життя перед Його публичним виступом. В тому дусі пояснює він, а властиво нагинає до своєї ідеї і концепції стишки антифонів.

¹⁶ МІНЬ, П. Гр., 98, 401.

¹⁷ МІНЬ, П. Гр., 140, 432.

¹⁸ МІНЬ, П. Гр., 150, 405-412.

Також для *Симеона Солунського* антифони мають символічне значення. Стишки старозавітніх псалмів означають пророцтва про Христове воплощення, а припіви (Молитвами . . . , Спаси нас, Сину Божий . . .) означають сповнення цих пророцтв.¹⁹

Вслід за думкою вище згаданих пояснювачів ідуть і другі, новіші толкователі нашої Служби Божої, що вжето відносять антифони до приходу Христа на світ, до Його народження, або до Його укритего життя перед публичним виступом.²⁰

На жаль всі ці пояснення антифонів є вишукані і натягані. При нашій найкращій волі не могли ми знайти в самих текстах антифонів жодного, навіть найменшого пророчого натяку на Христове воплощення, на Його прихід на світ, чи на Його укрите життя. Чи візьмемо ми текст повсякденних антифонів, чи антифонів недільних і празничних, то поглянувши в їхній зміст, не стрінемо ніякого натяку на Христове народження чи на Його укрите життя з винятком хіба антифонів, що співаються на Різдво Христове і зложені з т. зв. месіянських псалмів.

Приміювати антифони до подій з життя Христового і до самого тільки Ісуса Христа має ще і ту трудність, що старозавітні псалми з винятком кількох месіянських псалмів обертаються в крузі старозавітніх понять про Бога, про Його природу і про Його ество. Пояснювати псалми, нагинаючи їх до наших, чужих Старому Заповіту понять, значить завдавати їм насилля, як також завдавати насилля методі здорової і правильної екзегези. Вправді сама літургія в співі антифонів має на думці Христа, чого доказом є припіви другого і третього антифону. Однак не відносить вона антифонів виключно до особи Христа, ані до якогось означеного таїнства з Його життя. Тому краще є розкривати в антифонах їхній властивий змісл, як це ми старалися вище зробити. *Ціллю і завданням антифонів не є символізувати таїнства з життя Христового, як радше віддати Богові належну честь і славославлення.* Ми бачили, що провідною думкою всіх антифонів було: заохотити до віддання Богові чолобитні. Всі антифони пересякнуті думкою богочитання. Вони є похвальними піснями про Божу могутність, велич, милосердя, що проявляється в Божих ділах і добродійствах. Вони зміряють до того, щоб у нашій душі викликати

¹⁹ МІНЬ, П. Гр., 155, 717.

²⁰ «Антифони, вибрані пісні із псалмів, зображають прихід Сина Божого на світ», ГОГОЛЬ Н., *Размышления о Божественной литургии*, стр. XXXV, гляди в «Службникъ» А. МАЛЬЦЕВА, Берлін 1902; На думку Ю. ПЕЛЕША в антифонах висловлюємо ми і зображуємо «очікування народів на Спасителя», гл. *Пастирское Богословіе*, стр. 482.

почування вдячності, вірності і щирого віддання нашому великому Богові. Вони повинні запалити в наших душах любов до Бога і незломну постанову служити Йому ціле наше життя, іншими словами: антифони закликають нас віддатися цілковито на службу Богові і зробити з нашого життя милу і невгомону «пісню Богові».

4. Малі ектенії і тихі молитви священика

Спів антифонів переплітують т. зв. *малі ектенії*. Між першим а другим антифоном маємо першу малу ектенію, а між другим і третім антифоном другу малу ектенію. Крім того по другому антифоні приходить гімн «Єдинородний Сине».

Мала ектенія називається малою в противенстві до великої, або мирної ектенії. Щодо свого змісту мала ектенія є скороченням великої і не має жодних, питомих собі прохань. Кожна мала ектенія складається з першого й останнього прохання великої ектенії, отже з прохання, згл. заклику до молитви в мирі: «Щераз помолімся в мирі до Господа», і з прохання Божої ласки: «Заступи, спаси, помилуй і охорони нас, Боже, Твоєю ласкою». Мала ектенія повторяє отже найважливіші прохання великої ектенії. Опісля повторяє вона також останній член великої ектенії, а саме заклик згадати Пресвяту Богородицю і всіх Святих і передати себе, ближніх і ціле наше життя Христові Богові. Вкінці кожна мала ектенія на Службі Божій має свою тиху молитву, яка кінчиться голосним закінченням, або возгласом.

Ми пояснили вже зміст і значення прохань, що їх повторяють малі ектенії, тому тут перейдемо до пояснення тихих священичих молитов, що їх священик відмовляє перед возгласами малих ектеній. Ці тихі молитви носять назву «*антифонових молитов*». В багатьох, як грецьких так слов'янських виданнях служебників, ці тихі молитви є поміщені по возгласах малих ектеній, а не перед возгласами, як це повинно правильно бути. Та вже в рукописних текстах нашої літургії стрічаємо нерозумно поміщену тут заввагу, що священик, як править без диякона, відмовляє антифонні молитви в часі самого співу антифонів. Отже ця переставка вплинула згодом на те, що деякі друковані служебники, рахуючися зі щораз більшим браком дияконів, стали загалом друкувати антифонні молитви після малих ектеній, щоб священик міг їх тут відмовляти. Тому ця практика могла б зберігатися й надалі, коли самий лише священик без диякона відправляє. Ця переставка могла так само вкратися, що, як ми вже згадали, в найстарших рукописах нашої літургії була поміщувана лише служба священика, отже самі лише його священичі (тихі) молитви, а ектенії писалися в дияконських службах. Коли ж з бігом часу в служебниках ста-

ли поміщувати крім священничих молитов також і службу дияконську, попали тихі молитви священника не в своє місце. Слово: «антифонові молитви» багато розуміло в цьому змислі, що їх треба відмовляти під час антифонів, а не в тому змислі, що їх відмовляється перед антифонами, згл. перед возгласами, що попереджають антифони.

Вертаючи тепер до змісту тихих молитов, що їх проказує священник при кінці кожної малої ектенії, слід звернути увагу на велику подібність, яка заходить між ними з однієї сторони, а з тихою молитвою великої ектенії з другої. Зміст всіх цих трьох молитов є такий подібний, що можна б їх уважати варіантами однієї і тої самої молитви. Спільною їх прикметою є, що священник не предкладає в них жодного подрібного прохання, жодних подрібних потреб, не сходить до подробиць, як це є у великій ектенії, але держиться загальної форми, в якій включаються всі прохання великої ектенії. В цьому приходить гарно до вислову характер священника. Він є посередником між Богом і своєю громадою. Священник не молиться так як нарід, виводячи перед Бога різні прохання, але приймає моління народу за свої, збирає їх в одну загальну молитовну формулу і так предкладає їх Богові.

Молитва першої малої ектенії по своєму змісті і по своїй формі є немов продовженням тихої молитви великої ектенії. Священник молиться: «Господи Боже наш, спаси людей своїх і благослови насліддя своє (Пс. 27,9). Охорони повноту (цілість) Твоєї Церкви і освяти тих, що люблять велич (красу) Твого дому (Пс. 25,8). Ти сам нагороди їх за те Твоєю божественною ласкою і не остав нас, що на Тебе вповаємо (Пс. 26,9)».

В першій своїй тихій молитві просив священник Господа, щоб споглянув на нього і на тих, що разом з ним моляться, і показав своє велике милосердя. В другій молитві священник продовжує прошення з першої. Він поручає Богові свою паству і просить, щоб Бог зглянувся на своїх людей, на свій вибраний народ, на наслідників свого майбутнього царства і щедро нагородив всіх, що «люблять красу його дому». Тут не мусимо розуміти лише зовнішню красу Божого храму, але також ревне сповнювання своїх релігійних обов'язків. Для таких ревних християн просить священник, щоб Бог нагородив²¹ їх своєю ласкою. Молитва кінчиться відкликом до Божої могутности і сили, що ніколи не опускає тих, що на Бога надіються: «Бо Твоєю є власть, панування, і сила і слава, Отця і Сина і Святого Духа, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь».

²¹ В грецькому тексті є «антідоксазон», цебто «віддячитися славою», прославити когось, нагородити когось за щось.

Ця молитва приходить щераз при кінці Служби Божої і є там початком т. зв. заамвонної молитви. Молитву першої малої ектенії могли б ми назвати *молитвою за Церкву і за збереження її в повноті Божого життя і ласки*. Вона майже в цілості зложена з різних цитатів св. Письма, і цим визначається не лише наша молитва, але майже всі молитви нашої літургії.

Молитва другої малої ектенії наглядно нав'язує до попередніх двох молитов. Вона навіть не має звичайного початку, цебто взивання Божого імення, лише без попереднього вступу предкладає Богові прохання: «Ти дав нам отсі спільні й однодушні молитви. Ти обіцяв вислухати прохання двох, чи трьох, коли вони згідно проситимуть в Твоє ім'я (Мат. 18,19). Ти й тепер сповни прохання Твоїх слуг для їхнього хісна, подаючи нам в цьому житті пізнання Твоєї правди, а в майбутньому вічне життя. Бо ти добрий еси і чоловіколюбний і Тобі славу приносимо, Отцю і Сину і Святому Духові, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь».

Також і ця молитва є нічим іншим, як дальшим продовженням попередніх молитов. Це знову молитва «за повноту Церкви», що зібралася на «спільні й однодушні молитви». Священик покликуюється на Христову обіцянку, вислухати двох або трьох зібраних на молитву в Його ім'я. Згадка на цю Христову обіцянку додає священикові відваги просити Бога, щоб Він і в сучасну хвилю вислухав моління свого народу, зібраного в церкві на молитву. Молитва священика зосереджується головно в двох проханнях, а саме: — щоб дав Бог і йому і зібраній громаді пізнання Божої правди в цьому житті, а у вічності діждатися оглядання Бога лицем у лице. І знову тиха молитва кінчиться відкликом до Божого милосердя і Його любови до людей, того самотнього джерела розливних Божих ласк. І знову славослов'я замикає молитовні слова.

Ми не знаємо, хто є автором цих гарних молитов, однак є *певно*, що вони *дуже старі*. Це вже видно з їхньої форми і духа. Правдоподібно походять вони з перших сторіч, приблизно з часів св. Василія Великого і Золотоустого. Вони носять на собі печать і тавро глибокої старини.

5. Гимн Єдинородний Сине . . .

По другому антифоні співається гимн: «Єдинородний Сине». Цей гимн на перший погляд подобає на вставку пізнішого часу, бо перериває своїм змістом і значенням систему потрійних антифонів. Покищо ми мало поінформовані, чому і коли вставлено цей гимн між спів антифонів. Дехто думає, що цей гимн увійшов до чину Служби Бо-

жої скоріше від самих антифонів²², однак на це немає жодних переконливих доказів і свідочств.²³

Вже більше знаємо ми про походження й автора гимну: «Єдинородний Сине». Автором цього гимну вважається загально цісар Юстиніян (527-565). Так принайменше свідчить нам візантійський історик Теофан.²⁴ Цісар Юстиніян, що був не лише одним з найвизначніших володарів східньоримської імперії, але також дуже заінтересований в богословських питаннях, мав сам уложити цей гимн і приказав співати його на Службі Божій. Деякі вчені (напр. Пюяд) приписують цей гимн монофізитському патріярхові Антіохії Севирові, тому що в сирійській (якобітській) літургії приходиться дуже подібний до «Єдинородний Сине» гимн і він там приписується Севирові.²⁵ Другі ж знова (напр. Грюмель) доказують, що гимн: «Єдинородний Сине» правдоподібно походить таки від Юстиніяна, або принайменше був ним інспірований, бо в письмах і висловах Юстиніяна приходять ті самі думки і та сама термінологія, що в гимні: «Єдинородний Сине». Наш гимн мусів постати в часах Юстиніяна, бо має догматично-апологетичний характер проти двох ересей, що в тому часі порушували уми християн, а саме: проти несторіанізму, що перечить одність особи в Ісусі Христі, і проти монофізитизму, що перечить подвійну природу в Ісуса Христа. Це отже потверджувало б свідочтво Теофана, що гимн «Єдинородний Сине» постав між 535 і 536 роком.

Цікавим є свідочтво Псевдо-Германа, який в своєму поясненні літургії твердить, що гимн «Єдинородний Сине» це твір Йосифа з Ариматеї і Нікодима. Вони мали його співати несучи Христа до гробу і ховаючи Його, а співали вони цей гимн на знак, що Христос був не лише чоловік, але і Бог.²⁶ Називаємо це твердження Псевдо-Германа «відважним», бо дійсно немалої треба відваги, щоб гимн «Єдинородний Сине» враз з його термінологією і розвиненими догматичними поняттями про особу і природу Ісуса Христа приписати Йосифові з Ариматеї і Нікодимові. Тому до цього свідочтва Псевдо-Германа нема що прикладати великої ваги.²⁷

Як це вже ми натякнули, гимн «Єдинородний Сине» це догматич-

²² DE MEESTER Pl., *Les origines...*, pag. 321.

²³ «Єдинородний Сине» стрічаємо щойно в списках 9-10 сторіччя.

²⁴ MIGNÉ, P. Gr., 108, col. 477.

²⁵ *Le tropaire „Ho Monogenes“*, „Revue de l'Or. chrét.“, 1912, XVII, p. 253-267.

²⁶ МІНЬ, П. Гр., 98, 404.

²⁷ Сам Псевдо-Герман зараз таки на тому самому місці, де приписує гимн: «Єдинородний Сине» Йосифові з Ариматеї і Нікодимові, додає, що, мовляв, деякі вважають автором цього гимну цісаря Юстиніяна. В цей спосіб сам Псевдо-Герман не бере свого відважного припущення надто поважно (там же).

но—апологетичний гімн, якого вістря зверенене проти еретиків: несторіян і монофізитів. Він повний глибоких правд про Христа: про Його природу, вочлочення, смерть і воскресення. Він вправді короткий, але зате дуже змістовний і ядерний. «Єдинородний Сине» це коротко і ядерно зібрана ціла догматична наука про Христа. Це в молитовній шаті ціла Христологія.

Пригляньмося коротенько змістові нашого гімну. «Єдинородний Сине і Слово Боже! Ти будучи безсмертним, зволив для нашого спасіння прийняти від святої Богородиці і Приснодіви Марії тіло і став без зміни чоловіком. Ти дав розп'ятися, Христе Боже, і смертю Ти побідив смерть. Ти один еси зі святої Тройці, рівний в славі Отцю і святому Духові, спаси Ти нас».

В першу чергу називається Христа «єдинородним Сином Божим», бо він є другою Божою Особою, рівний щодо природи небесному Отцю. Він є правдивим, єдинородним Божим Сином, а не прибраним, якими є відкуплені люди і ангели. Христос є Сином Божим по природі, а не так як ми по ласці і прибранні. Він є також «Словом Божим». Так уже назвав Його св. апостол Іван Богослов у своєму євангелію (1,14). Христос є Словом Божим, образом і відблеском Отця (Євр. 1,3) і тому хто бачить Христа і вірує в Нього, бачить і вірить у самого Отця (Ів. 14,9). Цей Христос, хоч рівний Отцю, захотів однак для нашого спасіння стати чоловіком і приймати людське тіло з Пречистої Діви Марії. Однак прийнявши людську природу, не стратив і не змінив Він своєї Божої природи. Тому кажеться в гімні, що Христос «непреложно (по грецьки: атрептос = незмінно, без жодного змішання) вочеловічивийся». Діло вочлочення і відкуплення завершив Христос своєю смертю і воскресенням. Він «смертю побідив смерть», бо Він не звичайний чоловік, але «один зі св. Тройці», якому належить та сама честь і слава, що Отцеві і св. Духові.

Деякі пояснювачі Служби Божої відносять гімн «Єдинородний Сине» до Христового Різдва.²⁸ На нашу думку роблять вони це зовсім неправильно і безпідставно. Символічне примінювання гімну «Єдинородний Сине» до Христового народження є безпідставне не лише тому, що Служба Божа не є жодною хронологією Христового життя, але головню тому, що «Єдинородний Сине» по своєму змісті не можна відносити виключно до Христового народження. Як ми

²⁸ Теодор з Андиди, МІНЬ, П. Гр., 140, к. 433; ПЕЛЕСЬ Ю., *Паст. Бог.*, стр. 482; КИПРІАНЪ, Архим., *Евхаристія*, Париж 1947, стр. 168 та інші.

Література: PUYADE J., OSB., о. с.; GRUMEL V., *L'auteur et la date de composition du tropaire Ho Monogenes*, „Echos d'Or.", 22 (1923), Oct.-Dec., p. 398-418.

щойно бачили, «Єдинородний Сине» є ядерною догматичною піснею про Христа і згадує крім Його вочленення, також смерть і воскресення. Тому з рівним правом можна б цей гимн примінювати як до Христового різдва, так до Його смерти і воскресення. Не багато значить тут ця обставина, що гимн «Єдинородний Сине» є положений в початковій частині Служби Божої, бо він міг би бути вміщений в якунебудь частину літургії, задержуючи своє первісне значення і змісл. Примінювати гимн «Єдинородний Сине» виключно до Христового Різдва значило б отже забувати на зміст і значення його слів.

РОЗДІЛ V.

МАЛИЙ ВХОД

Під час співу третього антифону має місце обряд т. зв. Малого Входу. Називається він так для відрізнення від т. зв. Великого Входу, що відбувається на Літургії Вірних. Малий Вхід — це вхід з Євангелієм, а Великий Вхід це вхід зі св. Дарами. Малий Вхід побіч читання св. Євангелія це найбільш торжественний момент Літургії Оглашених. Це вже можна заключати з його торжественної обрядової обстановки. Вже ця сама зовнішня торжественність каже нам догадуватися, що тут маємо до діла з якимось важним обрядом Служби Божої.

Малий Вхід це торжественний винос книги св. Євангелія. Під час коли хор співає третій антифон, отвираються царські двері. Священик з дияконом робить перед св. престолом три поклони. Опісля починається обхід престолу з його правої сторони. Наперед іде диякон з Євангелієм, яке передав йому з престолу священик. Диякон держить його перед собою, а за дияконом йде священик. Так виходять вони зі святилища на церкву перед іконостас, попереджені свіщеносцями і горіючими свічками. Тут зупиняється цілий похід перед царськими дверима, а священик відмовляє потиху молитву Входу. По скінченні тієї молитви і рівночасно по скінченні співу третього антифону священик благословить рукою святилище і цілує св. Євангеліє, а диякон підносячи св. Євангеліє проказує: «Премудрість, станьте просто!». По цих словах хор співає входню пісню і тропарі, а священик з дияконом входять до святилища. Диякон кладе св. Євангеліє на св. престолі, а священик відмовляє потиху молитву Трисвятого. По скінченні тієї молитви і по скінченні тропарів священик проказує возглас: «Яко свят еси Боже наш . . .», і тоді слідує торжественний спів Трисвятого: «Святий Боже, святий кріпкий, святий безсмертний помилуй нас».

Ми розглядатимемо Малий Вхід разом із молитвою і гимном Трисвятого, бо ці два обряди становлять одну літургійну цілість. Молитва і гимн Трисвятого це продовження і доповнення Малого Входу.

1. Походження й історія Малого Входу

Малий Вхід належить до обрядів, що тепер стратили своє давнє і первісне значення. Тому годі зрозуміти його без історичного наświetлення. *Малий Вхід є залишком колишнього входу архієрея до святилища і лиш з бігом сторіч перетворився він у теперішній вхід, цебто у вхід з Євангелієм.* Вже на початку робимо цю важну увагу щодо походження і первісного значення Малого Входу.

На жаль в багатьох пояснювачів нашої Служби Божої не знаходимо належного наświetлення Малого Входу і то якраз тому, що в них затерлося первісне походження і значення Малого Входу. *Звичайно пояснюється Малий Вхід як торжественний винос св. Євангелія і зложення його на св. престолі.* Це на перший погляд відповідало б самому зовнішньому обрядові. Бо в дійсності на Малому Вході виноситься торжественно книгу св. Євангелія зі святилища на церкву, дається його цілувати народові, підноситься його в гору («Премудрость, прости»), входить з ним до святилища і кладеться його на престолі. Як бачимо, ціла зовнішня обрядова обстановка Малого Входу обертається докруги св. Євангелія. Варта ще пригадати, що колись св. Євангеліє не лежало від початку Служби Божої на престолі, але в бічній, прибудованій коло святилища сосудохранильниці, або захристії. Коли надходив момент Малого Входу, тоді диякони з цілим причотом церковним відходили до сосудохранильниці і виносили звідтам книгу св. Євангелія.¹ Малий Вхід, судячи по його зовнішній обрядовій обстанові, мав би отже бути обрядом торжественного виносу св. Євангелія і показання його зібраній громаді. Говорючи мовою багатьох пояснювачів Служби Божої, Малий Вхід це символічне зображення Христа-Учителя, що під видом св. Євангелія приходить таємно в церкву, щоб навчити своїх людей правд і засад свого Божого Євангелія.²

Таке пояснення Малого Входу не може нас вдоволити, бо воно не узглядне первісного походження Малого Входу. Малий Вхід в світлі свого історичного походження *не є входом, чи виносом книги св. Євангелія.* Доказом цього є те, що про винос і вхід св. Євангелія на Малому Вході не маємо жодних згадок у найстарших літургійних документах. Згадка про Вхід з Євангелієм появляється досить пізно.³ З цього заключаємо, що Малий Вхід мусів первісно мати інше значення і змісл, як сьогодні йому загально припускається. В найдавніших

¹ ДМИТРЕВСКИЙ И., *Истор. догм. и таинств. толкование на литургию*, Москва 1804, стр. 29-30; 133-134.

² Про символічне пояснення Малого Входу буде ще мова в окремому уступі.

³ Перше свідощтво про вхід з Євангелієм маємо щойно в *Псевдо-Германовім* поясненні літургії, отже приблизно десь в 8. або 9. сторіччі.

документах літургії Малий Вхід це *вхід священнослужителя-архієрея до святого місця, щоб почати Службу Божу*. З літургійних документів перед 8-го сторіччя Служба Божа починається Малим Входом, тобто входом єпископа, чи священнослужителя до святого місця. *Малий Вхід це отже початок Служби Божої*. Малим Входом починається літургія в «Апостольських Конституціях», в «Паломництві» Етерії і в описах Служби Божої, що її залишив нам у своїх гоміліях св. Іван Золотоуст. Всі літургійні документи аж до 8-го сторіччя не знають ще ні антифонів, ні ектеній, ні проскомидії на початку Служби Божої.⁴ Перед 8. сторіччям Служба Божа зачинається входом священнослужителя до святого місця. Священнослужитель входив до святого місця, а під час того народ співав якусь пісню, псалом або гімн.⁵ Опісля священнослужитель вітав зібраний народ поздоровленням мира («мирствуванням»), відходив на сідалище за престолом і відтак починалося читання св. Письма (Апостол, Євангеліє), проповідь, молитви за оглашених і вкінці відпущення оглашених з церкви. Опісля щойно починалося жертвоприношення.

Правдоподібно в 8. сторіччі наступає велика зміна в початковій частині нашої Служби Божої.⁶ На початок Служби Божої пересувається приготування хліба і вина (дароприношення або проскомидія), як також менш більше в тому часі появляються антифони, велика і малі ектенії. У виду цих переставок Малий Вхід затрачує своє первісне значення і свій колишній характер. Він перестає бути початком Служби Божої і поволі перетворюється у вхід з книгою св. Євангелія. З давнього входу остала лише сама назва, яка, кажучи мимоходом, у відношенні до книги Євангелія не має свого властивого примінення і змісту. Бо ж Малий Вхід не є так «входом Євангелія», як радше його виходом, згл. виносом. Назва остала стара, однак значення і характер самого обряду змінився до непізнання.

Що Малий Вхід це вхід священнослужителя, а не книги св. Євангелія, бачимо це наглядно з чину архієрейської Служби Божої. В архієрейській Службі Божій заховався ще і сьогодні первісний характер і первісне значення Малого Входу. На архієрейській Службі Божій єпископ починає Службу Божу від Малого Входу. Він вправді присутній на великій ектенії й антифонах, однак не в святому місці, але поза ним. Він на середині церкви прислухується ектеніям і співові

⁴ ДЕ МЕСТР, нав. тв., стр. 315-318, 80-84. Пор також сказане вгорі при поясненні проскомидії.

⁵ Там же, стр. 316. Входна пісня називається в літург. документах «ізодікон», чи там «ейсодікон», це значить «входное».

⁶ Ця зміна мусіла наступити повільно, бо звичайно всякі літургійні зміни діються не нагло, але поволі.

антифонів. Він сидить на своєму троні і не бере в богослуженні активної участі. Щойно по закінченні антифонів покидає він свій архієрейський трон і в асисті священників і других співслужачих входить торжественно до святилища, кадить його, обходить св. престіл і ставши перед ним починає брати активну участь у Службі Божій. На архієрейській Службі Божій задержалося отже первісне значення Малого Входу, як першого входу авященнослужителя в святилище. Малий Вхід на архієрейській Службі Божій є отже тим, чим він був колись у давнині: він є властивим початком Служби Божої.

На потвердження наших слів про первісне значення Малого Входу додаймо також і це, що Малий Вхід в тій чи іншій формі стрічаємо як у східніх, так і західній (латинській) літургії і всюди має він значення входу священнослужителя до святилища, а не входу з Євангелієм. Мають також всі ці літургії таку чи іншу молитву входу, яка є звичайно першою священничою молитвою Служби Божої і звичайно проситься в ній, щоб священник міг гідно і достойно починати служення Божественної літургії.

Цікавим було б прослідити, що вплинуло на те, що Малий Вхід стратив своє первісне значення і перетворився у вхід з книгою св. Євангелія? Крім вище згаданої причини чисто зовнішнього характеру, це значить переставки проскомидії на початок Служби Божої і додання антифонів і ектеній, правдоподібно не малу ролю в зміні первісного характеру Малого Входу грали символічні рації. Колись у первісній Службі Божій властивим священнослужителем був не священник, а сам єпископ. Тоді кожне місто і кожна більша церковна громада мала свого єпископа. А єпископ вже від найперших днів християнства вважався *репрезентантом самого Христа* в повноті священничої, пастирської й учительської влади. Таке поняття про єпископа стрічаємо напр. в листах св. Ігнатія Богоносця († 117). Єпископ в очах церковної громади вважався символом самого Христа і тому при його вході витав його нарід як самого Христа. Певно, що і звичайний священник є репрезентантом Христа і священником Христовим. Однак в перших сторіччях не мав він тієї повноти священної влади. Коли ж опісля з поширенням християнства меншає число єпископів, і не кожна церковна громада могла його мати, тоді ролю єпископа в богослуженні заступає сам священник. Однак тому що Вхід звичайного священника не мав того значення, що вхід єпископа, цебто входу самого Христа-Архієрея, зовсім природно витворюється з часом звичай бачити символ Христа в св. Євангелії. Звідси то не єпископ уже репрезентує Христа і Його вхід до святилища, але св. Євангеліє, що його врочисто виноситься і вноситься до святилища. Звідси то св. Євангелію віддається таку саму честь, як колись єпископові: в ньому нарід

зустрічає і віддає поклін самому Христові. В цей спосіб змінюється і сам характер і первісне значення Малого Входу. *З входу єпископа-архієрея стає він входом св. Євангелія.*⁷

В світлі цього історичного наświetлення слід нам тепер пояснювати значення і змісл Малого Входу. Під деяким зглядом він ще й сьогодні задержав свій первісний змісл і то не лише на архієрейській Службі Божій, але також на Службі Божій, коли її служить звичайний священник. Доказом цього є молитва, що її відмовляє священник під час Малого Входу, або *молитва Входу*.

2. Молитва Малого Входу

Молитва Малого Входу приписується св. Василієві Великому.⁶ Хоч не маємо на це якогось позитивного доказу, то однак треба сказати, що ця молитва носить на собі печать старини. На підставі її внутрішньої розбірки можемо ми сміло твердити, що постала вона ще тоді, коли Малий Вход мав своє первісне значення, це значить, коли був він входом архієрея до святилища і початком Служби Божої. Про це ми зараз переконаємося.

Молитва Входу так, як другі тихі молитви священника, зачинає від коротенької молитовної рефлексії, опісля предкладає Богові прохання і кінчиться возгласом-славословленням. Ось її зміст: «Владико, Господи Боже наш! Ти поставив на небесах ряди (чини) і полки Ангелів, щоб служили Тобі. Вчини, щоб наш вхід був входом святих Ангелів, і щоб вони служили разом з нами і прославляли Твою доброту. Бо ж Тобі належить всяка слава, честь і поклін Отцю і Сину і Святому Духові, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь».

Ця молитва знову потверджує нам те, що ми досі сказали про первісний характер і первісне значення Малого Входу. *Молитва Входу має якраз відношення до входу священнослужителя, а не до входу з Євангелієм.* Вона ні слівцем не натякує на св. Євангеліє, на його внос і вхід. І хоч зовнішній обряд Малого Входу відноситься до св. Євангелія, то супровідний молитовний апарат відноситься до входу священнослужителя. Тут маємо наглядний приклад еволюції в нашому чині Служби Божої, в якій обряд і супровідна молитва обряду не стоять уже в органічному пов'язанні і не мають однієї провідної думки. Таких випадків в чині нашої Служби Божої маємо більше, особ-

⁷ ДЕ МЕСТР, нав. тв., стр. 322.

⁸ Так принайменше твердить И. ДМИТРЕВСКИЙ, нав. тв., стр. 134.

Література: А. ПЕТРОВСКИЙ, *Входъ въ алтарь великій и малый*, (Прав. Бог. Энц., III. (1902), стр. 1064-1075); Н. LECLERCQ, *Introit* (DACL, VII (1926), col. 1212-1220.

ливо в цих діях, що витворилися в літургії в пізніших сторіччях. Брак гармонії між зовнішнім обрядом і супровідним молитовним апаратом доказує нам, що літургійна еволюція, особливо ж еволюція обрядової сторінки Служби Божої, не завжди йшла дорогою органічного росту і не завжди була вона вдалою, доцільною і послідовною.

В нашій молитві вхід священнослужителя до святилища називається «входом Святих». Яке ж значення має тут слово «вхід Святих»? Як треба розуміти слова: «Благословенний вхід Святих Твоїх, завжди, тепер і на вічні віки»? Ці слова проказує священник безпосередно перед своїм входом до святилища, під час коли він його благословить. Дехто під цим «входом Святих Твоїх» розуміє вхід до святого місця Божого, тобто вхід до святилища.⁹ Однак це пояснення нестійке і натягане. «Вход Святих» це ніщо інше, як вхід священника і тих, що разом з ним служать. «Вход Святих» це вхід тих, що є святи ради незатертого священничого знамені. Зрештою слово «святий» мало в старині далеко ширше поняття, як воно має тепер у нас. Пригадаймо собі, що св. Павло називає «святими» всіх християн¹⁰, цебто всіх охрищених в Христове ім'я. В тому значенні «святий» це кожний віруючий християнин, вибраний Богом і покликаний на наслідника Божого Царства. З тим більшим правом можна примінити слово «святий» до священників, які силою свого уряду не лиш є Божими вибранцями, але також мають завдання вести до святости других людей. Тому зовсім слушно літургійний текст відносить слово «святий» до осіб, що входять до святилища. Такий спосіб вживання слова «святий» є доказом старинності нашої молитви і немає зовсім потреби перелицьовувати його первісного змісту.

Гідним особливішої уваги є те, що в молитві Малого Входу порівнюється вхід священнослужителя до «входу Ангелів». Молитва Входу робить тут аллюзію до Ангелів і Архангелів, що на небі сповняють Божу службу невгомного славословлення Бога. Сам Бог поставив, тобто сотворив Ангелів і Архангелів, щоб вони співали Йому на Його славу, щоб служили Йому безперестанну «жертву хваленія». Священник, наміряючи вступити до святилища і зачати Службу Божу, нагадує собі на цю вічну, безнастанну службу Ангелів і Арханге-

⁹ Так напр., НЕЧАЕВЪ, (еп. Виссаріонъ): Діакон взиває священника, щоб благословив святий вход, «тому що місце куди вони вступають є святе, бо це місце особливої Божої присутності»... Тому священник молиться і благословить кажучи: «благословенний вход Святих Твоїх (цебто вхід у Твоє святилище)». Гл. його Толков. на Бож. літургію, стр. 123-124. Подібно намагається пояснювати слово «Вход Святих Твоїх» і И. ДМИТРЕВСКИЙ, *Истр., догм., и таинств. толков. на Бож. лит.*, стр. 135.

¹⁰ Пор. наголочки посланій св. Павла до Коринтян, Ефесян, Филиппіян і ін.

лів перед св. Божим престолом. В почутті своєї негідности просить Бога, щоб дав і вчинив так, щоб його вхід до святилища був входом самих Ангелів, і щоб Ангели разом з ним «служили».

Іншими словами священнослужитель просить при вході до святилища, щоб його служба на землі була наслідуванням і відблиском небесної служби, що її сповняють Ангели перед Божим тронем. Тут вперше стрічаємо улюблену думку не лише нашої літургії, але також давньої патристичної традиції, яка в богослуженні, що його служать на землі люди, добачує наслідування і відблиск небесного богослуження Ангелів. Ця думка проводиться головню в містичних творах Псевдо-Діонісія (5-го сторіччя) і є одною з провідних думок його богословсько-містичного світосприймання. Псевдо-Діонісій ділить увесь сотворений розумний світ на дві «ієрархії»: небесну і земну. До небесної належать ангельські хори, а до земної люди. Обі ієрархії мають даліше свої підподіли на ієрархічні ступені. Земна ієрархія не є нічим іншим, як саме наслідуванням і відблиском небесної ієрархії, звідси послідовно земне богослуження є і повинно бути наслідуванням небесного ангельського богослуження.¹¹

Не нашою річчю є входити в докладнішу аналізу отієї оригінальної богословської концепції. Якраз наша літургія дуже навіяна цим містичним поминанням земного і небесного богослуження. Ми ще будемо мати нагоду переконатися, як вище наведена думка Псевдо-Діонісія мала вплив на формування нашої літургії, її священних молитов і її обрядів.¹² Літургія залюбки повторяє нам отсю думку, що наше славлення Бога на землі не є нічим іншим, як наслідування вічної і невгомної симфонії, що її співають перед Божим тронем небесні полки. Тому вже на Малому Вході, коли священник заміряє переступити пороги Божого святилища, літургійний текст звертає йому увагу, чим є і чим повинна бути його служба. Священник повинен собі усвідомити, що він заступає на землі небесні полки Ангелів і його служення повинно бути наслідуванням і відблиском небесного богослуження. Тому то і його вхід до святилища має бути «входом самих Ангелів».

¹¹ Пор. твори ПСЕВДО-ДІОНІСІЯ: «Небесна ієрархія», МІНЬ, П. Гр., 3, 119-370 і «Церковна ієрархія», там же, 369-584.

¹² Вплив Псевдо-Діонісієвого світосприймання слідний на Великому Вході («херувимська пісня») і на різних місцях евхаристійного канону. До цього ще ми вернемося, коли станемо пояснювати Великий Вхід і евхаристійний канон.

3. Символіка Малого Входу

Яке ж отже значення Малого Входу? Який змісл має він у чині нашої Служби Божої?

На це питання ми вже частинно відповіли, виложивши походження, первісне значення Малого Входу і його еволюцію продовж сторіч. Ми сказали, що Малий Вхід у первісній літургії був властиво початком Служби Божої і входом священнослужителя до святилища. Цей первісний змісл опісля затратився і на його місце прийшов вхід з Євангелієм, як символом самого Христа. Бо ж св. *Євангеліє є символом Христа, Його науки, Його проповіді*. Звідси то вхід з Євангелієм зображає самого Христа, що таємно приходить до нас на Службі Божій, щоб словами свого Євангелія навчати нас правд і засад своєї науки.

Та однак багато пояснювачів не вдоволяється таким символічним поясненням Малого Входу. З Малим Входом зв'язують вони ще другі символічні пояснення.

У св. *Максима Исповідника* вхід архіерея до святилища символізує прихід Христа на землю.¹³ На думку Псевдо-Софронія священник, що на Вході несе Євангеліє, нагадує Христа, що ніс свій хрест на Голгофту. Коли ж Євангеліє несе не священник, а диякон, то зображає він тоді Симеона Киринейського, що поміг Христові винести хрест на Голгофту. Коли служить літургію сам архіерей, то його вхід до святилища символізує об'явлення Христа і св. Тройці на Йорданській ріці. Священник, що йде перед архіереєм і при вході до святилища робить архіереєві першенство, символізує св. Івана Хрестителя, який на Йорданській ріці свідчив про Христа, що «Йому треба рости, а мені маліти». Тому священник уступає архіереєві першого місця, щоб сам архіерей відтепер проводив Службою Божою. Коли при вході нарід разом з клириками співав: «Прийдіть, поклонімся і впадьмо перед Христом», то клирики символізують перших апостолів Христа, які з радістю говорили: «Прийдіть, бо ми знайшли очікуваного Месію» (Ів. 1,41). І апостоли прийшли і побачили і перебули з Христом той день.¹⁴

Подібно пояснює Малий Вхід і Псевдо-Герман.¹⁵ Малий Вхід це прихід Сина Божого на світ. Він символізує також об'явлення Христа на Йорданській ріці. Також і Псевдо-Герман згадує про св. Івана Хрестителя, що його символізує священник, уступаючи першого місця архіереєві.

¹³ Пор. МІНЬ, П. Гр., 91, 688.

¹⁴ МІНЬ, П. Гр., 87, 3993-3996.

¹⁵ МІНЬ, П. Гр., 98, 405-408.

Також Теодор з Андиди¹⁶ в тому самому дусі пояснює Малий Вхід. Він майже до слова повторяє пояснення Псевдо-Софронія. До Христа і його об'явлення на Йорданській ріці примінює обряд Малого Входу і Н. Кавасила.¹⁷ Обряд Малого Входу символізує також кінець Старого Завіту, бо по ньому завмовкає Старий Завіт (антифони!) і в церкві співаються новозавітні тропарі і пісні і читається Новий Завіт.

Цікаву символіку підсунув Малому Входові Симеон Солунський.¹⁸ У Малому Вході бачить він зображення Христового вознесення на небо. Архієрей, що входить до святилища, символізує самого Христа, що по своєму воскресенні вознісся на небо. Сослужащі священники зображають св. Апостолів, а диякони Ангелів, що були при Христовому вознесенні. Тому отвираються царські двері, що були досі заперті, щоб приймати Христа. Святилище символізує небо, а церква землю. По своєму вході до святилища архієрей кадить престіл і ціле святилище і це означає зіслання св. Духа на Апостолів по славному Христовому вознесенні.

Ми нарочно навели всі ці символічні пояснення Малого Входу, щоб подати зразок символістичної методи пояснювання обрядів нашої Служби Божої. Нашим пояснювачам вистачає якась мала, блаженка і дуже далека аналогія, якийсь слабенький зачіпний пункт, щоб на цьому будувати цілі символістичні замчища. Опираючися на таких позірних аналогіях, вкладають вони в текст такі пояснення, що всі до купи взяті не мають навіть найменшого відношення до даних обрядів і молитов. Вище наведені символісти не поминули жодного Христового входу: Його входу на світ, входу на ріку Йордан, походу на Голгофту, а навіть виходу на небо. Всі ці входи примінують до обряду Малого Входу. Дивно, що ніхто з них ні словечком не натякує на властиве походження і первісне значення Малого Входу. В цей спосіб за своїми символістичними вигадками затратили вони зовсім властиве значення і властиву символіку Малого Входу. В дійсності ні літургійний текст, ні сам обряд Малого Входу не має жодного відношення до жодних з тих входів, що їх наводять символісти. Треба хіба подивляти буйність фантазії і незаперечну дотепність і вигадливість наших пояснювачів. Їхні символістичні вигадки мало причиняються до належного зрозуміння Малого Входу, а якраз навпаки ще його затемнюють. Шкода, що ще і досі не перевелася отся символістична метода і ще даліше покутує в багатьох поясненнях нашої літургії.¹⁹

¹⁶ МІНЬ, П. Гр., 140, 436.

¹⁷ МІНЬ, П. Гр., 150, 412.

¹⁸ МІНЬ, П. Гр., 155, 720-721.

¹⁹ Так напр., у ПЕЛЕСА: «Малий вхід означає всенародне явлення Христа на Йорданській ріці. Диякон або паламар, що несе запалену свічку представляє

4. Молитва Трисвятого

Малий Вхід супроводжає спів третього антифону, якого значення ми вже виложили. По виголошенні дияконом: «Премудрість, стійте просто!» співає хор входний стих: «Прийдіть, поклонімся і впадьмо перед Христом. Спаси нас, Сину Божий»... Цей стих є властиво дальшим продовженням і закінченням третього антифону, бо навіть взятий він з того самого псалма, з якого зложений третій антифон.²⁰

Опісля співаються *тропарі й кондаки*²¹, що змінюються відповідно до днів і свят у році. Під час співу тропарів і кондаків священослужитель, що ввійшов у святиню, відмовляє перед престолом тиху молитву, яка в чині нашої Служби Божої називається *молитвою Трисвятого*, це значить молитвою перед гимном Трисвятого.

Молитва Трисвятого не була складовою частиною первісної літургії (це значить: літургії до 4. сторіччя включно). Постала вона правдоподібно в тому самому часі, коли введено до літургії сам гимн Трисвя-

св. Івана Хрестителя, який попереджує Христа як попереджує зоря схід сонця, а священник одітий в святі одежі представляє Ісуса Христа, одітого в тіло... Піднесення євангелія руками диякона чи священника пригадає об'явлення Христа, що про нього сам небесний Отець засвідчив, що це Його Син возлюблений, і тому всі вірні поклоняючися, Йому співають: Прийдіть, поклонімся...» (Гл. *Пастир. Богословіє*, стр. 483).

Подібно читаємо також у МИШКОВСЬКОГО: «Малий Вхід представляє символічно початок учительської діяльності Спасителя і так, як тоді ангели служили Ісусові на пустині (Мат. 4,11), так тут, в молитві Входу, священник... просить, щоб wraz з його входом увійшли в святиню і Ангели і тут разом зі священослужителями сповняли свою ангельську службу» (Пор. *Излож. царегр. літургії*, стр. 68-69).

Також М. МАЛИНОВСЬКИЙ відносить Малий Вхід до об'явлення Христа на Йорданській ріці. (Пор. *Изъясненіє на Божественную літургію*, Львовь, 1845, стр. 83).

²⁰ «Прийдіть, поклонімся...», це 6-ий стишок 94-го псалма. Лише слово: «перед Христом» є додатком до тексту псалма, і річ ясна, має своє відношення до Христа, символізованого в св. Євангелії.

²¹ *Тропарі і кондаки* це короткі *похвальні-молитовні пісні*, зложені на честь Святих, Богородиці, Ісуса Христа, або з нагоди якогось празника чи свята. Своім змістом вони висказують таїнство даного свята, оспівують життя, заслуги і чесноти Святих, або події і таїнства з життя Ісуса Христа чи Богородиці. Не входимо тут в питання, звідки виводиться і походить назва тропарів і кондаків, хто їх автором і т. д., бо це належить до загальної літургіки. Тут подаємо лиш деяку літературу про тропарі і кондаки: J. MOLITOR, *Byzantinische Troparia und Kondakia in syro-melchitischen Überlieferung*, (Oriens Christ. 1930, 1-36, 179-199; 1930, 191-201); E. BOUVY, *Poetes et mélodes*, Nîmes 1886; L. GAUTIER, *Les tropes*, Paris 1886; PITRA, *L'hymnographie dans l'Eglise grecque*, Rom 1837; S. PÉTRIDES, *Notes d'hymnographie byzantine*, (Byzant. Zeitschrift, XIII (1904), 422-428); P. MASS, *Frühbyzantinische Kirchenpoesie*.

того, отже приблизно в половині другій 5. сторіччя.²² Це наше припущення мало б своє потвердження в тому, що між гимном Трисвятого і між молитвою перед Трисвятим є наглядний органічний зв'язок. Молитва Трисвятого є нічим іншим, як приготуванням, введенням до гимну Трисвятого. Її можна б назвати увертюрою гимну Трисвятого. Ця внутрішня пов'язаність між молитвою і гимном Трисвятого дає нам підставу до припущення, що молитва перед гимном Трисвятого походить з того самого часу, що сам гимн Трисвятого. В літургійних списках стрічаємо її однак щойно в 8. сторіччі, в найстаршому списку нашої Служби Божої.²³

По своїй змісті молитва Трисвятого нав'язує до молитви Малого Входу, бо знову приходить тут згадка про Ангелів і їхню небесну службу перед Божим тронем. Молитва Трисвятого є дальшим продовженням молитви Малого Входу і розвиненням її основної думки і змісту. Звідси то молитва Трисвятого є лучником між малим входом і гимном Трисвятого.

Ця молитва у більшості своїх слів і висказів зложена з цитатів св. Письма і визначається великою вчистістю. Особливо довгим є перший член молитви, тобто вступна молитовна рефлексія: «Боже святий, що мешкаєш між Святими (Іс. 57,15). Тебе оспівують трисвятим голосом Серафими (Іс. 6,2), і Херувими Тебе словословлять, і всі небесні Сили віддають Тобі поклін»... Цими словами наша молитва наглядно нав'язує до молитви Малого Входу і продовжує її думку про небесну службу небесних сил перед маестатом Бога. Згадавши це, переходить священик від неба до сотворення видимого світа: «Ти (Господи), вивів усе з небуття до буття (Пр. Сол. 1,14), і сотворив чоловіка на свій образ і подобу (Бит. 1,26), прикрасивши його всякими дарами. Ти даєш тому, що просить, премудрість і розум (2. Пар. 1,10), і не гордиш грішником, але встановляєш покуту для спасіння. Ти дозволив і нам, грішним і недостойним Твоїм слугам стати і в цю годину перед славою Твогого Жертівника і приносити Тобі належний поклін і славословлення»... Пригадавши, що ціллю всього сотворіння є Божа слава, священик просить дальше в своїй молитві, щоб Бог не гордив його служенням і дав йому силу і ласку його гідно сповнити: «Ти сам, Владико, прийми з наших грішних уст Трисвятую Пісню і зглянься на нас у своїй ласкавості. Прости нам всяке прогрішення

²² Т. МИШКОВСКИЙ навіть склонюється до думки, що молитва Трисвятого є старшого походження від гимну Трисвятого, і своїм змістом дала притоку до постановня самого гимну Трисвятого. (Пор. *Излож. царегр. лит.*, стр. 43, під текстом).

²³ Цебто в т. зв. *Барберинському списку*, що його літургісти відносять до 8. сторіччя.

добровільне і недобровільне, освятити наші душі й тіла, і дай нам в поборності служити Тобі всі дні нашого життя за молитвами святої Богородиці і всіх Святих, що від віку угодили Тобі, (возглас:) бо Ти є Святий, наш Боже, і ми приносимо Тобі славу, Отцю і Сину і Святому Духові, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь».

Ми звернули вже увагу на органічний зв'язок нашої молитви з молитвою Малого Входу. Коли уважніше приглянемося цій молитві, то вона виглядає на першу священничу молитву перед престолом. У ній згадує священник, що Бог дозволив йому «стати перед славою святого Жертівника», щоб почати Службу Божу. В дійсності ця молитва була давніше, коли ще на початку Служби Божої не було ні ектеній, ні антифонів, *першою священничою молитвою по вході до святинища*. Звідси то пояснюється її врочистий і торжественний тон.

Велика подібність заходить між нашою молитвою і молитвою священника перед «Свят, свят, свят» . . . на евхаристійному каноні, як також між молитвою-гимном «Іже Херувими». Тут і там ця сама згадка на Ангелів, на небесну службу, на сотворення і відкуплення людини. Тут і там те саме сприймання земного богослуження, як наслідування і відблеску небесної служби. Тут і там подібність думок, ідей, а навіть подібність слів і висказів. Це треба головно сказати про молитву перед «Свят, свят, свят», яка, як ми згодом побачимо, є правдивою посестрою молитви Трисвятого. Головною думкою обох молитов є викликати в душі священнослужителя почуття святого одушевлення для його служби і усвідомити йому, що його служба це не якась звичайна служба, але наслідування служби Ангелів, що дрижать перед маєстатом Бога.

5. Гимн Трисвятого

Молитва Трисвятого була лиш приготуванням і вступом до гимну Трисвятого: «Святий Боже, святий кріпкий, святий безсмертний, помилуй нас». Цей гимн займає дуже важну роллю не лише на Службі Божій, але також і в інших богослуженнях. Трисвяте є одною з найчастіше вживаних гимнів-молитов. Воно навіть увійшло до т. зв. «начала обичного», тобто до вступних молитов церковного богослуження і до щоденних молитов мірян. Тому приглянемося коротко походженню, історії і значенню тієї молитви-гимну.

1. *Історія гимну Трисвятого*. Про походження гимну Трисвятого маємо далеко більше свідоцтв і згадок, як про другі гимни Служби Божої. Однак не всі ці свідоцтва заслуговують на нашу віру, бо вони перемішані з неісторичними і легендарними переказами. Літургістам не вдалося ще до сьогодні ствердити, хто був автором гимну Трисвя-

того, де цей гімн вперше виринув, що дало товчок до нього, і яке було його первісне значення і зовнішнє оформлення.

Першу історичну згадку про гімн Трисвятого подають нам акти *Вселенського Собору в Халкедоні (451)*.²⁴ Однак там нічого не згадується, хто був автором Трисвятого. Візантійські церковні історики, як *Теофан*²⁵, *Кедрин*²⁶, *Никифор Калліст*²⁷, й інші²⁸ записали нам про постання і походження Трисвятого оповідання, що приписує постання гімну чудесному явищу. Ось в основному зміст згаданого оповідання: За часів св. Прокла, патріярха Константинополя (434-446), навістив Константинопіль страшний землетрус. Населення столичного міста у великому переполюсі опускало місто і виходило за місто, щоб там благати Божого милосердя і помилювання. Під час цього всенароднього моління один хлопчина попав у захоплення. Неземна сила пірвала його в гору і він піднісся понад зібраним народом. У своєму захопленні звернувся хлопчина до св. Прокла і зібраного народу і заявив, що бачить ангелів і чує, як співають вони Богові гімн Трисвятого: «Святий Боже, святий кріпкий, святий безсмертний, помилуй нас». Тоді народ і духовенство стало і собі співати гімн Трисвятого. Незабаром устав землетрус, а св. Прокл приказав гімн Трисвятого увести до літургії. Вкінці цариця Пульхерія і цісар Теодосій (450 року) зарядили, щоб цей гімн співати в цілій східно-римській імперії.²⁹ Сирійські джерела приписують постання гімну Трисвятого Йосифові з Ари-матеї і Нікодимові, немов би ці два мужі співали гімн Трисвятого разом з Ангелами при похоронах Христа.³⁰

Крім питання про походження гімну Трисвятого є ще може важніше питання, а саме, до кого цей гімн повинен відноситися. Це спірне питання потрясло колись уми богословів. Довкруги цього питання велися довгі спори. Горіхом незгоди у поясненні гімну Трисвятого став славнозвісний додаток, що його ще по сьогоднішній день додають до гімну деякі східні (монофізитські) церкви. Цим додатком є слова: «*Ти, що дав себе за нас розп'яти*». Ці слова додають до гімну

²⁴ МАНСІ, 6, 936.

²⁵ МІНЬ, П. Гр., 108, кол. 244-248.

²⁶ Там же, 121, кол. 652.

²⁷ МІНЬ, 146, кол. 1217.

²⁸ Це саме оповідання про чудесне походження гімну Трисвятого мають також і інші візантійські історично-богословські джерела, як, напр., Послання Акакія, архієп. Константинополя до Петра Фуллона (МАНСІ, 7, 1121-1124). Має також це оповідання св. Іван Дамаскин (МІНЬ, П. Гр., 94, 1021; або 95, 37).

²⁹ MIGNE, P. Gr., 108, col. 248.

³⁰ *Moyses bar Kepha, Explanatio mysteriorum oblationis*: ed. R. H. CONNOLLY et W. CODRINGTON, (Two Commentaries on the Jacobite Liturgy, London 1913, pag. 26 ss.).

Трисвятого монофізити і послідовно в їхній літургії гимн Трисвятого звучить ось як: «Святий Боже, святий кріпкий, святий безсмертний, Ти, що дав себе за нас розіпняти, помилуй нас». В такому оформленні гимн Трисвятого можна примінити очевидно лиш до Ісуса Христа, а не до цілої пресв. Тройці. І якраз монофізитські церкви відносять гимн Трисвятого до Ісуса Христа, а не до пресв. Тройці.

Візантійські богослови виступили проти цього додатку, як проти єретичного, бо в їхньому розумінні Трисвяте можна відносити лиш до Пресв. Тройці. Цей додаток став причиною довголітніх спорів і полемік між одним і другим табором. Під час коли католики відкидали цей додаток і його осуджували, єретики ввели його в літургію. Візантійська Церква ніколи не прийняла додатку: «Ти, що дав себе за нас розіпняти». Коли імператор Анастасій (491-518), що сприяв монофізитам, хотів завести цей додаток також і в своїй столиці Константинополі, то проти нього піднялося повстання. Це повстання склонило цесаря занехати свій замір. В два сторіччя опісля Синод Трулянський (р. 692) осудив вище згаданий додаток до Трисвятого як єресь і гостро наказав додавати його до гимну Трисвятого.³¹

Не знаємо докладно, хто був автором додатку до Трисвятого. Візантійські джерела назагал приписують його монофізитському патріархові Антіохії, Петрові Фуллонові († 480).³² Однак годі розрізнити в цих всіх свідоцтвах правду від неправди.³³ Літургісти ще і досі не сказали останнього слова про походження і про історію гимну Трисвятого.

2. *Значення гимну Трисвятого.* Хоч літургійні досліди ще не розяснили як слід, яке було первісне оформлення гимну Трисвятого, (чи з додатком чи без додатку), то незалежно від того гимнові Трисвятого можна надати подвійне значення, або *христологічне*, або *тринітарне*. Коли беремо гимн Трисвятого в його монофізитському оформленні, то річ ясна, що годі його примінити до цілої Пресв. Тройці, але лиш виключно до Ісуса Христа, бо лише Христос «дав себе за нас розіпняти». Монофізитська форма Трисвятого (з додатком) це отже *христологічний*, а не тринітарний гимн. І тому монофізити по нинішній день відносять його до Христа.

Навпаки, візантійське Трисвяте не має додатку: «Ти, що дав себе за нас розіпняти», тому можна його відносити до Пресв. Тройці. І дій-

³¹ МАНСІ, II, кол. 977.

³² Там же, 7, 1121, у «Посл. Акакія до П. Фуллона».

³³ Пор. про це твір М. ГАНСЕНСА, що найобширніше обговорює історію походження і спори про гимн Трисвятого: *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, III, 108-156, Romae 1932.

сно, у візантійській Церкві гімн Трисвятого вже від самого початку мав тринітарне, а не христологічне значення. Таке значення підсуває гімнові між іншими св. Іван Дамаскин, що написав про це окремий богословський трактат.³⁴

Тринітарне значення надає гімнові Трисвятого також і сама літургія. Ми бачили це вже з аналізу молитви Трисвятого. Там згадується ціла Св. Тройця. І у возгласі молитви Трисвятого звертається літургія до всіх трьох Божих осіб. Гарним коментарем до нашого гімну є одна стихира, що приходиться на вечірні в Зелені Свята. Там співається ось як: «Святий Боже, що сотворив еси все через Сина і за співділанням св. Духа; Святий Кріпкий, через якого пізнали ми Отця і святий Дух прийшов на світ; Святий Безсмертний, Духу потіхи, що від Отця походиш і в Сині спочиваєш, Тройце свята, слава Тобі». Св. Дамаскин, а за ним і другі богослови і пояснювачі візантійської літургії намагаються пояснити, чому в гімні Трисвятого називаємо ми лиш Отця Богом, а Сина Кріпким, і Святого Духа Безсмертним. Отця називаємо Богом в тому змислі, що Отець це «джерело Божества», тобто джерело і вічний початок Сина і Духа. Отця називаємо Богом, тому що від нього родиться Син і походить Св. Дух. Знову ж Сина називаємо «Могутнім (кріпким)» тому, що Христос це той сильний і могутній Богочоловік, що увільнив людство від неволі диявола.³⁵ Знову ж Св. Духові даємо титул: «Безсмертний», бо Він є для нас джерелом ласки і вічного життя. Слова гімну Трисвятого не можна розуміти в ексклюзивному, але в специфікативному змислі. Це значить, що епітети, які ми в Трисвятому даємо поособним Божим особам, не відносяться до них у виключному значенні, бо кожна Божа особа є рівно свята, кріпка, безсмертна і кожна є тією самою Божою природою. Звідси то наш гімн, коли його беремо в його будові і термінології, можна б також віднести і до самого Сина і до самого Св. Духа і до самого Отця. З тієї мабуть рації приписано співати його тричі. В цей спосіб сама літургія відносить Трисвятое і до всіх Божих осіб разом і до кожної поособно.

³⁴ МІНЬ, П. Гр., 95, 21-62.

³⁵ Пор пояснення Псевдо-Германа, МІНЬ, П. Гр., 98, 408-409.

Література: св. І. ДАМАСКИН, МІНЬ, П. Гр., 95, 21-62; FURLANI G., *Il trattato di Yešo'yabn d'Arzonsul sul Trisagion*, „Riv. delli studi orientali“, 7 (1916-1918), p. 691-693; ENGBERDING H., OSB, *Zum formgeschichtlichen Verständnis des Haggios Ho Teos...*, „Jhb. f. Liturgiewissenschaft“, 10 (1930); HANSENS J. M., *Inst. Liturgicae de ritibus orientalibus*, III, 108-156 (R. 1932); BROU L., OSB, *Le Trisagion de la messe mozarabe*, „Ephemerides liturgicae“, LXI, 1947, fasc. IV, p. 309-334.

РОЗДІЛ VI.

ЧИТАННЯ СВ. ПИСЬМА

Кульмінаційною точкою літургії оглашених і разом її *найважливішою складовою частиною* є читання св. Письма. Читання св. Письма (Апостола, Євангелія) є серцем і ядром гомілетично-дидактичного богослуження, яким є по своєму змісті і характері літургія оглашених. Всі інші складові частини нашої літургії оглашених, як екстенійні моління, антифони, гимни: «Єдинородний Сине», «Святий Боже», тропарі і кондаки — є або дальшим приготуванням, або рамцями для читання св. Письма. Читання св. Письма це отже найосновніша і найбільш суттєва частина літургії оглашених. Тому знаходимо його в літургіях усіх обрядів.

Читання св. Письма є також *найстарішою частиною літургії оглашених*. Первісна літургія не знає ні антифонів, ні Трисвятого, ні «Єдинородний Сине», однак знає вона читання св. Письма. Первісна літургія зачиналася входом архієрея, по якому зараз слідувало читання книг Старого і Нового Завіту. Малий Вхід і читання св. Письма це найстарші, найважливіші і найголовніші партії літургії оглашених. Всі християнські літургії мають їх у тій чи іншій зовнішній формі.

Безпосереднім приготуванням до читання св. Письма є вихід священнослужителя на т. зв. *горне сідалище*. Звідси священнослужитель здоровить зібрану громаду («мирствує») і по т. зв. прокімені йде читання Апостола, а потім самого Євангелія. Між обома читаннями є вставлена пісня: «Аллилуя». Читання св. Письма, головню ж читання св. Євангелія має врочистий характер. Так, як в екстеніях переважав молитовно-благальний елемент, а в антифонах і гимнах славословно-похвальний, так читання св. Письма належить по своєму змісті, характері і завданні до третього круту, а саме до дидактично-навчального кругу.

1. Історія і розвій читання св. Письма на Літургії

Заки приступимо до пояснення складових обрядів при читанні св. Письма на нашій Службі Божій, пригадаємо дещо про походження, історію і розвій цього читання.

Щодо походження біблійних читань, то немає найменшого сумні-

ву, що цей звичай взяла св. Церква зі синагоги. Про це вже ми на своєму місці згадували і тому не будемо тут над цим довше задержуватися. В синагогальному богослуженні читання св. Письма грало найважливішу роль. Ту саму роль грає біблійне читання і в християнському богослуженні.

До нас дійшло дуже багато свідочств християнської старини, що відносяться до читання св. Письма. Ці свідочства є для нас великої вартості, бо на їх основі можемо слідкувати за розвитком біблійного читання вже почавши від другого сторіччя християнської ери. Вже св. Юстин Мученик в своїй Апології згадує нам про читання св. Письма «В день сонця (це значить у неділю) збираються всі, що живуть по містах і селах, на одне місце і тут читаються писання Апостолів і писання Пророків так довго, як на це дозволяє час. Коли ж скінчиться читання, тоді настоятель має до присутніх наставлення, в якому заохочує захищувати і наслідувати те, що було прочитане».¹

Подібне свідочство про читання св. Письма на богослуженні стрічаємо в Тертуліана: «Збираючись, ми читаємо св. Письмо, щоб відповідно до обставин витягнути з нього науку на майбутнє життя, або якесь примінення до сучасного. Святим словом скріплюємо себе у вірі, кормимо надію, скріплюємо наше уповання».² Дальші свідочства про читання св. Письма на богослуженні маємо в Оригена³, св. Кирила Єрусалимського⁴, св. Василія Великого⁵, в Апостольських Конституціях⁶, в Паломництві Етерії⁷, в творах св. Івана Золотоустого⁸ і в других Отців і письменників церковних. З цих останніх свідочств довідуємося не лиш про сам факт читання св. Письма на літургії, але також про спосіб читання, добір його і скількість цих читань.

В первісній літургії не було ще усталеного способу в читанні св. Письма. Що мало читатися і як довго мало читатися, залежало від волі і добору єпископа, що проводив богослуженням. А єпископи в доборі того чи іншого уступу св. Письма руководилися або обставинами часу, або потребою своїх слухачів і вірних, як також подіями і святами, що в них сходилися на спільне богослуження. Бувало також, що в доборі уступів св. Письма, головню ж Старого Завіта, наслі-

¹ Аполог., гл. 67, гл. ОТТО, *Corpus Apologetarum*, I, p. 184.

² МІНЬ, П. Л., I, 468-469.

³ МІНЬ, П. Гр., 13, 1819.

⁴ МІНЬ, П. Гр., 33, 340, 344, 456, 589.

⁵ Там же, 31, 425, 1437.

⁶ АП. КОНСТ., гл. II, і VII; conf. FUNK, op. c., I, p. 161-163, 476.

⁷ DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, Paris 1925, p. 515, 518, 520, 524.

⁸ МІНЬ, П. Гр., 63, 75-76.

дувано порядок, що його заховували жиди в своєму біблійному читанні. В перших сторіччях не було отже жодної виробленої й установлені системи при читанні св. Письма.

Однак вже в 3. сторіччі датуються спроби усталити круг і порядок біблійного читання на літургії.⁹ В 4. і 5. сторіччях починає вже витворюватися певна система в порядку біблійних читань. Так напр. св. Іван Золотоуст в одній зі своїх гомілій радить своїм служачам, щоби читали дома уступи св. Письма, що будуть опісля читані на слідуючому богослуженні.¹⁰ З цього отже виходило б, що добір і порядок біблійного читання на літургії не залежав вже тоді виключно від волі того, що проводив евхаристійним богослуженням, але що в тому згляді була вже якась система. Правдоподібно в тих сторіччях (4. і 5.) повстають вже *перші лекціонарі*, тобто книги, в яких було назначено, які саме уступи й глави св. Письма належить читати в той чи інший празник. На жаль до нас не доховався ніодин з цих лекціонарів і тому ми не маємо даних про те, як виглядав у тому часі круг біблійного читання на літургії. Доховалися до нас лише дрібні свідоцтва, як напр., про те, що в страстний тиждень читалися страстні евангелія, на Пасху воскресні, а під час цілої П'ятидесятниці читано Діяння Апостолів.¹¹

Певно, що не в усіх церквах і не в усіх обрядах був той сам порядок біблійного читання на літургії. Майже кожна церква мала тут свої окремі звичаї і руководилася при доборі св. Письма своїми напрямними і засадами. Тому то і не диво, що тепер в різних літургіях існує різна система біблійного читання.

Система біблійного читання в нашій літургії ґрунтується на принципі *тяглого читання* (лекціо контінуа). Цей принцип лежить у тому, що продовж одного церковного року в богослуженні читається цілий Новий Завіт. Не знаємо точно, коли ця практика тяглого читання стала панівною, однак могло це статися не скорше, як у п'ятому, або шостому сторіччі. Не входимо тут подрібно в питання, як повставав, розвивався й усталювався устав біблійного читання, або т. зв. *система перікоп* (біблійних зачал) у нашому обряді. За переданням велику заслугу в утворенні уставу читання св. Письма на літургії мав св. Софроній, патріярх Єрусалимський (7. сторіччя). Він мав би остаточно усталити устав біблійних зачал, або перікопів. Кінцевою фазою формування й усталення уставу біблійних читань на літургії треба

⁹ Пор. ДОЛОЦКІЙ В. И., *О чтении св. Письма при богослужении*, «Хр. Чт.», 1846, II, стр. 150.

¹⁰ МІНЬ, П. Гр., 59, 77; також 48, 991-992.

¹¹ Пор. ДОЛОЦКІЙ, н. тв., стр. 152.

вважати часи св. Івана Дамаскіна (8. сторіччя) і св. Теодора Студита (9. сторіччя). З іменем цього останнього злучений т. зв. *студійський устав* («студійський типик»), який не лише подає порядок читання біблійних зачал на літургії, але взагалі є уставом цілого літургійного і монастирського життя.

За уставом нашої літургії читання Апостолів і Євангелія в будні дні є основане на засаді тяглого читання. Однак Свята Господські, Богородичні, Святих бдінних і полиелейних мають свої окремі зачала, які мають відношення до даного дня. Ця практика є досить стара і її мають й інші літургії, як східні, так латинська літургія. Однак в більшості днів церковного року читається св. Письмо по принципі тяглого читання. Принцип тяглого читання задержала також і вірменська Церква.

Щождо числа біблійних читань, то і тут немає однообразности в практиках різних обрядів і літургій. Система двох читань (Апостола і Євангелія) задержалася у нашій і латинській літургії. В літургіях інших обрядів є більше біблійних читань. Так напр. три читання має Церква вірменська (1-ше чит. зі Старого Завіта, 2-ге Апостол, 3-те Євангеліє). Чотири читання і всі з Нового Завіта має єгипетська (коптійська) Церква (1-ше зі св. Павла, 2-ге зі соборних посланій, 3-те з Діяній Апостольських, і 4-ге зі св. Євангелія). Практику почвірного читання має також халдейська (несторіянська) Церква, але вона бере два читання зі Старого, а два з Нового Завіта. Сирійська Церква має аж шість біблійних читань на літургії (три зі Старого і три з Нового Завіту).

Устав нашої літургії не знає вже читань Старого Завіта на літургії. У нас тепер на Службі Божій читається тільки Новий Завіт. Однак ця практика не є первісна. В літургійних документах від другого до п'ятого сторіччя стрічаємо читання Старого Завіта перед читанням з посланій св. Павла й інших апостолів і з Євангелія. Однак з бігом часу читання Старого Завіту на нашій Службі Божій зовсім зникло й остало лиш у церковному привилі (напр. на вечірні). Старий Завіт на літургії приходиться лиш у пості і то на літургії Преждеосвященних Дарів. Зі Служби Божої св. Золотоустого зникає Старий Завіт вже в 9. сторіччі.¹² Однак другі літургії задержали первісний звичай аж по нинішній день і мають на літургії читання зі Старого Завіту, як напр. вірменська, халдейська і сирійська літургія.

Ми сказали, що наш устав побудований на засаді тяглого читання. Ця засада має своє примінення так до читання Апостола, як до читання Євангелія. Щоб вірним і священникам дати змогу пізнати про-

¹² HANSSSENS, *Institutiones liturgicae...*, II, pag. 162.

довж одного церковного року цілий Новий Завіт, наш устав ділить Новий Завіт на *зачала, або перікопи*. Поділ на зачала не покривається з поділом на глави і стихи, бо оба ці поділи мають іншу ціль й послідовно інший характер. Поділ на зачала є характеру літургійного і тому кожне зачало становить якусь заокруглену цілість, (напр. якусь подію зі життя Христа, чудо і т. п.). Завданням зачал є подати на кожний день якийсь уступ з чотирьох євангелій (Євангеліє), і другий такий уступ з посланій св. Павла й інших Апостолів (Апостол). Круг усіх зачал називається «стовпом». Починається цей стовп в неділю Пасхи. Круг апостольських зачал зачинається читанням Апостольських Діяній, а круг євангельських перікоп починається від Євангелія св. Івана. Воно поділене на 67 зачал і читається продовж цілої П'ятдесятниці (від Пасхи до Зіслання Св. Духа). Опісля йде Євангеліє св. Матея, що ділиться на 116 зачал, і читається від Зіслання Св. Духа до 11. неділі по Зісланні Св. Духа. Від 11-ої до 17-ої неділі по Зісл. Св. Духа читається частина зачал по Маркові (Євангеліє св. Марка поділене на 71 зачал), а від 17-ої неділі до 29-ої слідує зачала по Луці (114). В останні неділі по Зісл. Св. Духа і в неділі, що попереджають великий піст (неділя митаря і фарисея, нед. блудного сина, неділя м'ясопустна до сиропустної включно) читається друга частина зачал по Маркові.

Читання Апостола починається Діяніями Апостольськими, а по їх скінченні слідує послання св. Павла і сім соборних посланій інших Апостолів. Всіх апостольських зачал є 335. В цей спосіб на нашій Службі Божій читається продовж цілого церковного року цілий Новий Завіт (з винятком Апокаліпси).¹³

¹³ В давнину існували окремі видання богослужбних Апостолів і Євангелій з поданням їхнього розподілу на рядові зачала. Вони називалися «апракосами» (від грецького слова: *апракос* — недільний).

Література: К. Т. НИКОЛЬСКИЙ, *Обозрѣніе богослужбныхъ книгъ по отношенію ихъ къ церковному уставу*, Спб. 1856; В. И. ДОЛОЦКИЙ, *О чтеніи св. писанія при Богослуженіи*, (Христ. Чтеніе, 1846, 2, стр. 145-160); E. RANKE, *Das kirchliche Perikopensystem*, Berlin 1847; SCHU, *Die biblischen Lesungen*, Treves (Trier?) 1861; S. BEISSEL, *Entstehung der Perikopen des römischen Messbuches*, Freiburg in Br. 1906; A. FORTESCU, *Lessons in the liturgy* (The catholic encyclopedia 1910, t. IX., p. 193-199); G. GODU, *Evangiles*, (DACL, V. (1922), col. 852-923); G. GODU, *Epitres*, (DACL, V. (1922), col. 245-344); MOSLER, *Lesungen*, (Kraus-Realencycl., 1888, t. II., pag. 292-295); I. HERWEGEN, *Die Heilige Schrift in der Liturgie der Kirche*, 1931; A. RAHLFS, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, 1915; P. GLAUE, *Die Vorlesung der hl. Schrift im Gottesdienst*, 1907; ANTON BAUMSTARK, *Die sonntäglichen Evangelienlesungen im vorbyzantinischen Jerusalem*, (Byzant. Zeitschrift, XXX. (1930), pag. 350-359).

2. Вихід на «горне сідалище»

Вихід на т. зв. горне сідалище є безпосереднім приготуванням і початком біблійних читань на літургії. З документів первісної Служби Божої довідуємося, що священнослужитель по своєму вході до святилища відходив за престіл на свій трон, щоб звідам прислухуватися й слідкувати за читанням св. Письма. Наш теперішній вихід на горне сідалище є саме залишком цього давнього літургійного обряду.

Про існування «горного сідалища», тобто єпископського трону за престолом, маємо свідоцтво в церковного історика *Евсевія Кесарійського*.¹⁴ Він свідчить, що св. Апостол Яків, свояк Господа нашого Ісуса Христа, і перший єпископ Єрусалиму, мав за престолом таке горне сідалище на підвищеному місці. Також *Тертуліян* згадує про катедру за престолом в Александрії, звідки «читаються послання Апостолів».¹⁵ Також в Апостольських Конституціях згадується про це місце.

При виході на горне сідалище є приписана *супровідна молитовка*. Її відмовляє священник по тихо, йдучи на горне сідалище. Молитовка взята зі 117. псалма (26 стих): «Благословенний той, хто йде в ім'я Господне». Коли ж священник дійде до горного сідалища, диякон закликає його благословити горне сідалище: «Благослови, Владико, горне сідалище», а священник проказує тиху молитву: «Благословенний еси Ти на престолі слави Твого царства, що сидиш на Херувимах повсякчасно, тепер і завжди і на вічні віки». В деяких рукописах стрічаємо на тому місці молитву іншого змісту.¹⁶

Візантійські толкователі Служби Божої пояснюють обряд виходу на горне сідалище символічно. Оскільки можна заключати з їхнього пояснення, не знали вже вони первісного походження виходу на горне сідалище і тому з тим більшою свободою пускаються вони на суб'єктивні вигадки. Псевдо-Софроній при виході на горне сідалище каже нам думати про Христове Преображення. По Трисвятому, каже він, йде архіерей, оточений дияконами і священниками до трону. Диякони зображують Ангелів, а священники Апостолів, що товаришили Христові на гору Переображення. Це також символізує вихід Христа на небо і навернення жидівського народу, яке почалося по Христовому хрищенні. Саме ж сидження на троні означає Христа, що хоч і мав

¹⁴ МІНЬ, П. Г., 20, 681.

¹⁵ МІНЬ, П. Л., 2, кол. 49.

¹⁶ «Владико Господи, Боже сил небесних, спаси Твій народ і примири його силою свого святого Духа і образом чесного креста єдинородного Твого Сина, з яким благословенний еси на вічні віки. Амінь». Цю молитву має найстарший список нашої літургії, т. зв. Барберинський (8. сторіччя).

людську природу, піднісся високо понад усе аж до самого Отця і засів по правиці Отця.¹⁷

Подібне значення підсуває виходові на горне сідалище і сидженню на ньому також Псевдо-Герман. Він також бачить у цьому обряді символ виходу Христа на небо і прославлення людської Його природи, яку Бог Отець приймив як милу і боговгодну жертву за цілий людський рід. Тому і сказав до Христа: «Сядь по моїй правиці».¹⁸ В тому самому дусі і зміслі пояснюють значення виходу на горне сідалище також Теодор з Андиди¹⁹ і Симеон Солунський.²⁰

Отсі символічні пояснення не можуть однак нас ніяк вдоволити, бо переходять мовчанкою змісл і первісне значення виходу на горне сідалище і сидження на ньому. Ми згадали вгорі, що вихід на горне сідалище це ніщо інше, як залишок давнього виходу архієрея на свій трон за престолом.

Архієрей тому виходив на горне сідалище, бо зараз по цьому зачиначалося читання св. Письма. По старохристиянському звичаю і єпископ і духовенство і вірні під час читання св. Письма сиділи.²¹ Пригадуємо також, що в первісній Церкві читання св. Письма тривало довше, як у сьогodнішній літургії, бо читалося його з різних книг як Старого, так Нового Завіта і по читанні св. Письма слідувала з правила гомілія єпископа, чи настоятеля церкви. Звідси то вихід на горне сідалище і сидження на ньому було практичною вимогою. Символічне толкування нашого обряду є пізнішого походження. Мабуть під впливом цього символічного толкування внесено в чин літургії молитву горного сідалища. В ній згадується про «престіл царства», що на ньому сидить Христос на Херувимах. Тієї молитви, як ми вже згадали, не має найстарший список нашої Служби Божої, і тому можемо її вважати пізнішою вставкою, внесеною до літургії під впливом символічного пояснювання горного сідалища.

Горне сідалище походить на нашу думку зі синагогальної практики. В жидів був звичай, що той, хто навчав св. Письма і пояснював його, сидів. Сидження на троні було в жидів символом влади, як судейської, так учительської. На доказ цього згадаймо подію, записану в св. Євангелію. Там оповідається про Христа, як він зайшов до синагоги і пояснював св. Письмо: «І дали йому книгу пророка Ісаї і розгорнувши, знайшов місце, де було написано: Дух Господній на мені . . . І згорнувши книгу, віддав слугі та сів . . . , і почав до них гово-

¹⁷ МІНЬ, П. Гр., 87, 3996.

¹⁸ МІНЬ, П. Гр., 98, 409.

¹⁹ МІНЬ, П. Гр., 140, 437.

²⁰ МІНЬ, П. Гр., 155, 721.

²¹ ДОЛОЦКІЙ В., н. тв., Хр. Чт., 1846, 2, стр. 159-160.

риту» (Лук. 4,16-21). Сидження на троні було отже символом учительської влади. Тому і сказав Христос раз до народу про книжників і фарисеїв: «На Мойсеевім сідалищі засіли книжники і фарисеї. То ж усе, що кажуть вони вам, держіть і чиніть, по ділам же їх не робіть, бо вони говорять, а не роблять» (Мат. 23,1-4). Христос розуміє отже під «Мойсеевим сідалищем» не що інше, як саме законодатну й учительську владу, що її дав Бог Мойсееві, якого негідними наслідниками і переємниками стали книжники і фарисеї.

Поняття про сидження на троні (катедрі) як символ учительської влади перейшов зі синагоги також і до християнської Церкви. І тут саме треба шукати властивої рації й походження нашого горного сідалища. *Горне сідалище це символ учительської влади священнослужителя.* Тому сідає на ньому священник під час читання св. Письма.²² Звідси то нема найменшої потреби відносити вихід на горне сідалище до Христового Переображення, чи Вознесення, а сидження на троні до Його сидження по правиці Отця.²³

3. Мирствування («Воньмім, Мир всім, Премудрость, Воньмім»)

Крім виходу на горне сідалище до приготовних актів перед читанням св. Письма належить також мирствування, або кажучи точніше, цілий ряд коротких зазивів і закликів дякона чи священника, які мають на цілі збудити увагу присутніх і звернути їхні думки на

²² Кажемо під час «читання св. Письма», отже під час читання і Апостола і Євангелія, бо у первісній Церкві священнослужитель і люди сиділи не лише під час читання Старого Завіту і Апостольських Посланий, але навіть під час читання св. Євангелія. Це можна заключати зі свідoctва св. Юстина Мученика й інших свідoctв. Однак вже в 4-му сторіччі увійшло в звичай слухати св. Євангелія настоячки, щоб у цей спосіб віддати пошанування самому Христові, що говорить через св. Євангеліє. Історик Созомен однак оповідає, що ще за його часів (5-го сторіччя) задержався був в Александрії первісний звичай: слухати читання св. Євангелія насидячки. Гл. ДОЛОЦКІЙ В., нав. стаття, (Христ. Чт., 1846, 2, стр. 160).

²³ Звичай відносити горне сідалище до Христа, мабуть, походить з того часу, коли Службу Богу стали служити не лише самі єпископи, але і звичайні священники. Ми сказали, що єпископ вважався образом, персоніфікацією самого Христа. Коли ж місце єпископа на літургії зайняв звичайний священник, тоді символом Христа вважається книга св. Євангелія і горне сідалище, або трон єпископа. Як книга св. Євангелія, так горне сідалище є намістнем (сурогатом) самого Христа, що його репрезентував і символізував єпископ. Сідалище (трон), як символ Христа, увійшов також до християнської іконографії. Згадаємо тут знані старинні зображення Христового престолу-трону, або т. зв. «етоймазії». Етоймазія — це один з улюблених мотивів мозаїкового мистецтва. Етоймазія — це зображення Христового трону, як символу Христового панування і його прийдешньої парузії, або другого приходу на світ.

близьке читання св. Письма. Такими короткими закличками є: «Воньмім», «Премудрость», «Прості», «Мир ти», «Мир всім». Вже на Малому Вході стрічались ми з цим закличком. Там кликав діякон при піднесенні св. Євангелія: «Премудрость, прості», це значить: «Премудрість, станьте просто!» Тут маємо знову до діла з подібними висказами. Чим ближче момент читання св. Письма, тим ці заклички стають інтенсивніші і наполегливі. Як лиш священник вийде на горне сідалище, то першим його словом є звернення уваги зібраного народу на це, що має незабаром бути читане: «Уважаймо! Мир всім! Премудрість! Уважаймо»... І коли хор відспіває прокімен, то знову лунає той сам заклик: «Премудрість». Коли ж чтець прочитає наголовок Апостола, знову наvertsє заклик до уваги: «Уважаймо!» Цими самими закличками: «Премудрість!» і «Уважаймо» починається також читання св. Євангелія.

Добре буде задержатися бодай хвилину над значенням і зміслом цих, так часто вживаних у нашій Службі Божій закличків. Якраз часте їх вживання і повторювання може скоро збуденіти, і може затратитися і затертися властиве їхнє значення і первісний змісл. Яке отже значення і змісл цих закличків?

Ці заклички мають стару традицію. Про них дуже часто згадує св. Іван Золотоуст у своїх проповідях. Вони були отже дуже часто вживані в християнському богослуженні. Ці заклички були одною з функцій діяконів при богослуженні. Ними звертали діякони увагу на важні моменти Служби Божої. Тому що в богослуженні брали участь не раз великі маси народу, то річ ясна для заховування порядку в богослуженні треба було час до часу збуджувати розсіяну увагу народу і заохочувати до скуплення, побожного настрою і мовчанки. Не диво отже, що саме при читанні св. Письма ці заклички частіші. Тут вони мають свій особливий змісл і завдання.

Заклик: «Воньмім», «Уважаймо» звертає на конечність уваги при читанні св. Письма. Такої уваги вимагав сам Христос, коли час до часу звертався до своїх слухачів зі закличком: «Хто має уха, хай слухає» (Мат. 11,15 і на інших місцях). Це значить не що інше, як: «Хто слухає моїх слів, хай слухає їх уважно, зі застановою і зі зрозумінням».

«Премудрість» — це заклик, що звертає увагу присутніх на глибину думки й науки, що її містить у собі св. Письмо, на Божу мудрість, яка криється в книгах св. Письма, списаних під натхненням св. Духа. Їх автором є ніхто інший, як сам премудрий і незбагнугий Бог.

Заклик: «Прості», «Станьте просто» звертає увагу на достойне уложення тіла і цілої зовнішности при читанні св. Письма. Колись нарід сидів при читанні св. Письма. Однак згодом увійшов звичай стояти

принайменше при читанні св. Євангелія. Заклик: «Станьте просто» треба брати в його дослівному значенні. Цей заклик, як також інші подібні заклики в нашому богослуженні, могли б ми порівняти до військової команди: вони мають у богослуженні аналогічне значення, що його мають у військовій команді такі слова, як: «Позір!» «Струнко!». При слуханні св. Письма повинні ми здобутися на належне уложення не лише нашого тіла, але також духа. Бо достойне зовнішнє уложення є лиш впливом внутрішнього уложення і скуплення. Цього внутрішнього скуплення потрібно при читанні св. Письма, бо без цього зерно Божої науки не прийметься на ниві нашої душі. У своїй притчі про сівача і зерно порівнав Христос тих, що слухають неухважно слово Боже до того зерна, що впало на тверду і затоптану землю. Це зерно видзьобують птахи (Лук. 8,5-7). Подібно діється також з тим, що не слухає святого Письма з належним скупленням. Таке слово не може приймитися на рілі людської душі, бо розсіяння ума, розгубленість думки і життєві журби не дають зернові Божої науки принести стократний плід. Перед небезпекою безкорисного і безплідного слухання Божого слова напминає нас літургія своїми закликами.

Подібне значення має в літургії заклик священика: «*Мир всім*». Цим закликом висловлює священнослужитель своє бажання, щоб зібраний народ слухав Божого слова в «мирі», це значить, щоб Бог зі своїм небесним миром був у серцях людей під час Божого слова.

Мирні возгласи («Мир всім» і другі) дуже часті на Службі Божій і в інших богослуженнях. «*Мир всім*» є в нашій літургії звичайною формулкою літургійного привіту. Літургія переймила цей привіт від самого Ісуса Христа. Ісус Христос вітав словами: «Мир вам» зібраних учеників по своєму воскресенні (Ів. 20,19). Приклад Христа стали наслідувати Апостоли і це слово стало першим християнам за привіт. «Мир всім» це сердечне поздоровлення, яке замикає в собі бажання всього добра. Ми вже говорили про значення слова: «Мир» у св. Письмі і в нашій літургії і тому на цьому місці не будемо повторювати.²⁴ Мирним привітом священнослужитель не лиш здоровить зібрану громаду, але також звертає увагу на нову частину в богослуженні. Тому то майже кожний важніший обряд на нашій Службі Божій починається мирствуванням. Мирствування є отже не лиш благословенням народу, але початком нових частин у літургії.

На мирні возгласи відповідає народ: «І духові Твоєму», або «І з духом Твоїм». Оба ці вислови є гебраїзмами. «І духові Твоєму» значить «Тобі», «Твоїй особі», а «І з духом Твоїм» значить «з Тобою», «з твоєю особою». Цими словами висловлює нарід своє бажання, щоб

²⁴ Пор. пояснення вел. ектенії.

Божий мир, якого священник бажає народові, був також зі самим священником і його ніколи не опускав. Форма нашого літургійного привіту заховалася ще і дотепер між семітськими народами.

У візантійських символістів мирствування символізує працання Христа зі своїми учениками перед вознесенням на небо.²⁵ У мирствуванні перед читанням Апостола добачує Псевдо-Софроній символічний знак закінчення всіх пророцтв про Христа і початок Нового Завіту.²⁶

4. Читання Апостола

Читання Апостола попереджує спів т. зв. *прокімена*. Прокімен це короткий стих якогось псалма, що попереджує читання св. Письма. Прокімени попереджають не лише читання Апостола на літургії, але також читання на вечірні, часах і на інших богослуженнях. Звідси мабуть і назва прокімена. Прокімен походить від грецького слова: прокейменон і значить те, що лежить перед другим, отже стих, чи пісня, що попереджає читання св. Письма.

Прокімени так, як антифони, тропарі і кондаки, належать до змінної частини Служби Божої. Є прокімени дня, які своїм змістом мають відношення до даного дня, в якому служиться літургія. Так напр. у понеділок у прокімені згадані Ангели («Творяй Ангели своя дужи і слуги своя пламен огненний»), бо понеділок посвячений пам'яті Ангелів. Знову ж у середу, в якій наша літургія обходить пам'ять Преч. Діви Марії, у прокімені лунає похвальна пісня Марії: «Величає душа моя Господа . . .» Крім прокіменів дневних існують також прокімени воскресні, святочні і празничні, що своїм змістом менше або більше підходять до таїнства даного свята.

Прокімен це мабуть останок давнього читання Старого Завіта, що було колись також і на нашій літургії. Тепер прокімен не є нічим іншим, як приготуванням на читання Апостола. Колись прокімен складався як не з цілого псалма, то з багато більше стишків. Сьогоднішній прокімен має лише один стишок і лиш раз повторяється. У деяких літургіях (напр. халдейській) зберігся звичай між поодинокими читаннями св. Письма співати цілі псалми.²⁷

²⁵ МІНЬ, П. Гр., 98, 409.

²⁶ МІНЬ, П. Гр., 87, 3997.

²⁷ Доказом, що і в нашій літургії був колись звичай між поодинокими читаннями співати цілий псалом є рубрика в нашому служебнику по мирствуванні перед Апостолом: «А хор співає прокімен, псалом Давидів». Звичай співати між поодинокими біблійними читаннями цілий псалом є старий, бо походить зі синагогального богослуження. Там між двома читаннями співався псалом. Цей звичай опісля перейняла християнська літургія. Цілий псалом співано ще в 5. ст.

Завданням прокімена є приготувати слухачів на читання Апостола. Дехто силкується пояснювати прокімен символічно. У Псевдо-Германа прокімен зображує пророцтва пророків про Христа²⁸, однак таке пояснення неуместне. У літургії дуже мало маємо прокіменів, що їх можна б примінити безпосередно до Христа. Як напр. примінити до Христа прокімени днівні і прокімени Святих і Богородичних свят?

По прокімені слідує саме читання Апостола. Про нього не будемо багато говорити, бо багато було вже сказано у вступних, історичних замітках про читання св. Письма. Немає літургії, яка не знала б читання Апостола, і це є доказом, що Апостол це одна з найстарших партій літургії оглашених. Тут читається головню послання св. Апостола Павла, повні глибоких думок і викладу Христової науки. Крім них читаються також послання соборні, тобто послання св. Апостолів Петра, Якова, Івана і Юди, як також Діяння Апостольські. Лиш Апокаліпса св. Івана Богослова виключена з читання на Апостолі, правдоподібно з огляду на її зміст, що то в перших сторіччях християнських був притокою різних неправильних пояснень (т. зв. хіліазм).

Читання Апостола, подібно як читання Євангелія, основане на засаді тяглого читання. Звідси то між Апостолом і Євангелієм рідко коли існує якийсь органічний зв'язок щодо змісту, як це напр. буває в римській літургії, де Апостоли переважно дібрані до змісту Євангелія.

Читання Апостолів у візантійських пояснювачів Служби Божої означає покликання Апостолів і розіслання їх на проповідь по цілому світі. Так пояснює значення і змісл Апостола Теодор з Андида.²⁹ Це якраз дуже добре згоджується зі символічною хронологією. Коли вихід на горне сідалище мав би означати Христове вознесення, то річ ясна, що читання Апостола означає не що інше, як розіслання Апостолів на проповідь. Н. Кавасила на питання, чому скоріше читаємо Апостола, а щойно по Апостолі св. Євангеліє, відповідає, що це діється тому, що Христос найперше вислав Апостолів на проповідь, а опісля сам проповідав. «І післяв апостолів перед своїм лицем (значить: перед собою!), куди сам хотів іти» (Лк. 10,1).³⁰ Подібно висловлюється також і Симеон Солунський.³¹

Колись св. Письмо читалося лицем до людей. У нас задержався цей звичай лише при читанні св. Євангелія, а первісний звичай читати теж Апостола лицем до народу зберігся ще тільки в деяких околицях

²⁸ МІНЬ, П. Гр., 98, 409.

²⁹ МІНЬ, П. Гр., 140, 437.

³⁰ МІНЬ, П. Гр., 150, 416-417.

³¹ МІНЬ, П. Гр., 155, 724.

цях Греції.³² Безперечно цей давний спосіб читання Апостола відповідав більше духові літургії і цілі, задля якої його на літургії читаємо. При читанні Апостола лицем до народу набирає початковий зворот: «Братіє» більшого зміслу і значення, як при сьогоднішньому читанні лицем до престолу.

5. Аллилуя

Подібно як прокімен є вступом до читання Апостола, так спів гимну Аллилуя є вступом до св. Євангелія. Цей гимн належить до найстарших і найбільш уживаних не лиш у нашій, але взагалі в усіх християнських літургіях.

Вже саме слово вказує на давнє походження. Аллилуя — це єврейське слово (Галлелу — Яг) і в перекладі на нашу мову значить дослівно: «Хвалить Бога», або «Хвалить Господа». Аллилуя було вживане в Старому Завіті (Тов. 13,18). Багато псалмів, головно похвальних, має на початку, або на кінці Аллилуя. (Напр. Псалми: 103, 104, 111-117). Аллилуя стрічаємо також і в Новому Завіті. В Апокаліпсі св. Івана Богослова спів Аллилуя є похвально-побідною піснею святих у небі: «Опісля почув я на небі грімкий голос непроглядного народу, що кликав: Аллилуя! Спасіння, слава і честь і сила Господу нашому!» (Ап. 19,1).

Спів Аллилуя прийнявся до літургії дуже скоро і про нього свідчить нам між іншими св. Василій³³, Лаодикійський синод³⁴ й інші літургійні документи. В давній старині спів Аллилуя був у дуже великому поважанні й уживанні. Аллилуя співали не лише на літургії, в церкві, але також при інших нагодах. Так напр. Аллилуя співали моряки на розбурханих хвилях моря. Його співали женці на полі і жовніри, ідучи до бою. Аллилуя співалося також при похоронах.³⁵

³² КИПРІЯНЪ, архим., *Евхаристія*, Париж 1947, стр. 180.

³³ МІНЬ, П. Гр., 29, 304.

³⁴ МАНЦІ, II., 567, А.

³⁵ Пор. статтю КАВРОЛЯ, наведену в літературі до цього уступу.

Література: П. СМІРНОВЪ, *Аллилуія, церковная пѣснь*, (Прав. Бог. Энц., I., 1900, стр. 542-548); Е. ГОЛУБІНСКІЙ, *О пѣсни аллилуія*, (Бог. Вѣстникъ, 1892. Май, стр. 197-223); Е. МАЛОВЪ, *Объ аллилуія. Вразумленіе старообрядцамъ*, (Прав. Собес., 1891, III., ноябрь, стр. 187-208; декабрь, стр. 251-266); И. НИЛСЬКІЙ, *Къ исторіи споровъ объ аллилуія*, (Хр. Чт., 1884, I., стр. 690-729); В. КЛЮЧЕВСКІЙ, *Псковскіе споры*, «Прав. Обзорніе», 1872, том II., стр. 283-307, 466-491, 709-741 (спори про Аллилуя); F. SABROL, *Alleluia. Acclamation liturgique*, (DACL, I., col. 1229-1246); P. WAGNER, *Alleluia (Chant)*, (DACL, I., col. 1226-1229); LEONARDI SECCONI DE MONTALTO, *Dissertazione sopra Alleluia*, Velletri 1769; O'MAHONY, *Alleluia's story*, (Dublin Review, t. 120 (1897), p. 345-350); SALVADORI, *L'Alleluia*, Roma 1899.

Спів Аллилуя займає в нашому богослуженні велике місце. Що Аллилуя уважалось за дуже важний літургійний гимн, доказом є хоч би вікові спори, зв'язані з Аллилуя. Пригадаймо собі, що одним зі закидів Мих. Керулярія проти Риму було також і те, що «Латиняни» не співають у пості Аллилуя. Керулярій наводить це, як одне з «латинських поблуджень».

Інший спір про Аллилуя виринув у Московії з початком 15. сторіччя. Ареною цього спору був спершу Псков. Йшлося про те, як маєтись співати Аллилуя: два, чи три рази. Постанова митрополита Фотія рішила спершу цей спір на користь потрійного Аллилуя (1419). Однак по тридцяти роках цей спір віджив наново. Причиною спорів було те, що одні відносили спів Аллилуя до Пресв. Тройці і співали його тричі, а другі приміювали Аллилуя до Ісуса Христа, і тому співали його двічі. Цей спір став також одною з причин т. зв. розколу в російській православній Церкві. Старообрядовці задержали подвійний спів Аллилуя. Що ж до російської патріархальної Церкви, то Стоглавий Синод (1551) був узаконив подвійне Аллилуя, але Синод з 1667 р. заявився за потрійним Аллилуя. Навели ми ці два історичні спори, зв'язані з Аллилуя. З однієї сторони є вони доказом великої людської обмежености, релігійного фанатизму і фарисейсько-дрібничкової обрядовости, з другої ж сторони виказують нам, яку велику вагу й значення прикладали колись до співу Аллилуя.

Гимн Аллилуя, подібно як і прокімен, співався колись до стишків цілого псалма. З бігом часу з нього осталося лише два стихи. Також і вони мають деяке відношення до даного свята чи празника. Аллилуя перед читанням св. Євангелія має дуже пригоже і відповідне місце. Аллилуя по своєму змісті це торжественна, радісна і похвальна пісня. Тому і дуже вона надається перед читанням св. Євангелія. Євангеліє це «блага вістка», це радісна вістка Христової науки і ласки. Книга Євангелія це символ Христа. Читання Євангелія це читання Христових слів. Тому гимн Аллилуя перед читанням Євангелія є висловом духовної радості і привітання для Христа, що приходить до нас у символі свого Євангелія.

Псевдо-Герман у своєму поясненні літургії відносить Аллилуя до Пресв. Тройці і робить це в спосіб дуже характеристичний для всіх давніших пояснювачів Служби Божої. Аллилуя по його думці означає Св. Тройцю, всі три Божі особи: *Ал* — значить Бог Отець, *Ел* — значить Божий Син, *Уйя* — значить св. Дух. Або коли розберемо Аллилуя по єврейськи(!?!), — каже він, — то Аллилуя значить: *Ал* = прийшов, *Ел* = Бог, а *Уйя* = Хвалить Його! На основі такої «етимологічної» аналізи відносить отже Псевдо-Герман Аллилуя

до Пресв. Трійці.³⁶ Тут маємо клясичний приклад, до якої смішности доходить отака хороблива манія дошукуватися в молитвах і обрядах Служби Божої всякого містичного і символічного значення.³⁷

6. Читання св. Євангелія

В читанні св. Євангелія літургія оглашених осягає свій вершок. Не потрібно тут доказувати, що це найважлиша партія гомілетично-дидактичного богослуження. Тим, чим було в синагогальному богослуженні читання тори, тобто Мойсеевого закону, є в чині Служби Божої читання св. Євангелія. «Закон був даний Мойсеєм, а благодать і істина через Ісуса Христа сталася» (Ів. 1,17), каже св. Іван Богослов на початку свого Євангелія. Цю істину і благодать звіщає нам у кожній Службі Божій читання св. Євангелія. Воно є «благою вісткою» нашого Господа й Учителя Ісуса Христа. Не диво отже, що читання св. Євангелія це найбільш урочиста і торжественна хвилина літургії оглашених.

Це вже бачимо з обрядової обстанови, що окружає і супроводжує читання св. Євангелія. Лиш Малий Вхід має подібне зовнішнє врочисте обрамування, але і там є воно ради св. Євангелія. Безпосереднім приготуванням до читання св. Євангелія було, як ми щойно пояснили, Аллилуга. Крім Аллилуга приготують нас на читання св. Євангелія: обряд кадження, тиха молитва: «Возсіяй»... і благословення священика, що його дає він діяконові на читання св. Євангелія.

Обряд кадження має своє місце під час співу Аллилуга. Кадження на цьому місці є давнє. Його вже згадують і толкують на свій спосіб Псевдо-Герман і Псевдо-Софроній. Про кадження перед читанням св. Євангелія згадується в «Паломництві» Етерії.³⁸ Згаданий нами Псевдо-Софроній³⁹ добачує в кадженні перед Євангелієм символ ласки і харизмів, що їх дістали Апостоли, вислані Христом на проповідь св. Євангелія. Вони бо уздоровляли недужих, виганяли бісів, очища-

³⁶ МІНЬ, П. Гр., 98, 412.

³⁷ Пояснення Псевдо-Германа зраджує, що автор не знав взагалі єврейської мови. Тому і не диво, що його «філологічний» екскурс так само натягнений, як більшість його символістичних вигадок. Подібнє незнання єврейської мови стрічаємо і в інших візантійських пояснювачів символістичного напрямку. Також Симеон Солунський (Мінь, П. Гр., 155, 724) пояснює Аллилуга в дусі Псевдо-Германа. Добре про ці пояснення висловлюється Е. МАЛОВЪ: «Понятно, что на подобныхъ толкованіяхъ нельзя остановиться. Подобныя толкованія только доказываютъ, что не слѣдуетъ браться за объясненіе того, что челоуѣку неизвѣстно», (гл. його статтю, наведену вище в літературі).

³⁸ DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, (Paris 1925), pag. 515.

³⁹ МІНЬ, П. Гр., 87, 3997.

ли прокажених і т. п. У Псевдо-Германа виклад обряду кадження ще оригінальніший. По його думці кадильниця означає людську природу Христа, вогонь божество Його, а милий кадильний запах символізує Св. Духа. Або також пояснює він значення кадження в цей спосіб: кадильниця це лоно Пречистої Диви Марії, що носила в собі Божественний вугіль Христа, в якому замешкала повнота Божества.⁴⁰ Теодор з Андиди в поясненні кадження перед Євангелієм думає про ласку, дану Апостолам, щоб уздоровляти недужих.⁴¹

Ніяк не можна вдоволитися цими штучними поясненнями обряду кадження. На своєму місці ми вже говорили про значення і змісл кадження.⁴² Воно є висловом почитання і пошанівку тієї річи, чи тієї особи, що її кадяться. Тому кадження перед св. Євангелієм це в першу чергу вислів пошанування для св. Євангелія, символу Христа. Вправді не кадимо самої книги св. Євангелія, але на ділі кадження перед Євангелієм відноситься не до чого іншого, як саме до Євангелія. Кадження подібно, як спів Аллилуя, є привітанням Христа і відданням йому пошани. Воно має також свій змісл і для людей, що присутні в церкві, щоб почути Христове слово. Це символічне прохання, щоб Бог розположив наше серце і нашу душу на прийняття Божого слова. Св. Апостол Павло дякує на одному місці Богові за це, що Бог через нього, згл. через його проповідь «розливає запах свого пізнання по всіх місцях» (2. Кор., 2,14). Тут св. Павло порівнює проповідь Христового Євангелія до милого запаху, що розходитьсь всюди і сповняє собою простір. По думці деяких пояснювачів Служби Божої кадження перед св. Євангелієм означає благодатні наслідки проповіді Христового Євангелія по цілому світі, особливо ж у серцях вірних.⁴³

В деяких східніх обрядах, (напр. у вірменів) існує звичай кадити того, що читає св. Євангеліє. Це кадження триває так довго, як довго триває читання св. Євангелія. Річ ясна, що це кадження відноситься не до чого іншого, як саме до Христа, що устами діякона, чи священника вчить нас правд свого св. Євангелія.

⁴⁰ МІНЬ, П. Гр., 98, 412.

⁴¹ МІНЬ, П. Гр., 140, 440-441.

⁴² Пор. наше пояснення обряду кадження на проскомидії і на початку літургії.

⁴³ Пор. *Толков. на Божеств. Літургію* еп. ВИССАРИОНА, стр. 158-159, як також пояснення літургії М. МАЛИНОВСЬКОГО, стр. 95-96: Кадяться перед св. Євангелієм «так в честь наступаючого читання св. Євангелія, як також, щоб таїнственно зазначити, що через проповідь Євангелії розлилася ласка Св. Духа на всі сторони світа і сповнила серця людей милим запахом Христової науки» (2. Кор., 2,11).

Молитва перед читанням св. Євангелія «Возсіяй» внесена хіба в літургію в пізнішому часі, бо в найстарших списках Служби Божої її нема. Вона є сердечним проханням до Христа, щоб дав ласку зрозуміти Його св. Євангелію і перевести її засади в життя: «Засвіти в наших серцях, Чоловіколюбче Владико, нетлінне світло пізнання Божого і отвори наші душевні очі на зрозуміння Твоєї євангельської проповіді. Вложи в нас також страх перед блаженними Твоїми заповідями, щоб ми перемогли всі тілесні пристрасті, та вели духовне життя і думаючи і ділаючи все по Твоїй впадоби. Бо Ти, Христе Боже, еси просвіченням душ і тіл наших і ми засилаємо Тобі славу з віковічним Твоїм Отцем, з пресвятим, добрим і животворним Твоїм Духом, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь».

У цій молитві, що належить до кращих молитов нашої літургії, є висловлена ціла вага й значення св. Євангелії для нашого життя. Св. Євангелія повинна бути основою нашого світогляду і нашої життєвої моралі, бо кажесться, що ми по її засадам маємо «і думати і ділати». Однак великою перешкодою до того, щоб засади св. Євангелії перейшли нам у кров і кість, є наші «тілесні пристрасті». Вони то є тим терням, що заглушує зерно Божого слова в нашій душі і не дає йому прийматися і принести плід у нашому серці. Тому просимо в молитві, щоб Бог дав нам «страх перед блаженними заповідями», бо страх це початок премудрости. Страх перед Богом додає сили перемогати наші пристрасті і «вести духовне життя». До цього однак ми самі ослабіли. У тому знову мусить прийти нам з поміччю Христова ласка. Доки Божа ласка не діткне нашої душі і її не просвітить, зерно Боже не зможе в ній прийнятися й запустити свої корінці. Звідси то молиться священик, щоб Бог просвітив наші «духовні очі», отворив їх, післяв своє нетлінне світло, свою просвічуючу ласку. Божа ласка є Божим сонцем, без якого немає жодного життя, розвою і поступу в духовному житті.

По цій тихій молитві слідує читання самого Євангелія. Коли служить Служба Божа з діяконом, то він просить у священика благословення на читання св. Євангелія, а священик наголос висловлює свій призивл словами: «Хай дасть тобі Бог за молитвами св. Євангелиста... звіщати слово з великою силою для сповнення євангелія свого улюбленого Сина і Господа нашого Ісуса Христа». Опісля слідує торжественне заповідження св. Євангелія зі звичайними закличками до уваги: «Премудрість! Стійте просто! Слухаймо св. Євангелія! Мир всім!» І знову на початку самого читання лунає заклик до уваги: «Уважаймо». Читання Євангелія набирає ще і тим на повазі і врочистості, що його слухають всі настоячки, а прислужники держать при тому запалені свічки. Цим приходиться до вислову велике пошануван-

ня для Христа, що його символізує св. Євангеліє. Бо як слушно зауважує Псевдо-Софроній: «Євангеліє це пам'ятник (символ) Христа, Божого Сина, що явився нам не в загадках, але дійсно, і це, що ми саме читаємо, є Його Боже слово, Божа Правда і Божа наука».⁴⁴

На початок і закінчення читання св. Євангелія кличе народ гримким голосом: «Слава, Тобі, Господи, слава Тобі!». Про це згадує між іншими св. Іван Золотоуст: «Як священник зачинає читати св. Євангеліє, то ми встаємо і кличемо: Слава Тобі, Господи».⁴⁵

Давний також звичай держати при читанні св. Євангелія горіючі свічки. Вони символізують саме те, що св. Євангелія повинна бути нашим світлом у житті, цим світлом, про яке просили ми устами священника в попередній молитві. Про світильники при читанні св. Євангелія згадує св. Єронім: «В усіх східніх церквах, каже він, перед читанням Євангелія запалюється світильники, навіть тоді, коли ясно світить сонце. Це робиться не тому, щоб прогнати темряву, але на знак торжества і радості».⁴⁶ Причиною усієї тієї врочистості, яка товаришить і супроводжає читання св. Євангелія, є те, що в Євангелії наново з'являється між нами Христос і промовляє до нас так, як колись особисто промовляв до жидівського народу і до своїх апостолів. В читанні св. Євангелія наново лунає Його Боже слово, Його Божа наука.

В старину по читанні св. Євангелія слідувала з правила *гомілія*, тобто проповідь — пояснення Євангелія. Мав її звичайно єпископ, або настоятель церкви. Гомілія була складовою частиною літургії оглашених. Цей звичай проповіді по Євангелії заховався аж до сьогодні, хоч не є вже він складовою (літургійною) частиною Служби Божої. Декуди буває звичай говорити проповідь не по Євангелії, а по заамвонній молитві. Треба однак сказати, що властивим місцем на проповідь Божого слова є безпосередно по прочитанні св. Євангелія. Бо проповідь по своїй суті є нічим іншим, як продовженням і поясненням св. Євангелія.⁴⁷

⁴⁴ МІНЬ, П. Гр., 87, 4000.

⁴⁵ МІНЬ, П. Гр., 62, 484.

⁴⁶ МІНЬ, П. Лат., 23, 346 (Контра Вігілянціум).

⁴⁷ Звичай говорити проповідь по заамвонній молитві є панівним у російсько-православній церкві. У нас і у греків проповіді говориться звичайно по Євангелії. На пересунення проповіді на кінець літургії вплинула, мабуть, та обставина, що багато вірних, вислухавши проповіді по Євангелії, опускали церкву і тим пропускали найважливішу євхаристійно-жертвону частину Служби Божої. Вже св. Іван Золотоуст скаржився у своїх проповідях на те, що багато християн приходить тільки на те до церкви, щоб почути красноречевої бесіди, і почувши її, виходять... (Пор. МІНЬ, П. Гр., 48, 725).

РОЗДІЛ VII.

КІНЕЦЬ ЛІТУРГІЇ ОГЛАШЕНИХ

Читанням Євангелія кінчалася в давнину гомілетично-навчальна літургія. По читанні і по проповіді слідувало моління за оглашених, а по цьому їхнє відпущення з церкви. Нам остає якраз розібрати і пояснити цю останню частину літургії оглашених і її закінчення. Це закінчення дуже нагадує нам початок літургії. Там, на початку зачиналося богослуження великим молінням, великою ектенією. Молінням також кінчиться літургія оглашених. Як у церкві відлунають слова Христового Євангелія, ціла церква (священик, диякон і народ) знову вертає до моління в ектенійній формі. Першою з ряду ектенією є ектенія сугуба, а по ній йде ектенія за оглашених, а коли служить-ся заупокійна Служба Божа то і заупокійна ектенія.

1. Сугуба ектенія

Назва сугубої ектенії не є надто вдатна, бо ектенія сугуба не є властиво «сугубою», тобто «подвійною» ектенією, але радше потрібною, бо на більшість її прохань відповідає народ потрібним, а не подвійним «Господи помилуй». В грецьких виданнях служебників назва сугубої ектенії більш влучно дібрана. Там називається вона «приліжною», тобто ревною, настійливою ектенією.

Про походження нашої сугубої ектенії крім загальних даних, які ми подали при поясненні великої ектенії, слід хіба додати те, що вона дуже подібна до однієї ектенії, яку має літургія св. Якова. В літургійних списках виступає наша ектенія у 12. сторіччі, а почавши від 15. сторіччя її форма така, як ми її сьогодні маємо.

Щодо своєї будови і форми сугуба ектенія тим відрізняється від других ектеній, що вона є ектенією не так за різні потреби, як ектенією за різні особи і стани в церкві. Велика ектенія є молінням і за потреби і за стани, ектенія просительна є молінням тільки за всякі потреби, а ектенія сугуба є молінням лиш за різні особи, особливо за церковну ієрархію.

Перші три прохання сугубої ектенії є закликом до молитви. Як кожна ектенія, так і ектенія сугуба починається молитовним закликом.

«Промовмо всі з цілої душі і з цілого нашого ума промовмо! Господи помилуй!» — Господи помилуй.

«Господи, Вседержителю, Боже наших Отців, ми молимося до Тебе, вислухай (нас) і помилуй!» — Господи помилуй.

«Помилуй нас, Боже, по великому своєму милосердю, ми молимося до Тебе, вислухай (нас) і помилуй!» — Господи помилуй (3 рази).

По такому сердечному і дійсно «приліжному», настійливому заклику до Божого милосердя і доброти предкладаємо Богові наші властиві прохання. В першу чергу прохаємо за церковну ієрархію:

«Знову молимося за святішого вселенського Архієрея Папу римського, за Преосвященнішого Архієпископа і Митрополита нашого, за Боголюбивого Єпископа нашого, за всіх, що служать і служили в цьому святому храмі, (святій обителі), за Отців наших духовних і за всю в Христі нашу братію». — Господи помилуй (тричі).

«Знову молимося за наші вищі власті і за все воїнство». — Господи помилуй (тричі).

«Знову молимося за людей, що тут присутні і очікують від Тебе великого і обильного змилювання, за тих, що дають нам милостиню і за всіх православних християн». — Господи помилуй (тричі).

Як кожна ектенія, так і ектенія сугуба має свою тиху молитву, що її відмовляє священник перед возгласом. У виданнях нашої Служби Божої, як також у грецьких і російських службениках, ця тиха молитва стоїть по третьому ектенійному проханні. Однак властиве їй місце не між ектенійними проханнями, але безпосередно перед возгласом, бо саме возглас є нічим іншим, як закінченням наголос тихої молитви священника. В цій тихій молитві зосереджується зміст цілої сугубої ектенії. Священник предкладає Богові моління народу, відкликуючися як звичайно не до молінь чи заслуг народу, що моляться, але до самого Божого милосердя. Своєю тихою молитвою священник скріплює моління: «Господи Боже наш, прийми оце щире моління від своїх слуг, і помилуй нас у великому своєму милосердю. Зошли Твої щедрости на нас, і на людей, що очікують від Тебе великого змилювання. Бо ж ти Бог милостивий і чоловіколюбний еси і Тобі славу віддаємо, Отцю і Синові і Святому Духові, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь».

Головним тоном молитви є «милість», тобто милосердя Боже. Так як змістом мирної ектенії було прохання Божого мира і ласки, так головним проханням і змістом сугубої ектенії є прохання Божого змилювання. Тому не диво, що в ній є слова, запозичені з покаянного Давидового псалма («Помилуй нас Боже по великому Твоєму милосердю»), як також з покаянної молитви жидівського царя Манассії («Господи, Вседержителю, Боже Отців наших...», 2. Парал.). Оба

ці царі прогнівили своїми великими гріхами Господа Бога, однак повернулися до нього, спокутували свій гріх і не переставали взивати Божого милосердя і змилювання. Ектенія сугуба є саме таким ревним і щирим молінням, «приліжним», настійливим взиванням Божого милосердя і змилювання. Тому зовсім слушно і оправдано носить вона ім'я «приліжної» ектенії.

2. Заупокійна ектенія

За уставом нашої літургії на заупокійній Службі Божій між ектенією сугубою і ектенією за оглашених вставляється заупокійна ектенія. Грецька літургійна практика тієї ектенії не знає. В грецьких і російських службениках уже на сугубій ектенії згадується померлих. Зате наша літургія згадці померлих присвячує окрему ектенію.

Заупокійна ектенія є запозичена з чину погребення і парастасу. Ця ектенія не є первісною складовою частиною нашої Служби Божої. Однак моління за померлих не є нові. Прохання за померлих мають вже найстарші літургії, і то не лиш прохання-поминання на евхаристійному каноні, але моління за померлих в ектенійній формі.

Заупокійна ектенія, подібно як і другі ектенії, має своє головне й основне прохання. Цим проханням є моління за «упокоїння». Це «упокоїння» є віссю, довкруги якої обертається ціла заупокійна ектенія. Це прохання повертає в різних словах, висловах, фразах і образах. Це упокоїння є ніщо інше, як знову «Божий мир», тобто спасіння душі. У заупокійній ектенії молимося за цей Божий мир для тих, що відійшли від нас. Миру Божого просимо для померлих, того самого миру, що його Христос приніс на світ, якого ми стали учасниками через св. хрищення і який вповні осягнемо щойно в небі, оглядаючи Бога лицем у лице. Спасіння душі є головною просьбою Церкви для всіх живучих людей. Воно є також проханням, що його заносить Церква до Бога, складаючи до землі кожного зі своїх членів.

Для правильного зрозуміння характеру літургійної молитви за померлих, підкреслимо, що св. Церква у кожній молитві за померлих переноситься духом в момент, в якому небіщик переходив з дочасного до вічного життя. До цього моменту літургійні молитви мають своє властиве й повне примінення. Звідси то церковна (літургійна) молитва за померлих це немов той молитовний окуп, що його дає св. Церква зі свого скарбу небіщиківі, що має переступити пороги вічності.

Заупокійна ектенія зачинає від молитовного заклику до Бога, який вже нам знаний зі сугубої ектенії. Це молитовний заклик розкаянного Давида, це заклик і відклик до Божого милосердя.

«Помилуй нас, Боже, по великому своєму милосердю, ми моли-

мося до Тебе, вислухай нас і помилуй» (Господи помилуй, тричі).

«Іще молимося за упокій душ померлих Твоїх слуг, і за прощення їхніх добровільних і недобровільних прогрішень».

«О, коби Госкодь Бог положив (увів) їхні душі там, де перебувають душі праведних!»

«Просімо в Христа Царя і Бога нашого Божого милосердя, небесного царства і прощення їхніх гріхів!» (Подай Господи).

«Помолімся до Господа!» (Господи помилуй).

Заупокійна ектенія просить за упокій померлих. Це перше її прохання. В цьому проханні просимо за щасливий перехід померлих з цього життя до вічності. Властиве значення слова «упокоїння» (грецького «анапавзіс») є якраз щасливий перехід з дочасного життя до вічності, здобуття там горожанства і права перебування і вкінці відпочинку, спокою і щасливої радості в позамогильному царстві. Іншими словами молимося за *остаточне осягнення вічного спасіння для померлих*. Під словом упокій можемо отже розуміти цей духовий спокій, вільність від гріхів, що обтяжують душу і замикають її вступ до Царства небесного. Тому вслід за молитвою за «упокій» долучує св. Церква молитву за «прощення гріхів», як добровільних, так недобровільних, і за «Боже царство». Бо саме гріхи людини позбавляють чоловіка права увійти до Царства Божого, куди впускають лише тих, що мають на собі світлу, царську, весільну одужу Божої ласки.

Також і заупокійна ектенія має тиху священничу молитву, що як звичайно кінчиться возгласом. Вона, як кожна молитва зі змістовлює прохання ектенії. Наша заупокійна молитва під оглядом форми і змісту є клясичним зразком літургійної молитви. Вона має три моменти, три молитовні етапи: момент рефлексійний, момент молитовний і момент похвально-славословний.

«Боже духів і всякого тіла! Ти побідив смерть і знищив діавола, а світові дав Ти життя. Ти сам, Господи, переведи («упокій») душі померлих Твоїх слуг на місце ясне, на місце буйнорістне, на місце відпочинку, звідки прогнана всяка недуга, журба і зітхання. Прости ж Ти їм, як милосердний і чоловіколюбний Бог, всяке їхнє прогрішення чи то словом чи ділом чи думкою. Бо ж не має людини, яка живе і ніколи не грішить, бо лише Ти один є без гріха, і Твоя праведність вічна, а слово Твоє правда. Ти ж бо еси воскресення, життя і упокій померлих Твоїх слуг, Христе Боже наш, і Тобі славу віддаємо з безначальним Твоїм Отцем і з пресвятим, добрим і животворним Твоїм Духом, тепер і завжди і на вічні віки. Амін».

Заупокійна молитва належить до дуже старинних молитов нашого богослуження. Що більше вона є одною з найстарших богослужебних молитов. Минулого сторіччя найдено на одному надгробнику-пам'ят-

никові в Єгипті молитву в грецькій мові. Вчені археологи зайнялися прослідженням тієї надгробної молитви. Показалося, що вона з дуже малими і незначними відхиленнями подає якраз зміст нашої заупокійної молитви. Згадана молитва є на гробі отця Шенуді і походить по думці археологів з половини 4. сторіччя (точніше з 344 року), отже з того часу, коли ні літургія св. Василія ні св. Івана Золотоустого не була ще формально зложена. Звідси то нашу заупокійну молитву треба уважати однією з найстарших богослужбених молитов.¹

Молитва ця нав'язана великим упованням на Боже милосердя і Його доброту. Бог є паном «духів і всякого тіла», Він побідив смерть і дав світові життя, він може дати також «упокій» померлим своїм слугам. Він не лиш може перевести померлих на місце блаженного спокою, де немає ні недуги, ні журби ні зітхання, але Він це зробить, бо Він «милосерний і чоловіколюбний Бог». До цього безконечного Божого милосердя відкликається св. Церква і просить прощення гріхів, що тяжать на померлих і замикають їм дорогу до раю. Св. Церква покликуюється тут на це, що людина грішне і немічне ество і що лиш один Бог є сама безгрішна «святість» і «правда». І оживлена тим великим упованням кінчить св. Церква свою молитву славословенням Христа, що є «воскресенням, життям і упокоєм» всіх своїх померлих слуг. Бо ж сам Христос сказав, що Він «воскресення і життя» і хто вірує в нього, то хоч би і вмер, буде жити на віки.

Так наша заупокійна молитва кінчить тією самою думкою, від якої була вийшла і зачала, тобто думкою про Боже милосердя, доброту і всемогучість. Вона є дійсно гарним зразком літургійної молитви так щодо змісту, як щодо форми і стилю.

3. Ектенія за оглашених

Літургія оглашених кінчиться ектенією оглашених. Інші східні літургії вже не мають молінь за оглашених, або принайменше в такій формі, як має їх наша Служба Божа. Не має також жодних мо-

¹ Про цю молитву порівняти А. ХОЙНАЦКІЙ, *О происхождении погребальной молитвы: «Боже духовъ и всякія плоти»*, (Хр. Чт., 1881, I., стр. 218-220). Порівняй також про цю молитву: А. DUMONT, *Fragment de l'office funèbre de l'église grecque sur une inscription d'Égypte* (Bulletin de correspondance Hellenique, 1877, Nr. VI-VII).

Література: Ф. НИКОЛЬСКИЙ, *О молитвъ за усопшихъ*, Москва 1904; СИЛЬ-ВЕСТЕРЪ, еп., *Объ отношеніи къ усопшимъ*, (Тр. К. Д. Ак., 1890, I, стр. 527-556); СОКОЛОВЪ В. А., *Можно ли и должно ли намъ молиться въ церкви за усопшихъ-инославнихъ?*, (Богосл. Вѣстн., 1906, I., стр. 1-31); НИСНАЈ М., *Oratio liturgica pro defunctis in ecclesia Russa Orthodoxa, (exquisitio dogmatica)*, Lublini 1933.

лінь за оглашених римська літургія. Одинока греко-візантійська Служба Божа задержала в своєму чині моління за оглашених.

Ектенія за оглашених є отже залишком з давньої практики, яка існувала колись в цілій Церкві, тобто практики катехуменату. Сама установа катехуменату вийшла з ужиття ще приблизно в 7. сторіччі. Інші християнські літургії зі зником самої установи катехуменату перестали також поминати і молитися на літургії за оглашених. У нашій літургії задержалися моління за оглашених аж по сьогоднішній день. Коли напр. порівняємо нашу ектенію за оглашених з моліннями за оглашених, про які згадує св. Іван Золотоуст, або «Апостольські Конституції», то завважимо майже дослівну схожість між текстами давніми і текстом сьогоднішньої ектенії за оглашених.

Ектенія за оглашених, так як кожна ектенія починає свої моління закликом до молитви:

«Оглашенні! Помоліться до Господа!» (Господи помилуй).

«Вірні! Помолімося за оглашених, щоб Господь помилував їх».

По цих закликах до молитви слідує самі прохання за оглашених: «Щоб Бог їх (оглашених) помилував. Щоб просвітив їх словом правди. Щоб прилучив їх до святої своєї католицької й апостольської Церкви. Спаси, помилуй, заступи й охорони їх, Боже, своєю ласкою!» На всі ці прохання нарід відповідає: «Господи помилуй». Опісля слідує залик до оглашених, щоб вони нахилили свої голови перед Господом: «Оглашенні! Нахиліть перед Господом ваші голови!» Тоді священник відмовляє тиху молитву за оглашених: «Господи Боже наш! Ти живеш на висоті і на покірних споглядаєш. Ти післав на спасіння людському родові Єдинородного Сина свого і Бога, Господа нашого Ісуса Христа. Зглянься на своїх слуг оглашених, що перед Тобою свої голови нахилили, і сподоби їх в своєму часі купелі відродження, відпущення гріхів і одежі нетління. Прилучи їх до святої своєї католицької й апостольської церкви, і причисли їх до свого вибраного стада! (Возглас:) Щоб і вони з нами славили пречесне й величне ім'я Твоє, Отця і Сина і Святого Духа, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь».

Як бачимо, молитва за оглашених щодо свого змісту повторяє те саме, за що прохали ми Бога в наведеній ектенії. Як ектенія, так молитва ектенії вимолює в Господа Бога для оглашених ласки св. хрищення «купелі відродження», просить, щоб діждались вони вкінці тієї довгоочікуваної хвилини, в якій зможуть стати повними членами Христової Церкви.

По возгласі цієї молитви наступає видалення оглашених з церкви: «Всі, хто оглашений, вийдіть! Оглашенні вийдіть! Усі, хто

оглашений, вийдіть! Нехай ніхто з оглашених тут не остане, а лиш тільки ми, вірні, щераз і щераз помолімся до Господа!» Колись у давнину на цей заклик всі оглашенні мусіли опустити церкву. Під тим оглядом св. Церква була строга. Ніхто з оглашених не смів оставати в церкві, а діяконам було наказано стояти при входах до церкви і нікого не впускати з оглашених, чи невірних. Для тієї цілі замикалося церковні двері. Про таке замикання церкви свідчить нам св. Іван Золотоуст і «Апостольські Конституції». Однак з повільним зником установи катехуменату стратили оті строгі приписи своє первісне значення. Тому, що перевелися оглашенні, перевелось також і видалявання їх з церкви.

Багато літургістів вважають ектенію за оглашених анахронізмом, пережитком давних сторіч і заявляються за усуненням її з чина нашої Служби Божої. Молитви за оглашених стратили свій питомий первісний змісл. Зі зником катехуменату, як окремої установи, підготовної до св. Тайни Хрищення, повинна була зникнути й ектенія за оглашених. І так деякі Церкви греко-візантійського обряду, хоч мають іще в своїх службениках ектенію за оглашених, то звичайно з правила її опускають. Були теж голоси і серед російських літургістів і духовенства за усуненням ектенії оглашених зі Служби Божої.² Однак до остаточного рішення в тій справі не дійшло.

Такі голоси є безперечно слухні й оправдані. Однак навіть у сьогоднішній літургії молитви за оглашених можуть мати свій змісл, як не первісний, властивий і річевий, то принаймні переносний і символічний. Вже св. Максим Ісповідник³ і за ним Симеон Солунський⁴ відносили видалення оглашених до страшного суду, що матиме місце при кінці світа. Він прийде тоді, завважують вони, коли Христова Євангелія буде голоситися по всьому світу на свідоцтво всім народам. Тоді прийде Христос зі своїми ангелами, які відділять святих і віруючих від грішників і невіруючих. Так підуть перші на вічну радість, а другі на вічну муку... Нам це порівняння видалення оглашених зі страшним судом не промовляє, бо тут ставиться оглашених нарівні з проклятими і осудженими. Так як є певно, що не всі вірні й охрищені спасуться, так теж певно не всі неохрищені будуть відкинені й осуджені. Тому відносити обряд видалення оглашених з церкви до осудження проклятих на страшному суді є невмісне і неоправдане.

² Пор. Арх. КИПРІАНЪ, *Евхаристія*, Париж 1947, стр. 188-190. Він також наводить імена тих єпископів, що в Росії заявили за усуненням ектенії оглашених з чину літургії. Доклади про те напечатані в «Отзиви епарх. архієреєвъ ко вопросу о церк. реформѣ», Спб. 1906.

³ Пор. МІНЬ, П. Гр., 91, 692-693.

⁴ МІНЬ, П. Гр., 155, 295.

Коли хочемо сьогодні цьому обрядові надати якогось символічного чи переносного значення, то хіба слід його відносити до самих таки вірних. Це зробив у своєму поясненні св. літургії М. Гоголь. На початку літургії вірних робить він таку гарну завагу: «Хоч і рідко бувають тепер (у церкві) неохрищені, цебто оглашенні, то кожний з присутних (вірних) хай зважить те, як далеко відстає він і вірою і ділами від вірних, що були допущені до святого стола любови в перших християнських сторіччях...»⁵ Трохи даліше порівнює він видалення оглашених з церкви до вигнання продавців з ерусалимського храму: «Пригадуючи собі на самого Христа, який вигнав з Божого храму бездільних продавців і безстыдних купців, що то були обернули Його святиню на ярмарок, кожний з присутніх хай старається вигнати зі своєї душі чоловіка тілесного, оглашенного і непідготованого до присутности на священнодійстві».⁶

В цьому поясненні наша ектенія оглашених мала б і сьогодні деяке значення. Ектенія за оглашених була б отже накликом до широкі покути, до поправи свого грішного життя, до другого навернення до Бога. В цей спосіб нагадає вона нам, з яким серцем і душею маємо приступати до тієї Служби Божої, яка називається «літургією вірних». Лише з чистою душею, з чистим, невинним і вільним від гріха серцем можемо ми брати участь в Христовій жертві і бути учасниками евхаристійного пиру. Відрікшись від усього, що грішне, нечисте, негідне, як правдиві «вірні», тобто як святі Христові члени сміємо ми переступати пороги святилища, щоб приносити Богові Безкровну жертву Його Єдинородного Сина і Господа нашого Ісуса Христа.

⁵ Пор. ГОГОЛЬ, *Размышления о Божественной литургии*, Джорданвіл, 1952, стр. 22.

⁶ Там же, стр. 23.

Література: В. И. ДОЛОЦКИЙ, *Чинъ оглашения въ древней Церкви*, (Хр. Чт., 1849, I., стр. 418-466); К. И. СИЛЬЧЕНКОВЪ, *Къ вопросу о происхождении въ древне-християнской церкви «Тайноводственнаго Ученія»*, (Вѣра и Разумъ, 1901, ч. 4, 5, 7, 20); С. ЗАРИНЪ, *Катехуменатъ*, (Прав. Бог. Энц., т. IX (1908), стр. 182-190); Н. LUKAS, S. J., *The „Missa Catechumenorum“ in the greek Liturgies*, (Dublin Review, vol. CXII, (April 1893), pag. 268-292); J. THIBAUT, *L'initiation chrétienne aux premiers siècles*, (Echos d'Orient, XXI., pag. 323-334); P. DE PUNIET, *Catéchumenat*, (DACL, II., col. 2579-2621); F. X. FUNK, *Die Katechumenatsklassen des christlichen Altertums*, (Theol. Quartalschrift, 1883, 41-77; 1886, 355-390); JULES CORBLET, *Du catéchumenat*, Paris 1881; F. PROBST, *Geschichte der katholischen Katechese*, Breslau 1886; —, *Katechese und Predikt vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts*, Breslau 1884; В. CELLARIUS — J. DRUFFEL, *De catechumenis veteris Ecclesiae*, Helmstadii 1657; J. MAYER, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*, Kempten 1868.

ЛІТУРГІЯ ВІРНИХ

(Літургія слова)

РОЗДІЛ I.

ВСТУПНІ ЗАУВАЖЕННЯ ПРО ЛІТУРГІЮ ВІРНИХ

Ця нова частина Служби Божої відрізняється основно від літургії оглашених так щодо внутрішнього характеру, змісту, цілі й завдання, як теж щодо походження, структури і своєї окремої еволюції. Літургія вірних і літургія оглашених — це два окремі богослужбові чини без внутрішнього зв'язку між собою, кожна з питомим собі обличчям. Вони, вправді, злучені в один чин Служби Божої, однак між ними заходить основна й суттєва різниця.

Звідси то поділ Служби Божої на літургію оглашених і літургію вірних, хоч може на перший погляд видаватися перестарілим й анахронічним, має свою підставу й виправдання. Не буде, отже, зайве, коли ми перед поясненням поодиноких складових частин літургії вірних з'ясуємо короткими словами ті основні й істотні різниці, що заходять між ними.

1. *Літургія вірних відрізняється від літургії оглашених перш усього своєю назвою.* Цю назву можна вповні зрозуміти в світлі історичного пояснення. Назва «літургія вірних», у протилежність до «літургії оглашених» має своє повне виправдання в старохристиянській практиці та дисципліні.

Звичайно цю назву пояснюється тим, що у давнину на цій частині Служби Божої могли бути присутні самі лише вірні. Отже, від участі в літургії вірних були виключені невірні, погани, схизматики, жиди, еретики, й оглашенні. Однак таке пояснення невиспачальне, бо не подає внутрішньої рації, задля якої всі вище згадані категорії людей не могли брати участі в літургії вірних. До того ще треба пригадати, що також не всі вірні могли брати в ній участь. Так, напр., виключені були від участі в літургії вірних публічні грішники, біснунуваті і покутники (каянники). Вони, хоч і охрещені, на початку літургії вірних мусіли так само, як оглашенні, покидати місце християнського зібрання.

Властивою причиною і рацією тієї старохристиянської практики,

яка може нам сьогодні видається надто строга, було те, що участь вірних у Службі Божій в давнину була куди більша, як сьогодні.

В перші сторіччя вірні громадно приступали до св. Тайн, значить, брали участь не лише в жертвоприношенні, але також у жертвоспоживанні (св. Причастя). Ось тут саме найглибша рація, чому були виключені від участі в літургії вірних не лише катехумени, погани, еретики, жиди і схизматики, але також грішники і каянники. Ці останні були виключені від участі в літургії вірних якраз тому, що вони не могли причащатися св. Тайн. Вони вважалися негідними й недостойними, щоб допустити їх до св. трапези, тим то ставлено їх якоюсь мірою нарівні з катехуменами і нехристиянами.

Маючи це на увазі, зрозуміємо краще гостру дисципліну первісної Церкви. *«Вірні» в понятті первісної Церкви є не ті, що прийняли св. Тайну хрещення, але ті, що можуть приймати св. Тайни Тіла і Крови Господньої.* Вірні — це, отже, ті охрещені особи, що не лиш є в одності св. Церкви, але й ті, що, будучи в стані ласки, можуть брати участь в евхаристійному пирі. Звідси то літургія вірних є літургією достойних, святих осіб, одним словом, «літургією вірних» у найкращому того слова значенні.

2. *Найголовніша і найістотніша різниця між літургією оглашених і літургією вірних лежить у відмінному характері обох цих літургій.* Літургія оглашених, своєю природою і своїм завданням, є гомілетично-дидактичним богослуженням. Її характер і ціль є дидактичні або навчальні. Літургія ж вірних не має на меті навчати вірних, але принести Богові евхаристійну, безкровну жертву. Її суттєвий характер лежить саме у тому, що вона є *жертвоприношенням.* Своім жертвоним характером літургія вірних якраз найбільше відрізняється від літургії оглашених.

В літургії вірних довершується чудесна переміна евхаристійних елементів у св. Тіло і Кров Господню. Літургія вірних є властивою Службою Божою, бо на ній довершується містичне жертвування Христа за нас. Усе, що ми сказали в нашій вступній частині про природу, завдання і вартість Служби Божої, відноситься не до літургії оглашених, а до літургії вірних. Літургія вірних є, отже, безкровним повторенням, відновленням і продовженням Христової жертви на Голготі. Вона є пам'яткою нашого відкуплення, вона є живим спомином про Христа, містичним, таїнственным вмиранням Христа за людей.

З огляду на цей основний і суттєвий характер літургії вірних називаємо її *літургією жертви.* І ця назва є куди краща, більш підходяща й відповідніша, як традиційна назва «літургія вірних», бо відповідає характерові й природі другої частини Служби Божої. Ця назва

підкреслює нам те, що власне характеризує літургію вірних. Якраз ради жертвовного характеру, ради жертвоприношення, що має місце у літургії вірних, носить вона назву літургії вірних. Вона називається тому літургією вірних, бо на ній довершується евхаристійне жертвоприношення і жертвоспоживання, до якого в давнину допускалося тільки вірних, це значить: достойних, гідних, бездоганих, і в стані ласки християн.

Тому, що літургія вірних є по своїй суті і природі літургією жертви, *священослужитель виконує на ній велике завдання*. На літургії оглашених священослужитель, як це ми вже на своєму місці підкреслили, мав невелику участь. Щойно на літургії вірних священослужитель починає виконувати властиву собі функцію. Він стає перед св. трапезою вже не тільки, щоб Богові «принести належний поклін і славословлення»¹, як це було на літургії оглашених, але щоб «приносити жертви безкровні за всіх людей»², щоб «священнодіяти святе і пречисте Тіло і чесну Кров».³ Іншими словами, щойно на літургії вірних священослужитель виконує свою суто священничо-жертвовну функцію. Він приносить в імені людей і в заступстві самого Христа Жертву Нового Завіту.

3. Вслід за жертвовним характером літургії вірних йде також її зміст. І під оглядом змісту літургія вірних основно відрізняється від літургії оглашених. На літургії оглашених головним елементом і головним мотивом богослужбового тексту є навчання, моління і славословлення. *На літургії вірних головне місце займає не навчання, ані навіть моління і славословлення, але евхаристійна молитва, в рамках якої довершується евхаристійне жертвоприношення*. Вправді і на літургії вірних не перестаємо заносити до Бога моління і Його славословити, однак моління і славословлення на літургії вірних грають побічну роллю. Вони є органічно вплетені в евхаристійну молитву, що має на меті чудесну переміну св. Дарів, і щойно в дальшому звертається вона до Бога з молінням і славословленням. Головного елементу і мотиву літургії оглашених, тобто елементу навчально-дидактичного, на літургії вірних ми зовсім не стрічаємо.

4. Дальшою властивістю літургії вірних, що впливає з жертвовного характеру, є її *відмінне завдання і ціль*.

Ціллю літургії оглашених є слово Боже, Божа наука. *Ціллю ж літургії вірних не є проповідь чи навчання Божого слова, не є читання св. Письма, лиш чудесна переміна св. Дарів і, послідовно, участь вірних у жертві*. В літургії оглашених говорив до нас Христос через

¹ Пор. молитву Трисвятого.

² Пор. 1-шу молитву вірних.

³ Пор. молитву Великого Входу.

св. Письмо, а в літургії вірних сам Христос з'являється між нами, щоб «пожертвуватися і дати себе в поживу»⁴ вірним. Христос, друга Особа Бога, немов наново «стає тілом» і замешкує між нами. Він приймає євхаристійні види, щоб бути з нами і віддатися нам, як пожива, щоб злучитися з нами. На літургії вірних ми є учасниками далеко більшої ласки, як на літургії оглашених. Не слово Боже є нашою поживою, але той таки Христос, що промовляв до нас Божим словом, приходить, щоб жертвувати себе за нас і ввійти з нами в тісну таїнственну злуку. З'єдинення з Божеством — ось мета і завдання жертвоприношення і жертвоспоживання, ось ціль літургії вірних.

5. Не менша різниця виникає між літургією вірних і літургією оглашених також і щодо *походження* обох літургій. Вони різняться не лише відмінною природою і характером, але й відмінним походженням.

Літургія оглашених, як знаємо, є апостольського походження. Вона була введена в чин євхаристійної жертви під впливом синагогального богослуження. Літургія оглашених є наслідуванням суботнього, синагогального богослуження, — християнською перерібною жидівського суботнього зібрання.

Літургія вірних має відмінне походження. Вона не походить від Апостолів, але від самого Христа. Христос установив на Тайній Вечері обряд євхаристійного жертвоприношення і тим дав літургії вірних її жертвний характер. Від Христа походить, отже, літургія вірних у своїх основних і суттєвих елементах (т. зн. обряд жертвоприношення-освячення і обряд жертвоспоживання-Причастя). На цьому тут довше не будемо розводитися, бо про це ми вже говорили і заторкнемо ще, пояснюючи євхаристійний канон.

Ми сказали, що літургія оглашених збудована на зразках синагогального богослуження. Чи й літургія вірних має якийсь зразок, на якому вона взорувалася? На це питання можна відповісти позитивно. *Літургія вірних має свій зразок і прообраз у пасхальній жертві.* Христос установив євхаристійну жертву в рамках жидівської пасхальної вечері. Літургісти виказують цілий ряд подібностей і паралель між євхаристійним каноном (найважливішою складовою частиною літургії вірних) і обрядом споживання пасхального агнця. Цій подібності приглянемося ближче й докладніше при самому поясненні євхаристійного канону.

6. Відмінне походження літургії вірних і літургії оглашених мало також свій вплив на *відмінну історичну еволюцію обох літургій.*

Щоб не вводити в подробиці, про які буде мова на своєму місці,

⁴ Слова взяті з «Да молчит всякая плоть», що приходить у Вел. Суботу замість херувимської пісні.

скажемо тут загально, що літургія вірних у порівнянні з літургією оглашених не має такої багатой і довгої історичної еволюції, як літургія оглашених. Це відноситься так до тексту, як до обрядових дійств літургії вірних. Літургія вірних мало еволюціонувала і головню в своїй суттєвій частині (т. зв. в евхаристійному каноні) остала вірна нарисові і схемі, за якою установив її Христос на Тайній Вечері. Розглядаючи найстарші пам'ятники і джерела нашого теперішнього евхаристійного канону, як напр., свідоцтво св. Юстина, канон св. Іполита, літургію Апост. Конституцій, опис літургії у св. Кирила Єрусалимського, т. зв. анафору Серапіона, стверджуємо, що евхаристійний канон залишився майже незмінний у своїй схемі, у структурі й у складових елементах. Лише малі і незначні зміни наступили в евхаристійному каноні з бігом сторіч. Деякі зміни і додатки, що їх тепер маємо в евхаристійному каноні, ввійшли також до канонів всіх інших літургій, так що навіть не відчувається отих пізніших вставок і додатків. Це треба сказати про такі додатки до первісної евхаристійної анафори, як напр., епikleза, поминання, гимн: «Свят, свят, свят», «Отче наш». Евхаристійний канон в усіх Службах Божих християнського світу виявляє дуже велику структуральну подібність в укладі поодиноких частин, в їх чергуванні та обрядовій обстанові. Це знак, що різні Церкви в оформленні евхаристійного жертвоприношення вірно дотримувалися тієї схеми й будови, що її дав Жертві Нового Завіту Христос і апостоли.

Однак не всі складові частини літургії вірних виявляють той сам історичний процес і розвиток. Тоді, коли евхаристійний канон залишився майже в тому виді, в якому бачимо його в 4-5. сторіччях, то інші частини літургії вірних підлягали більшій еволюції. Це треба сказати про обряд жертвоспоживання (св. Причастя) і, головню, про ту частину, що попереджає евхаристійний канон, тобто про приготування до евхаристійного жертвоприношення, де найбагатшу і найдовшу еволюцію під оглядом текстуально-обрядовим виказує Великий Вхід.

7. Літургія вірних, за малими вийнятками, залишається незмінна продовж цілого церковного року. Це значить, що церковний рік зі своїми святочними кругами має дуже малий вплив на літургію вірних. Цим також відрізняється літургія вірних від літургії оглашених, що на ній позначається вплив церковних свят і тому має багато змінних частин (напр., тропарі, антифони, апостоли, евангелія і т. д.).

8. Слід ще сказати бодай декілька слів про символіку літургії вірних. З символікою зустрічаємося продовж цілої літургії, бо символічний елемент має тут велике і часте застосування.

Цим однак не хочемо сказати, що кожний і найменший обряд чи

богослужбовий текст літургії вірних має якесь символічне значення. Пересадний символізм не є твором самої літургії, але пояснювачів Служби Божої, що у символістичному поясненні св. літургії переходять властиві межі. Про це мали ми вже нагоду не раз переконатися протягом нашого пояснення. Крім того треба пам'ятати й на те, що літургія вірних, будучи по своїй природі евхаристійним жертвоприношенням, є дійсною пригадкою смерті Христа на Голготі. Ця пригадка не є, отже, чисто символічного порядку, але дійсним (реальним), хоч і таїнственным повторенням, продовженням і відновленням жертви на хресті з тією хіба різницею, що на хресті Ісус приніс себе в жертву кровавим способом, а в Службі Божій — безкровно. Тим то евхаристійне жертвоприношення є правдивою і дійсною жертвою Нового Завіту, а не лише символічним обрядом.

Евхаристійне жертвоприношення, своєю природою, є відновленням і продовженням діла відкуплення, що його довершив і запечатав Христос своєю смертю на Голготі. З того однак ніяк не виходить, що всі частини, які попереджають евхаристійне жертвоприношення або по ньому наступають, мусять відноситися до тих подій, які попередили чи наступили по смерті Христовій на Голготі. Іншими словами: *Служба Божа не є символічною хронологією Христового життя.* На це ми вже звертали увагу і щераз мусимо підкреслити, що в поясненні молитов і обрядів літургії вірних треба вистерігатися пересад символістичної методи.

У питанні символіки на Службі Божій держимося тієї засади, щоб не дошукуватися її там, де її немає і де вона злишня та безпідставна. На нашу думку куди більше спричинюється до зрозуміння літургії і її обрядових дійств метода історично-критичного, як метода чисто символічного пояснення літургії. Метода історично-критичного пояснення має ту велику заслугу, що додержується літургійного тексту й ритуалу, тоді коли символістична метода пояснює літургію надто суб'єктивно і односторонно.

9. Літургію вірних можна поділити на три частини. *Такий поділ впливає з самої будови літургії вірних і тому має свою основу і значення.*

Першою частиною літургії вірних є приготування до евхаристійного жертвоприношення. Сюди належать: молитви вірних, обряд великого входу, ектенія просительна і символ віри. Цю частину характеризує те, що вона дуже розвинена, ба навіть під деяким оглядом перевантажена. Це приготування до евхаристійного жертвоприношення зазнало продовж сторіч різних змін і модифікацій.

Друга частина літургії вірних це евхаристійне жертвоприношення. Цю частину називаємо також «канонам», «анафорою» або «евхари-

стійною молитвою». В склад тієї частини літургії вірних входять: евхаристійний діалог, благодарна (евхаристійна) молитва, гімн «Свят, свят, свят», слова евхаристійного освячення, анамнеза, епиклеза, поминання Святих, живих і померлих. Ця частина літургії є не лише найстарша, але перш усього — найважливіша частина літургії вірних і Служби Божої взагалі. На ній довершується жертва св. літургії. Вона є ядром, осередком і серцем цілої Служби Божої.

Третьою частиною літургії вірних є *жертвоспоживання*, або *обряд евхаристійного пиру*. Складовими елементами тієї останньої частини є: приготівні молитви до св. Причастя (молитва просительної ектенії перед «Отче наш», і сама молитва «Отче наш»), опісля обряд св. Причастя, благодарні молитви по св. Причасті, споживання св. Дарів і відпущення вірних. Ця остання частина літургії вірних є природним доповненням і завершенням евхаристійного жертвоприношення.

З цих завваг про літургію вірних слід зробити висновок, що вона основно і суттєво відрізняється від літургії оглашених. Сьогодні ми вже не бачимо цих різниць між обома частинами Служби Божої, тому що на Службу Божу задивляємося як на одну нерозривну цілість. Ми вже не бачимо тієї лінії, яка розділяє нашу Службу Божу на два окремі літургійні чини. Тим то й не відчуваємо і не оцінюємо як слід тієї стислої дисципліни первісної Церкви, яка виключала від участі в літургії вірних, усіх негідних і недостойних людей. Сьогодні ми вже не розуміємо тієї великої печаливості, з якою колись св. Церква берегла Тайну Євхаристії перед зневагою і знеславленням. У нас уже немає звичаю всенародного св. Причастя, тобто участі всіх вірних в евхаристійному пірі, що мало місце в перших християнських сторіччях і було якраз причиною вище згаданої суворості в первохристиянській дисципліні.

Все ж таки хоч і немає тепер справжніх катехуменів, хоч присутність на евхаристійній жертві усім дозволена, хоч св. Церква не робить вже в практиці жадної різниці між літургією оглашених і літургією вірних, — то треба нам пам'ятати на те, чим є, і чим повинна для нас бути літургія вірних. Хоч видалення оглашених з церкви належить до минувшини, проте воно повинно бути для нас повсякчасною пригадкою, що з цією хвилиною починається в чині Служби Божої зовсім щось нове і велике. Тож із приготованим серцем повинні ми йти назустріч тому новому й великому. Отже видалення оглашених, що його ще донині зберегла наша літургія, має те завдання, щоб ми за кожним разом на початку літургії вірних усвідомлювали собі, що з тією хвилиною переступаємо пороги святилища, куди дозволено вступати лише святим, бездоганим, чистим і безгрішним людям.

РОЗДІЛ II.

ПРИГОТУВАННЯ ДО ЄВХАРИСТІЙНОГО ЖЕРТВОПРИНОШЕННЯ

(Перша частина літургії вірних)

Першою складовою частиною літургії вірних є приготування до євхаристійного жертвоприношення. Приготуванням до жертви були вже обі дотеперішні літургійні частини, себто літургія оглашених, зокрема ж — проскомидія.

Однак воно є дальше і посереднє. Ближчим, безпосереднім і властивим приготуванням до євхаристійної жертви є та частина літургії вірних, що попереджає літургійний канон.

У склад цього безпосереднього приготування входять: 1. молитви вірних, 2. великий вхід зі св. дарами, 3. просителька екстенія, 4. молитва прощення, 5. поцілунок миру, і 6. символ віри. Всі ці літургійні елементи, хоч неоднородні і різного історичного походження, мають те саме завдання, а саме: приготувати і священнослужителя і вірних до гідного й достойного жертвоприношення.

Під історично-генетичним оглядом ця підготівна частина являється найновішою частиною літургії вірних. Вона перейшла досить довгу еволюцію, поки остаточно прийняла сьгоднішній вид. Первісна літургія вірних не мала такої широко розбудованої і розвиненої підготівної частини до євхаристійного канону, як це має сьгоднішня Служба Божа. Не мала вона, нпр., символу віри і великого входу і зачиналася поцілунком миру, по якому йшло дароприношення хліба й вина; безпосередньо ж наступала євхаристійна молитва. У св. Юстина літургія вірних починається поцілунком миру: так само й літургія жертви у св. Іполита. У св. Кирила Єрусалимського євхаристійне жертвоприношення попереджує вмивання рук і поцілунок миру. Подібний початок мають також літургії св. Якова, «Апостольських Конституцій», описи літургії в творах св. Івана Золотоустого і Псевдо-Діонісія.

Наша сьгоднішня приготівна частина літургії вірних утворюється в своїх елементах між 5. і 8. сторіччям. Однак вона еволюціонує дедалі більше в наступних сторіччях. Найдовший і найбагатший розвиток виявляє обряд Великого Входу, він бо тягнеться аж до новіших часів.

1. Молитви вірних. (Початок літургії вірних)

Літургія вірних починається словами: «Всі, що (є) вірні, ще раз і ще раз помолімся до Господа». При цих словах священник розгортає на престолі ілітон. Опісля слідує тиха молитва священника, або т. зв. перша молитва вірних. По скінченні тієї молитви йде заклик: «Заступи, спаси, помилуй...» і виголошення: «Бо тобі належиться всяка слава...» Після цього наступає знову мала екстенія, а під час неї священник проказує другу молитву вірних, яка кінчається: «Яко да под державою...»

Гідні нашої уваги є не лише самі молитви вірних, але й обряд розгорнення ілітона, при першій молитві вірних. Звичайно мало хто прикладає до цього обряду більшу вагу, хоч він на початку літургії вірних має свій глибокий глузд. Літургія вірних якраз починається цим обрядом. Тому і приглянемося йому ближче.

Обряд розгорнення ілітона на початку літургії вірних стрічаємо вже в найстаршому списку нашої Служби Божої, себто в Барберинському кодексі (8. ст.). Там перша молитва вірних називається: «перша молитва вірних по розгорненні ілітона».¹ Про ілітон згадує також найстарше візантійське пояснення Служби Божої Псевдо-Германа, що надає йому символічного значення. Ілітон, каже він, «означає те простирало, що в нього було завинене Христове Тіло по знятті його з хреста».² Це символічне пояснення прийнялося у всіх пояснювачів літургії; під його впливом розвинувся мабуть і *антимінс*, що є власне ілітоном, однак з частинкою св. мощів, зашитою в нього. На антимінсі є звичайно зображення Христового погребення.³

Яке ж, отже, значення має обряд розгорнення ілітона на початку літургії вірних? Чому розгортає його священник якраз по видаленні оглашених з церкви? Розгорнення ілітона на початку літургії вірних має своє гарне і влучне значення. Воно є зовнішнім знаком, що саме починається літургія жертви. Хоч насправді св. Дарів ще немає на престолі, проте вже тепер розгортає священник ілітон на знак, що починається евхаристійне жертвоприношення. Тим то в цей момент оглашенні залишають церкву. *Розгорнення ілітона — це символічний*

¹ Цікаво буде додати, що і амброзіянська літургія має на початку літургії вірних молитву «ілітона», себто т. зв. *oratio super sindonem*, (Пор. S. SALAVILLE. *Liturgies orientales*, II, La messe, Paris 1942, pag. 94).

² МІНЬ, II. Гр., 98, 417.

³ Пор. літературу про ілітон, згл. антимінс: ПЕТРОВСКИЙ А., *Илітонъ*, (Правосл. Богосл. Енциклоп., 5 (1904), стр. 854-855); —, *Антимінсъ*, (Правосл. Богосл. Енциклоп., 1 (1900), стр. 797-809); Д. М., *Антименсіон*, (Трискевтіке християніке Енцикл., 1, стр. 1176-1178).

акт, який заповідає нову частину в чині Служби Божої. Досі вправді священнослужитель стояв і молився перед престолом, однак уся його дія відбувалася *перед престолом, а не на престолі*. Розгорнення ілітона, а чи пак антими́нса⁴, означає початок акції на самому престолі, себто жертвоприношення.

Цей обряд, своїм значенням, має подібне завдання, як і піднесення св. Євангелія на початку літургії оглашених. На виголошенні: «Благословенно Царство . . .» священник підносить угору св. книгу і робить нею над престолом знак хреста. На початку Служби Божої це вказує на значення і завдання літургії оглашених, тобто на навчання Божого слова, якого символом є св. Євангеліє. Зовсім аналогічне значення має на початку літургії вірних обряд розгорнення ілітона: він вказує, що саме тепер починається жертвна частина Служби Божої. Таким чином *наш обряд підкреслює жертвний характер літургії вірних*. Так піднесення св. Євангелія на початку літургії оглашених, як і розгорнення ілітона на початку літургії вірних є дуже характерне і змістовне. Оба обряди мають свою логіку і глузд, хоч пояснювачі Служби Божої не звертають на це належної уваги і не добачають глибшої рації оцього гарного паралелізму між обома згаданими обрядами.

Що з розгорненням ілітона в чині Служби Божої починається нова, жертвна частина св. літургії, то доказом цього є т. зв. *молитви вірних*. Цим іменем окреслюється дві тихі молитви, що їх священнослужитель проказує зараз по виході оглашених з церкви. Історія цих молитов ще не цілком певна. Стрічаємо їх уже в 8. ст.⁵ Літургісти, щоправда, покликаються на один канон Лаодикійського синоду (4. ст.), де згадується про молитви вірних.⁶ Той синод приписує по виході оглашених і каянників три молитви вірних, і то одну тайну (тиху), а дві з виголошенням. Чи тут синод має на думці наші тихі молитви вірних, годі з певністю сказати. Про молитви вірних згадують також у своїх писаннях св. Василій та св. І. Золотоуст⁷, однак з їхніх слів не легко зробити висновок, чи вони говорять якраз про наші тихі молитви вірних. Правдоподібно треба тут розуміти *ектенійні молитви*, а не тихі молитви священнослужителя за вірних. Вже в описі літургії св. Юстина згадується про спільні моління вірних, що їх вони вчиняють по читанні св. Письма. Про тихі священничі молитви, на жаль,

⁴ Російський синодальний обряд приписує на цьому місці розгортати антими́нс, який звичайно лежить на престолі, а не під верхнім напребстольним обрусом.

⁵ Пор. Барберинський список з 8-го сторіччя.

⁶ МАНСІ, 2, 567.

⁷ МІНЬ, П. Гр., 32, 612 і 613 (св. Василій); —, П. Гр., 48, 725 (св. Золотоуст).

не маємо ніяких свідоцтв. Лише в літургії Апостольських Конституцій є одна молитва, що своїм змістом нагадує наші молитви вірних.

Зміст молитов вірних заслуговує на особливу увагу. Він дуже різниться від попередніх тихих молитов священнослужителя. Всі бо дотеперішні молитви, що їх ми розібрали при поясненні літургії оглашених, ні словом не стосуються евхаристійної жертви. Це нас цілком не дивуватиме, коли зважимо, що літургія оглашених не мала нічого спільного з жертвою. Інакше мається справа з молитвами на літургії вірних. У них вже від самого початку виступає думка на жертву й стає їх головним мотивом.

Обі молитви вірних дуже на себе схожі та мають майже той самий зміст. В обидвох виступають ті самі думки і ті самі прохання; обі вони є сердечним проханням, щоб Бог дав і священнослужителю, й усім вірним ласку гідно принести безкровну жертву й добути з неї духовну користь. Не є це молитви за вірних, як на перший погляд могло б здаватися і як це каже вже сам наголовок тих молитов, бо в них священник молиться в першій мірі за себе і за тих, що з ним співслужать, а щойно на дальшому пляні — за вірних. Зрештою, хай про це говорить сам текст молитов.

Ось текст першої молитви вірних: «Дякуємо Тобі, Господи Боже сил, що сподобив Ти нас стати і нині перед святим жертовником Твоїм та припасти до Твого милосердя за наші гріхи і за людські провини. Прийми ж, Боже, наше моління і вчини нас гідними, щоб приносити Тобі моління, прохання й безкровні жертви за всіх Твоїх людей. Зроби, щоб ми, поставлені Тобою на Твою службу, були здібні силою Твого святого Духа без закиду і бездоганно, та в свідомості чистого сумління взивати до Тебе в усякий час і на всякому місці і щоб, вислухуючи нас, був Ти для нас милостивий з превеликої Твоєї доброти. (Виголошення): Бо Тобі належить вся слава, шана і поклін, Отцю і Синові і Святому Духові, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь».

Подібного змісту є також і друга молитва вірних: «Знову й почасту припадаємо до Тебе і молимося Тобі, о Добрий і Чоловіколюбний, щоб Ти зглянувся на наше моління й очистив наші душі і тіла від усякої тілесної і духовної скверни, і дав Ти нам в невинності і бездоганності стати перед святим Твоїм жертовником. Дай, Боже, і тим, що з нами моляться, поступ у житті і вірі та в духовній мудрості. Дай їм, щоб служили Тобі завжди в острасі й любові, щоб у невинності і без осудження причащалися святих Твоїх Тайн і щоб стали гідні Твого небесного царства. (Виголошення): Щоб так під владою Твоею бережені приносили ми Тобі славу: Отцю і Синові і святому Духові, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь».

Такі самі думки приходять і в тихих молитвах вірних у літургії св. Василя Великого. І у Василієвій літургії просить священнослужитель, щоб Бог дав свого Св. Духа й «укріпив» своєю ласкою священнослужителів на служіння безкровної жертви. З того бачимо, що головним мотивом усіх т. зв. молитов вірних на початку літургії жертви є прохання, щоб гідно і достойно приносити Богові безкровну жертву. Ми вже сказали, що ці молитви, хоч і називаються «молитвами вірних», не є молитвами за різні потреби приявного на Службі Божій народу, але молитвою за гідне і достойне служіння безкровної жертви для священнослужителів і за достойну участь народу в евхаристійному пирі. Назву молитов треба розуміти не в тому значенні, начебто вони були молитвами за вірних, але радше що вони є *першими молитвами літургії вірних*.

Між першою і другою молитвою є мала екстенія. Вона є залишком давньої великої екстенії, яку повторювано у великій частині на початку літургії вірних. Доказом того, що вона колись була тут, є деякі служебники, в яких приписується на цьому місці повторяти п'ять прохань великої екстенії. Причиною того було бажання, щоб виповнити ту павзу, яка поставала під час того, коли священник проказував свої тихі молитви. Устав патр. Филотея (14. ст.) приписує дияконові так довго проказувати прохання великої екстенії, аж доки священник не скінчить своєї тихої молитви. Коли ж побачить, що священник скінчив, тоді повинен перервати прохання екстенії і закликком: «Премудрість» вводити возглас священника.⁸ Таким чином легко дається пояснити вживання заклику: «Премудрість» перед виголошенням першої і другої молитви вірних. Ми стрічали цей заклик на літургії оглашених при читанні св. Письма. Там правив він за поклик остороги і візвання до уваги при читанні св. Письма. Такий самий глузд має слово: «Премудрість» і на нашому місці. Воно є знаком, даним дияконом священнослужителеві, щоб проголошував своє виголошення.

Це було б пояснення, що його підсуває нам сам літургійний контекст. Тому невластиве є пояснення Т. Мишковського, яке підсуває він слову: «Премудрість». Це слово, на його думку наминає вірних по виході оглашених на «цю мудрість, що була скрита перед оглашеними і залишена тільки для вірних», себто, на мудрість, що проявляється в установі новозавітної безкровної жертви. Мишковський навіть добачує в тому слові «натяк на особисту, іпостасну Премудрість Христа Бога», на ту Премудрість, що про неї мова в св. Письмі

⁸ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, Матеріали для історії чиносполгодования літургії св. Іоанна Златоустого, Казань 1889, стр. 107, і 58.

Старого Заповіту⁹, що то приготувала дім, виставила жертівник і приготувала собі трапезу. Іншими словами «Премудрість» є натяком на самого Христа, що є Божою і вічною Премудрістю (Софією!). На нашу думку той «укритий змисл»¹⁰ слова «Премудрість», що його подає Мишковський, не має жадної підстави в літургійному тексті. Це пояснення надто штучне і натягнене.

Розгорненням ілїтона і молитвами вірних починається, отже, літургія вірних. Як обрядова чинність, так літургійний текст є тут у досконалій згоді. Вони вводять нас у нову частину Служби Божої, вони вказують на характер і завдання тієї нової частини, вони також дають нам до розуміння, що тією новою частиною є безкровна жертва. Звідси то й обряд розгорнення ілїтона й обі молитви вірних є гарним вступом до літургії жертви, до евхаристійного жертвоприношення.

2. Великий Вхід

Під Великим Входом, у стислому того слова значенні, розуміється обряд переносу св. Дарів із проскомидійника на престол. В дальшому і ширшому значенні Великий Вхід обіймає всі ті молитви й обрядові чинності, що або попереджають перенос св. Дарів, або є його завершенням і заокругленням.

У Великому Вході бере участь ціла церква, це значить, священник, дякон і народ (хор). Народ зазначає свою участь співанням херувимської пісні («Іже Херувими»), яку починають співати зараз по виголошенні другої молитви вірних. Під час співу херувимської пісні кадить дякон престол, святилище, проскомидійник, іконостас і народ, а священник під час того проказує потихо молитву Великого Входу: «Никтоже достоїн». Коли священник її скінчив, тоді разом з дяконом мовить перед престолом тричі херувимську пісню і тричі покланяється перед престолом. Опісля починається властивий обряд великого входу, себто врочисте перенесення св. Дарів із проскомидійника на престол. Священник з дяконом відходять до проскомидійника, віддають пошану св. Дарам, обкаджуючи їх. Дискос з предлуженим хлібом дає священник дяконові, а сам бере в руки чашу з вином, й починається похід із св. Дарами. В міжчасі на церкві народ перериває спів херувимської пісні, а коли священник скінчив поминати церковну ієрархію, світську владу, основників, добродіїв даної церкви та всіх присутніх у церкві, тоді народ докінчує останній член херу-

⁹ Прем., 9, 1.

¹⁰ Пор. МИШКОВСКИЙ, *Изложение царсгрд. литургии*, стр. 85.

вимської пісні: «Яко да Царя». Священик з дияконом входять тепер царськими дверми до святилища і складають на престолі св. Дари. Під час покладення св. Дарів проказується супровідні молитви: «Благообразний Йосиф» і «Ублажи, Господи»; згодом священик їх кадить, а тоді дає дияконів благословення на продовжування Служби Божої.¹

§ 1. Характер і походження Великого Входу

Великий Вхід належить до найбільш скомплікованих і врочистих обрядів Служби Божої. Під оглядом своєї обрядової врочистости займає він перше місце не лиш на літургії вірних, але взагалі на цілій Службі Божій.

Щождо обрядових чинностей, то великий вхід дуже нагадує нам обряд малого входу з літургії оглашених. Оба входи до себе подібні. На малому вході виноситься і вноситься книга св. Євангелія, а на великому — св. Дари. Оба входи є, отже, характерні на тих місцях, де вони приходять: малий вхід, будучи входом із св. Євангелієм, вказує на повчально-дидактичне завдання літургії оглашених, а великий, зі св. Дарами, підкреслює природу і характер літургії вірних, це значить її евхаристійно-жертвований характер. Як символом літургії оглашених є книга св. Євангелія, так символом й осередком літургії вірних — евхаристійні елементи або св. Дари.

Подібність між великим і малим входами не обмежується тільки до схожості в зовнішній урочистості, але йде ще далі. Існує між обома входами велика подібність щодо їхнього історичного розвитку. Про малий вхід було вже сказано, що він спочатку не був входом із св. Євангелієм, але входом священнослужителя в святилище, і властивим початком Служби Божої. Щось подібного треба сказати і про історію великого входу: він також не відразу мав те значення і ту роллю, що її має сьогодні. *Великий вхід* первісно не був урочистим *переносом св. Дарів на престол, але місцем і моментом дароприношення.*

Про це була вже згадка при поясненні проскомидії. Говорячи про історичний розвиток проскомидії, звернули ми там увагу, що її первісним і властивим місцем був початок літургії вірних. Дароприношення або проскомидія починалася по видаленні оглашених з церкви і була безпосереднім вступом до евхаристійного жертвоприношення.

¹ Коли служиться св. Літургія без диякона, то сам священик довершує обряд кадження і переносу св. Дарів, а вступний діалог між священиком і дияконом перед початком просительної сктенії, річ ясна, відпадає.

Доказом цього є найстарші літургійні документи², як також літургії інших обрядів, що зберегли до сьогодні обряд проскомидії на її первісному місці, себто на початку літургії вірних.³

Дароприношення на початку літургії вірних, значить, на тому місці, де тепер є великий вход, збереглося приблизно до 7-8. ст. В 8 ст. пересунуено обряд дароприношення на початок Служби Божої. З того часу великий вход тратить своє первісне завдання і характер. З обряду дароприношення перетворюється він в обряд переносу св. Дарів. Такий характер задержав великий вход до сьогодні.⁴

Маючи тепер на увазі походження і первісний характер великого входу, краще можемо зрозуміти його теперішню структуру. Тут маємо на думці дуже велику структуральну подібність між великим входом і проскомидією. На це мало звертають увагу пояснювачі Служби Божої. Вони переважно займаються символічним поясненням великого входу, навіть не згадуючи, звідки взявся цей обряд, яке його походження, який первісний глузд і завдання. Тому не буде злишнім, коли дамо тут аналізу внутрішньої будови великого входу і викажемо ті подібності під оглядом структури, що такі наглядні у великим вході і проскомидії.

Ці схожості можна б звести до пару точок.⁵ 1) В першій мірі існує подібність у вступних-підготовчих молитвах. Молитва великого входу: «Никтоже достоїн» своїм змістом і духом це ніщо інше, як поши-

² За свідцтвом св. Юстина дароприношення мало місце безпосередньо перед євхаристійною молитвою (Пор. Апол., I, 65 і 67). Те саме місце займає дароприношення і в «Апост. Конституціях». Там по видаленні оглашених приносили диякони єпископові до престолу хліб і вино, а він проказував над ними молитву предлошення, і починав євхаристійну молитву. (Пор. 8-му книгу, гл. 12 «Апост. Konst.», FUNK, *Const. Ap.*, I, pag. 494-496).

³ На літургії вірних має сьогодні проскомидію латинська (римська) літургія, а зі східних літургій — халдейська. Всі інші східні літургії пересунули обряд дароприношення на початок Служби Божої, наслідуючи в тому візантійсько-грецьку літургію.

⁴ Найстарші свідцтва про вел. вхід маємо з 6. ст. Про великий вхід згадують: ЄВТИХІЙ, патріярх Константинополя (552-565) у своєму «Слові про Пасху і Євхаристію», (МІНЬ, П. Гр., 86, 2400-2401), ПСЕВДО-ДІОНИСІЙ (МІНЬ, П. Гр., 3, 425), СВ. МАКСИМ ІСПОВІДНИК (МІНЬ, П. Гр., 91, 693). Великий вхід описують і символічно пояснюють: ПСЕВДО-ГЕРМАН (МІНЬ, П. Гр., 98, 420-424), ПСЕВДО-СОФРОНІЙ (МІНЬ, П. Гр., 87, 4000-4001), ТЕОДОР з Андиди, (МІНЬ, П. Гр., 140, 441-444), НИКОЛАЙ КАВАСИЛА (МІНЬ, П. Гр., 150, 420), СИМЕОН СОЛУНСЬКИЙ (МІНЬ, П. Гр., 155, 295).

⁵ Ширше над цим розводиться рос. вчений літургіст С. МУРЕТОВЪ, *Исторический обзоръ чиновъ службованія проскомидій до «Устава литургій» Константинопольскаго патріярха Филофея*, Москва 1895, (стр. 11-59).

рена і розвинена молитва перед входом до святилища: «Господи, ниспосли руку твою». Обі молитви є проханням про божу допомогу для служіння безкровної жертви, обі вони навіяні тим самим духом, обі висловлюють негідність і недостойність священика, щоб стати перед престолом Божим. 2) Перед проскомидією маємо обряд умивання рук. Цей обряд був ще в 13. ст. на великому вході. Перед переносом св. Дарів вмивав священик руки. Це робить сьогодні лиш єпископ на великому вході (на архиерейській Службі Божій). 3) Обрядові приготування жертвних елементів на проскомидії відповідає перенесення тих самих елементів на вел. вході. А на архиерейській Службі Божій ще і сьогодні єпископ довершує вирізування часточок не на проскомидії, але на вел. вході, безпосередньо перед перенесенням св. Дарів. 4) Як на проскомидії, так і на великому вході є майже ті самі поминання. 5) Як на проскомидії, так і на вел. вході є обряд кадження, ба навіть під час кадження проказується той сам 50-тий псалом. 6) Вкінці як на проскомидії, так теж і на вел. вході приходить молитва проскомидії. На проскомидії вона є закінченням дароприношення, а на вел. вході молитва проскомидії приходить на просительній ектенії зараз по вел. вході.

Всі ці подібності між проскомидією і вел. входом не є випадкові. Вони є наглядним і вимовним доказом, що оба ці обряди колись творили одне. Звідси то якраз така велика структуральна схожість великого входу з проскомидією. Навіть по пересуненні акту дароприношення на початок Служби Божої задержав великий вход схему і структуру проскомидії. Тому можемо вважати його наслідуванням проскомидії.

Свій первісний характер зберіг вел. вхід ще й тепер на архиерейській Службі Божій. Як уже було згадано, єпископ на вел. вході вмиває руки, опісля на проскомидійнику вирізує часточки, складає їх на дискосі, поминає живих і мертвих, кадить св. Дари, проказує молитву Проскомидії, словом: єпископ довершує на вел. вході обряду проскомидії, так як це мало місце перед 8. ст. Обряд архиерейської проскомидії на вел. вході є, отже, залишком давнього дароприношення на цьому місці, а для літургістів є ключем до зрозуміння і пояснення змісту і значення вел. входу.

По цих загальних замітках щодо походження і характеру вел. входу можна вже з більшим зрозумінням розглядати його поодинокі складові елементи, якими є: херувимська пісня, тиха молитва священика, обряд кадження, переносу св. Дарів, поминання і, врешті, обряд покладення св. Дарів на престолі.

§ 2. Херувимська пісня

Гимн «Іже Херувими» є без сумніву один з кращих гимнів нашої Служби Божої. Його гарний і глибокий зміст був завжди товчком для церковних композиторів, щоб віддати його в формі звуків й акордів. Всі вони стараються вложити в херувимську пісню якнайбільшу силу вислову. Побіч гимнів «Єдинородний Сине» і «Свят, свят» херувимська пісня має незвичайно гарне й вокально-художнє оформлення.

На жаль не знаємо, хто був автором херувимської пісні. За всякою імовірністю постала вона в 6. ст. Візантійський історик Кедрин (11. ст.) згадує, що цісар Юстин II. (565-578) приказав співати херувимську пісню на Службі Божій.¹ Кедрин однак не згадує, чи сам цісар, чи хто інший був автором херувимської пісні.² Натяк на співання херувимської пісні на великому вході стрічаємо в Евтихія, патріярха Константинополя (6. ст.)³ На думку В. Черкасова⁴ херувимська пісня є правдоподібно уривком з проповіді якогось Отця, або Вчителя церковного, та ввійшла до літургії ради своєї короткої, змістовної і художньої форми.

Херувимська пісня за своїм змістом є власне супровідним гимном під час дароприношення і приготуванням вірних до евхаристійного жертвоприношення. Вона постала ще в тому часі, коли на вел. вході був звичай дароприношення. На це вказує її зміст, що його ми незабаром розглянемо. Херувимська пісня за приписом уставу не співається ціла нараз, але ділиться на двоє: перша частина аж до слів: «отложім попеченіє» співається перед входом з св. Дарами, а друга від слів: «Яко да Царя» до кінця співається по вході з св. Дарами. Однак обі ці частини творять нерозривну граматичну і стилістичну одність, як це вже видно з першого погляду. В українському перекладі можна віддати херувимську пісню ось як:

«Херувимів таємно ми представляємо і животворній Тройці три-святю пісню співаємо. Тож відкиньмо тепер усяку життєву журбу,

¹ Пор. КЕДРИН, *Historiarum compendium*, МІНЬ, П. Гр., 121, 748.

² Др. МИКИТА А. у своєму типиконі «Руководство въ церковный типиконъ», Унгварь 1901, стр. 188, пише: «Пѣснь херувимску составилъ вѣроятно св. Юстинъ Мученикъ». Йому теж її приписує САБОВ С., «*Expositio S. S. Liturgiae S. Iohannis Chrysostomi historica, dogmatica et moralis*», Ungvarini 1902, pag. 204. На нашу думку оба автори помилково утотожують цісаря Юстина, що впровадив спів херувимської пісні, зі св. Юстином Мучеником. В дійсності ніхто з літургістів ще не приписував укладення хер. пісні муч. Юстинові, бо на це немає жадних свідощв.

³ Пор. його «Слово про Пасху й Євхаристію», МІНЬ, П. Гр., 86, 2400-2401.

⁴ Пор. ЧЕРКАСОВЪ В., Богосл. Вѣстникъ, 26 (1917), Февраль-Мартъ, стр. 305-316.

щоб прийняти Царя всього, що його невидимо супроводжують ангельські полки. Аلیلуя, аلیلуя, аلیلуя».

Першою й головною думкою нашої пісні є, отже, знана вже нам ідея, що ми на Службі Божій представляємо самих Херувимів. Цю ідею стрічали ми вже у тихій молитві малого входу. Ця думка є улюбленою ідеєю нашої літургії і літургія повторяє її кілька разів продовж Служби Божої. Так ото літургія хоче пригадати нам про наше становище і ролю на божественній літургії. На землі ми являємо собою Херувимські хори, що в небі перед Божим престолом співають невгомну пісню хвали. Наша земна літургія є, отже, наслідуванням і відблиском небесної, ангельської літургії.

Послідовним висновком з того є, що ми повинні відкинути «всяку життєву журбу». Під тією життєвою журбою розуміє літургія всяке надмірне старання про тіло, про земні потреби, про наше життя, взагалі все те, що приковує ум християнина до землі і не дає йому зайнятися Божими справами, своєю душею і своїм вічним спасінням. Правдивий християнин повинен бути вільний від тієї суєтливої і надмірної журби про своє тіло, життєві вигоди і розкоші, бо це все осуджував Христос. Він учив своїх учнів «шукати перш за все Божого царства» (Лук. 12,31), і не журитися пересадно про потреби тіла. Коли ж ціле життя християнина повинно бути вільне від «життєвої печали» то скільки більше повинна бути вільна християнська душа в момент Служби Божої, яка є наслідуванням і відблиском вічної ангельської служби перед престолом вічного Бога.

Властивою причиною, чому на Службі Божій маємо бути вільні від всякої життєвої журби, є те, що треба нам «прийняти Царя всіх». Ці останні слова херувимської пісні вимагають точнішого пояснення і окреслення. Що ж, отже, означає: «прийняти Царя всіх (всього)? Про яке «прийняття» тут мова? Як розуміти останнє речення херувимської пісні? Останнє речення нашої пісні віддається звичайно в неправильному перекладі і, послідовно, підсувається йому невластивий глузд. Старослов'янські слова: «Яко да Царя вси подимем» перекладається звичайно: «щоб Царя всіх підняти», а далі слово: «доріносима» перекладається «що його несуть».⁵ Таким чином останній член херувимської пісні набирає такого значення, начеб то ми мали підняти в гору Христа-Царя, що його в момент входу св. Дарів несуть полки св. Ангелів. За втертим традиційним поясненням треба б

⁵ Пор. напр. переклад архиеп. Іларіона Огієнка (Літургія св. о. н. І. Золотоустого, Холм 1942, 42): «Щоб царя всіх підняти якого невидимо несуть чини Ангельські. Аلیلуя». Також переклад о. др. Я. Левицького (Служба Божа св. Йоана Зол., Львів 1927, 25) віддає слово: «подимем» словом: «підняти».

тут уявити собі староримський військовий звичай вибору, чи пак, проголошення нового цесаря. У Римлян був звичай, що жовніри підносили нововибраного цесаря догори на щиті. Щит держали вони вгорі на своїх списах і так обношували нового цесаря по цілому військовому таборі, а все військо вітало свого нового пана і віддавало йому чолобитню.

Майже всі тлумачі Служби Божої при поясненні херувимської пісні згадують на цей римський, військовий звичай і до нього прирівнюють те, що діється на вході св. Дарів. Тут священик і диякон несуть Христа, символізованого в св. Дарах, до престолова, наслідуючи тим св. Ангелів, що невидимо підтримують «Царя всіх» і несуть його немов би на списах.⁶ Однак це пояснення, хоч на перший погляд може видаватися гарне і влучне, насправді спирається на невірне зрозуміння тексту херувимської пісні. Слово: «подимем»⁷ не значить «піднімати, підносити», але *прийняти*. Також слово: «доріносимий»⁸ не значить: «той, що його несуть на списах», але «той, що його супроводжують». Звідси то наведене пояснення невластиве, ба навіть частково змінює властивий глузд херувимської пісні. Бо тут не йдеться про піднесення Христа (у моменті переносу св. Дарів), але про *прийняття Христа* (у св. Причасті).

Російський літургіст И. Карабінров розглядаючи критично останні слова херув. пісні, робить висновки, що слово: «подимити» це технічний вислів на прийняття св. Причастя. Всюди, де приходить це слово в нашій літургії, має відношення до св. Причастя. «Подимити Царя всіх» значить, отже, те саме, що приймати Христа-Царя в св. Причастю.⁹ З цього виходить, що херувимська пісня своїм останнім реченням робить натяк на св. Причастя, як на ціль дароприношення, під час якого вона є супровідним гимном. В такому тлумаченні херувимська пісня дістає свій властивий глузд і значення. Херувимська пісня є, отже, закликом, щоб відкинути всяку земну журбу і гідно прийняти Христа-Царя в св. Причасті.

Найкращим доказом, що херувимську пісню треба відносити до моменту св. Причастя, а не до самого переносу св. Дарів, є гимн, який

⁶ Пор. напр., пояснення херув. пісні в ПЕЛЕСА, (*Пастир. Богосл. Литургика*, стр. 490-491), в ГОГОЛЯ (*Размишлення о Бож. литург.*, в МАЛЬЦЕВА, стр. 58-59) та в інших тлумачів (Дмитревського, Малиновського, Виссаріона, Муравева, Сабова ітд.).

⁷ В грецькому тексті є «гіподексоменой», а це значить не «піднімати», але «приймати».

⁸ Грецьке слово «доріфоруменос» не значить «той, що його несуть на списах», але «той, що його супроводжується зі славою», це значить з військовим почотом.

⁹ Пор. КАРАБИНОВЪ И., *Лекції по литургикѣ*, СПб. 1914, стр. 138-139.

співається у велику Суботу замість херувимської пісні. Цей гимн тому тут наводимо, бо він являє собою коментар до нашої хер. пісні. «*Да молчит всякая плоть чоловіча, і да стоїть со страхом і трепетом, і ничтоже земное в собі помишляет. Цар бо царствующих, і Господь Господствующих приходит заклатися і датися во снідъ вірним.* Предходять же ему *чини ангелскій* со всяким началом і властію, многоочитіи Херувими і шестокрилатіи Серафими, лица закривающе і вопіюще піснь: Аллилуя».

Як бачимо, між цим гимном вел. суботи і нашою хер. піснею заходить наглядна подібність щодо змісту: тут і там ті самі думки, навіть ті самі вислови. Тут і там мова про прийняття Христа в св. Причасті; тут і там накликається позабути на все, що земне («отложим печаль», «да молчит всякая плоть . . . і ничтоже земное в собі помишляет»), і то з тією ж метою, а саме, щоб «прийняти Христа», який приходить «пожертвуватися і віддатися в поживу вірним». На potwierдження думки, що останні слова хер. пісні слід відносити до хвилини св. Причастя, можна також навести гимн, що його співається під час вел. входу на літургії Преждеосвященних Дарів. Він також стосується моменту св. Причастя: «Нині сили небесния с нами невидимо служат. Се бо входит Цар слави, се жертва тайная совершенная доріноситься. Вірою і любов'ю приступім, да причасници житні вічния будем. Аллилуя».¹⁰

Пісня херувимська є, отже, містичним закликком до гідної участі в евхаристійному пирі. Вона випереджує (антиципує) момент св. Причастя і вже тепер остерігає нас, щоб усунути з душі усе, що плотяне, земне, марне і переминальне, щоб перемінитися в земних ангелів, яких ми заступаємо на Службі Божій, щоб опісля, коли прийде хвилина евхаристійного пиру, могли ми з чистим і вільним від земних турбот серцем «прийняти Царя всіх» до своєї душі.¹¹

¹⁰ До моменту св. Причастя відноситься також гимн на вел. вході у великий четвер: «Вечері Твоєя тайниа днесь, Сине Божій, причасника мя прийми, не бо врагом Твоїм тайну повім, ни лобзанія Ти дам яко Юда, но яко разбойник ісповідаю тя: Помяни мя, Господи, в царствіи твоєм. Аллилуя».

¹¹ Варта тут також згадати, що і ПСЕВДО-ГЕРМАН відносить слова хер. пісні до моменту св. Причастя, а не до моменту врочистого переносу св. Дарів, який, на його думку, зображає символічно торжественний в'їзд Христа до Єрусалиму. (Пор. МІНЬ, П. Гр., 98, 420).

Література про херувимську пісню: FORTESCUE A., *Cheroubicon*, (Dictionnaire d'Archeol. e. Liturg. chret., III (1913), col. 1281-1286); ЧЕРКАСОВЪ В., *Херувимская пѣснь въ освѣщеніи литургійнимъ текстомъ*, (Богосл. Вѣстникъ, 26 (1917), февраль-мартъ, стр. 305-316); КАРАВИНОВЪ И., *Лекціи по литургикѣ*, СПБ. 1914, стр. 138-139.

§ 3. Тиха молитва великого входу

Під час співу херувимської пісні священник потихо проказує молитву: «Никтоже достоїн». В старших грецьких списках Служби Божої має ця молитва назву: «молитва, що її творить священник за себе самого, коли буває вхід св. Дарів».¹ Ця молитва є, отже, особистою молитвою священника, в якій він просить небесної помочі для гідного служення безкровної жертви. Її мовить священник не в множині, як це буває звичайно в тихих молитвах літургії, але в числі одиничному, тож у своєму власному імені і виключно за себе.

Про авторство цієї молитви не маємо нічого певного. Звичайно приписується її св. Василієві Великому², мабуть тому, що в найстарших списках Служби Божої стрічаємо цю молитву у формулярі літургії св. Василя Вел., а не в літургії св. Золотоустого.³ Звідси можна б здогадуватися, що ця молитва не є оригінальною молитвою Золотоустової літургії, але запозичена з Василієвої літургії. Цікаво буде також згадати, що молитву: «Никтоже достоїн» має на великому вході більше східних літургій, як напр., сирійська літургія св. Якова, вірменська літургія, і олександрійська літургія св. Григорія Богослова. Котра літургія від котрої перейняла цю молитву, годі певно сказати. Найправдоподібніше сирійська, вірменська й олександрійська літургія перейняли цю молитву з формуляра Василієвої літургії. Цим однак ще не доказано, що св. Василій був справді автором тієї молитви, хоч вона носить на собі печать Василієвого стилю. С. Муретовъ висловлює припущення, що наша молитва постала ще в цю епоху, коли проскомидія служилася на великому вході.⁴ Др. Т. Мишковскій на основі внутрішньої аналізи догматичної термінології тієї молитви робить висновки, що постала вона ще перед халкедонським собором (451), отже перед шостим сторіччям.⁵

Молитву: «Никтоже достоїн», можна сміло назвати клясичною. Це одна з найкращих тихих молитов нашої літургії, і, на нашу думку, це

¹ Пор. список *Барберинський* з 8. ст. і список *Севастіяновський* з 10-11 ст.

² Пор. ДМИТРЕВСКІЙ, *Историч., догмат. и таинственное изъяснение на литургию*, Москва 1804.

³ Список *Порфиріянський* (8-9. ст.) і *Розанівський* (11-12. ст.) не мають цілком нашої молитви, а списки: *Барберинський* і *Севастіяновський* подають її лиш у Василієвій літургії.

⁴ Пор. МУРЕТОВЪ С., *Истор. обзоръ чинопол. проском. до «Уставу литургии» Констант. патр. Филофея*, стр. 23. Це припущення на нашу думку мало б основу вже в самому тексті молитви, де супонується, що св. Дари є вже на престолі. («Сподоби принесеним Тебі бити мною грішним і недостойним рабом твоїм Даром сим»).

⁵ Пор. МИШКОВСКІЙ Т., *Изложение царегр. литургии*, стр. 94-95 (замітка).

також найбільше характеристична і помітна молитва нашої Служби Божої. Слушно називає її Беннигзен «прекрасною молитвою».⁶ Кожний, хто ближче приглянеться і вглиблюється в зміст тієї молитви, мусить признати, що вона визначається гарним і глибоким змістом, і вирізняється своєю красою поміж іншими тихими молитвами.⁷ Замітна вона головню під оглядом догматичним, бо подає в коротких, але змістовних словах правду нашої св. віри про вічне Христове священство і продовжування його в новозавітньому священстві. «В жадній іншій молитві східньої чи західньої літургії не виступає з більшою наглядністю думка про жертвне значення Євхаристії і про те, що дійсним жертвослужителем являється Христос, Архієрей, так як тут».⁸

В молитві: «Никтоже достоїн» можна розрізнити декілька думок, що між собою логічно й стилістично пов'язані та сходяться в одній головній ідеї, а саме, що Христос є властивим жертвослужителем на Службі Божій.

Вступне речення молитви висловлює в загальній формі думку, що ніхто з людей не є сам з себе гідний, щоб приносити Богові безкровну жертву: «Ніхто з тих, що опутані тілесними пристрастями і розкошами, не є гідний, Царю слави, щоб приступити до Тебе, або наблизитися, або служити Тобі. Бож служити Тобі — це щось великого і страшного навіть самим небесним силам». Коли Ангели, святі, і чисті духи з острахом і дрижанням виконують свою службу перед Божим престолом, скільки більше слаба, немічна, грішна і пристрасна людина має відчувати всю свою негідність, щоб явитися перед Богом і принести Йому безкровну жертву. Сама з себе людина не доросла до такого високого завдання, бо це переходить її спроможність і сили.

Та однак Господь Бог у своїх незбагнаних пляхах вибрав собі між людьми одиниці, яким дав силу і владу приносити безкровну жертву: «Та однак Ти, (Царю слави), з невимовної і безмірної своєї любови до людей став чоловіком без жадної зміни і переміни і первосвящеником Ти став для нас і, як Пан усього, передав Ти нам святе справування богослужбової і безкровної жертви. Ти бо, Господи Боже наш, сам один володієш усім, що на небі і на землі. Тебе носять на престолі Херувими, Ти Господь Серафимів і Цар Ізраїля (Іс. 44,6), Ти лиш один

⁶ Пор. БЕННИГЗЕНЪ Г., («Католическій Временикъ», 3, Париж 1929, стр. 154).

⁷ «Ета молитва, особливо замѣчательная по всему своему смыслу вообще и въ отдѣльныхъ своихъ частяхъ, представляетъ изъ себя что-то величественное, принадлежитъ къ самымъ трогательнымъ и умиленнымъ частямъ бож. литургіи», МИШКОВСКІЙ Т., Излож. царегр. лит., стр. 91.

⁸ Так БЕННИГЗЕНЪ Г., О Литургіяхъ Восточной и Западной, стр. 154-155.

святий і на Святих спочиваєш (Іс. 57,2)». Тут натякає наша молитва на установу новозавітного священства. Сам великий Господь, Пан уесвіту, всіх Ангелів, Святий над Святими, не погордив бідним чоловіком, але, навпаки, вивищив його високо, бо в руки грішної і пристрасної людини передає владу приносити безкровну жертву і робити її учасником свого вічного священства. Замало було для нього того, що став задля нас чоловіком і вмер на хресті. Він ще установлює новозавітне священство, яке по Його волі і Його силою має відновляти Його жертву відкуплення в безкровний спосіб.

Хоч людину таким чином вибрано до участі в Христовому священстві, то однак не перестала вона бути бідолашною, немічною і грішною. Ласка Божого вибрання і намащення на священство не робить ще даного чоловіка святим і безгрішним. Тому то перед кожним служінням безкровної жертви повинен священник пригадувати собі на свою недостойність і неvistачальність. Звідси то ця молитва вкладає йому в уста ось які слова, повні покірливого настрою і глибокого почуття власної недостойності: «Тим то молю Тебе, (Господи), як єдино доброго і ласкавого: Зглянься надо мною грішним і негідним своїм слугою, очисти мою душу і моє серце від лукавого сумління, і силою святого Твого Духа зроби мене, приодітого в ласку священства, достойним, щоб стати перед святим Твоїм престолом і священнодіяти святе і пречисте Твое Тіло і дорогоцінну Кров. До Тебе я приходжу і, наклонивши свою голову, благаю Тебе: не відвертай від мене свого обличчя і не відкидай мене з-поміж своїх слуг, але дозволь мені, щоб я, грішний і непотрібний Твій слуга, приніс Тобі ці дари». Цими словами благає священник вшестивання ласки св. Духа на себе, щоб міг почати безкровну жертву. Ці слова є немов своєрідним призначенням (епіклезою) св. Духа на особу священника, що готується до жертвоприношення.

Вершком молитви є оці прекрасні кінцеві слова: *«Ти ж бо, Христе, Боже наш, є тим, що жертвуєш, і тим, що жертвується; тим, що приймає (жертву), і тим, що віддається, і Тобі ми славу віддаємо зі споконвічним Твоїм Отцем і з Пресвятим, Благим і Животворним Твоїм Духом, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь».*

Називаємо ці останні слова «прекрасними», бо в короткій і ляконічній формі висловлюють глибоку правду св. віри про Христове священство. Вони повчають нас, яку роль відіграє Христос у служенні безкровної жертви, це значить, що Він є властивим і головним її жертвослужителем. Христос є в першу чергу *«приносяй»* (просферон). Христос, не священник є головним жертвослужителем на Службі Божій. На кожній Службі Божій виконує Христос свій уряд вічного первосвященника, а священник є лише видимим оруддям невидимого, але

дійсного Христового священнодіяння, або, говорячи теологічними термінами: Христос є «міністер прінціпаліс», а священник «міністер секундаріус».

Далі, Христос на Службі Божій є «*приносимий*» (*просфероменос*), це значить, що він є жертвою, бо те, що жертвується в Службі Божій, є Його Пресвяте Тіло і Дорогоцінна Кров. Та на цьому ще не кінець. Христос не тільки є жертвослужителем і не тільки жертвою, але — «*приємляй*» (*просдехоменос*), себто тим, що цю жертву приймає. За наукою св. віри Христос приносить себе в жертву небесному Отцеві за нас, але водночас, будучи Богом нарівні з Отцем і св. Духом, приймає свою жертву. І так, як став Він для нашого спасіння чоловіком, не перестаючи ані на хвилину бути Богом, так і в жертві Служби Божої жертвує Він себе св. Трійці за людей і, рівночасно як «один із св. Трійці», приймає оту свою жертву. Тієї глибокої тайни годі нам вповні збагнути, так як не збагнути нам тайни Пресв. Трійці, тайни вполчення і тайни відкуплення.⁹

Врешті називає молитва Христа «*раздаваємим*» (*діядідоменос*), це значить тим, що віддає себе на поживу в свхаристійному пирі.

Молитва «Никтоже достоїн» за своїм змістом дуже нагадує обі молитви вірних, як теж і молитву, що її мовить священник, поки ввійде до святилища, перед проскомидією «Господи, ниспосли руку». Темою всіх цих молитов є прохання, щоб гідно служити безкровну жертву. Найкращою з цих молитов є, безсумніву, молитва «Никтоже достоїн». Вона являє собою найкраще приготування священослужителя до жертвоприношення, будить в його душі ті почування, які спроможні підготувати його до гідного служіння безкровної жертви.

⁹ Слово: «приємляй» дало в 12. ст. притоку до спору між візантійськими богословами. Зерном незгоди було питання, як розуміти ці слова, і чи можна їх відносити до Христа. Один з константинопольських дияконів твердив, що ці слова, коли їх відносять до Христа, мають еретичне значення, бо Христос лиш приносить жертву, а приймає її Отець і Св. Дух. Безкровну жертву не можна приносити Христові, але лиш Богові Отцеві і Св. Духові. Твердження диякона викликало гарячі теологічні спори. За думкою диякона заявили навіть деякі з єпископів, як напр., Сотеріх Пантевгенес, патріярх-номінат антиохійський, Евстасій з Диррахіону (сьогоднішнє Дураццо) і Михаїл зі Солуня. В січні 1156 р. був скликаний до Константинополя синод, що мав остаточно дати рішення в спірній kwestії. Синод під проводом константинопольського патріярха Луки Хризоберга осудив диякона і його приклонників, затвердив уживання слова: «приємляй» у відношенні до Христа, і заборонив опускати це слово в літургії. (Card. MAI, *Specilegium Romanum*, X, Romae 1844, p. 16-93). Cf. JUGIE, *Theologia Dogmatica...*, III, Parisiis 1930, p. 317-320.

§ 4. Вхід св. Дарів

Головним обрядом вел. входу є перенесення св. Дарів, себто врочистий похід від проскомидійника до престолу. Акт перенесення св. Дарів попереджає і приготує обряд кадження. Його довершує звичайно диякон під час тихої молитви священика. За сьогоднішнім уставом кадяться престол, святилище, проскомидійник, іконостас і людей.¹ Кадження на цьому місці має подібне значення, що і на інших місцях літургії, тобто очищувальне й освячувальне, так як це було вже викладено при обряді кадження на початку літургії. Безпосередньо перед перенесенням св. Дарів був ще колись і обряд вмивання рук. Цей обряд однак вийшов з уживання приблизно в 13-14 ст. і зберігся лиш на архиерейській Службі Божій.² Вмивання рук є залишком давнього дароприношення, що колись було на вел. вході.³

Сам перенос св. Дарів має в сьогоднішньому чині Служби Божої дуже врочисту форму. Коли служиться архиерейська чи соборна літургія, то цей обряд набирає ще більшої святковости. Обряд вел. входу розвинувся поступово. Давно, коли ще на вел. вході була проскомидія, перенесення св. Дарів відбувалося дуже простенько. Його звичайно не довершував священик, а диякон чи радше диякони. Священик не відходив до стола предложення, він стояв при престолі і тут приймав з рук диякона св. Дари. Так було аж до 13-14. ст. Щойно по 13 ст. зачинає священик брати більшу участь в переносі св. Дарів. Він супроводить диякона до проскомидійника і разом з ним переносить св. Дари.⁴

¹ Спочатку кадилося лиш св. Дари на проскомидійнику, а часом і престіл, (пор. КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, *Матеріали для історії чинослѣдованія літургії св. Іоанна Златоустаго*, Казань 1889, стр. 25, 107; —, *Свѣдѣнія о нѣкоторихъ літургическихъ рукописахъ ватиканской бібліотеки*, Казань 1885, стр. 134, 215); ДМИТРИЕВСКИЙ А., *Описаніе літургическихъ рукописей, хранящихся въ бібліотекѣ православнаго востока*, II. Евхологія, Київ стр. 141. Щойно «Устав» патр. Филотея (14. ст.) поширив кадження на народ і на святилище. Відмовлювання 50-го псалму під час кадження стрічається в 15-16. ст. (в грецьких списках, пор. КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, *Свѣдѣнія...*, стр. 215, 134), а в слов'янських списках трохи скоріше, бо в 13. ст. Пор. ПЕТРОВСКИЙ А., *Исторія славянской редакціи літургії Іоанна Златоустаго*, (Хрисостоміка, Рим 1908, стр. 875).

² Під час цього вмивання священик проказував слова 25-го псалма: «Умю в неповинних руді мої», пор. ПЕТРОВСКИЙ А., *Исторія...*, стр. 875, 873; —, *Входъ въ олтарь, великій и малій*, Правосл. Богосл. Енциклоп., III, (1902), стр. 1064-1075.

³ Обряд умивання рук зберегли на цьому місці всі східні літургії і літургія римська, так що одна лиш візантійська літургія творить тут виняток.

⁴ Пор. ДЕ МЕЕСТЕР, *Les origines...*, стр. 332; також А. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание...*, Евхологія, стр. 141, 173, 205.

Великий вплив на обрядове оформлення і на святковість переносу св. Дарів мала літургія *Преждеосвященных Дарів*. На цій літургії під час вел. входу переноситься врочисто освячені Дари до престолу. Під впливом переносу освячених Дарів на літургії *Преждеосвященных* розвивається також врочисте перенесення неосвячених Дарів на літургії *Золотоустого*. Простий народ на Сході, не звертаючи великої уваги на різниці між обома переносами, віддавав ті самі ознаки пошани неосвяченим Дарам на літургії *Золотоустого*, що їх віддавав освяченим Дарам на літургії *Преждеосвященных*. Звідси то й береться поширений на Сході звичай клякати на великому вході і навколішках віддавати пошану св. Дарам. Проти цього звичаю виступали літургисти і духовенство як на Сході, так і на Заході. На Сході був, мабуть, цей звичай вже в 6. ст.⁵ В 14. ст. поборює його Николай Кавасила.⁶ Не бракувало таких, що захищали цей звичай і підкреслювали його значення, як напр., Симеон Солунський⁷ і філадельфійський митрополит Гавриїл Северос.⁸ На Заході рішуче виступає проти цього звичаю Петро Аркудій⁹ в 17. ст. Лагідніше висловлюється в тій справі Гоар¹⁰ і Папа Венедикт XIV.¹¹ На наших землях заборонив цей звичай Замойський Синод в 1720 році¹², у православних росіян і греків зберігся він аж до новіших часів.

До збільшення врочистости переносу св. Дарів **причиняється** великою мірою **обряд поминання**. Як диякон, так **священик** поминають під час переносу св. Дарів. Диякон коротко і загально: «Всіх вас пра-

⁵ Пор. МІНЬ, П. Гр., 86, 2400-2401. Патр. Евтихій виразно зазначає, що доки над св. Дарами не проказано евхаристійної молитви, то вони не є освячені.

⁶ Пор. МІНЬ, П. Гр., 150, 420.

⁷ Пор. МІНЬ, П. Гр., 155, 728-729. По думці Симеона св. Дарам, хоч вони не є ще освячені, належить віддавати поклін, бо вони є символом Христа, і коли віддаємо пошану св. Іконам, то тим більше повинні ми поклонятися св. Дарам, які по вислові св. Василія є прообразом самого Христа.

⁸ Він написав 1604 року окрему книжечку в обороні візантійського звичаю віддавати св. Дарам під час їх переносу поклін через приклякання. Його книжку видав опісля по його смерті РИХАРД СИМОН, *Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis metr. Philadelphiensis opuscula*, Parisiis 1671.

⁹ Пор. твір АРКУДІЯ: *Libri VII de concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Parisiis 1626, pag. 220-239.

¹⁰ Пор. твір ГОАРА: *Exologion sive Rituale Graecorum*, Parisiis 1647, pag. 131-132.

¹¹ У конституції «*Ex quo primum tempore*» він вправді не наказував цього звичаю, але поручав єпископам та священикам поучувати народ, що на великому вході немає ще освячених Дарів. Пор. про це ширше в: MIKULAŠ G., *Liturgiae S. I. Chrys. interpretatio*, M.-Varadini 1903, p. 111-112.

¹² *Synodus Prov. Ruthenorum habita in civitate Zamosciae 1720*, (ed. 3), Romae 1883, pag. 73.

вославних християн хай спом'яне Господь Бог у своєму царстві завжди, тепер і на вічні віки». Формулка поминання, що його проказує священник, є довша і подрібніша: він поминає церковну ієрархію (св. Отця, римського Папу, митрополита, єпископа), клир (священство, дияконство і чернецтво), вищу владу, основників і добродіїв церкви, і кінчить так само, як диякон, поминаючи всіх присутніх у церкві вірних.

Перед 15. ст. поминання на великому вході було дуже простеньке і не вголос, але потишу.¹³ На вел. вході розвинулися вони під впливом поминань на евхаристійному каноні і на проскомидії, і їх треба вважати залишком давнього літургійного звичаю читання диптихів, або пом'яників.¹⁴ Первісну коротку формулку поминань на вел. вході задержали греки і російські старообрядовці.¹⁵ Найбільше розвинений

¹³ ПЕТРОВСКИЙ А., *Входъ въ олтарь, великий та малый*, Прав. Бог. Енци., III, (1903), стр. 1073.

¹⁴ Диптихами називалися в старину таблиці, на яких були вписані імена тих, що їх поминалося на літургії. Назва походить від грецьких слів: *dis* — *подвійно*, і *ptisso* — *складаю*, бо диптихи склалися з двох табличок, які були злучені в одне так, що їх можна було отворити і замикати, як окладинки книжки. З внутрішньої сторони ці таблички були потягнені тендітною верствою воску і тут вписувано рильцем (стилосом) імена тих осіб, що їх поминано на літургії. На воску можна було дуже легко замазувати написані імена й вписувати нові. Зі зовнішньої сторони диптихи були прикрашені різними образками і орнаментикою. Такі диптихи знані були вже в поганському світі. Римляни мали диптихи консулів, в яких були записувані імена урядуючих консулів і важніші дати за їхнього урядування в хронологічному порядку. В 3-4. ст. диптихи приймаються в християнському богослуженні. На диптихах записується імена жертводавців і добродіїв церкви, єпископів, святих, охрищених, померших, мучеників і т. д. Поминання когось на літургії вважалося особливішою почестью, тому в диптихи записувано лише тих, що прислужилися для св. Церкви. Звідси Церква виключала з диптихів тих, що відпали від віри, стали еретиками, або гріхами сплямили християнське ім'я. Диптихи називалися часто «книгою життя». Хто був там записаний по смерті, той вважався святим. Скреслити чиєсь ім'я з диптихів означало те саме, що вилучити когось зі спільноти церковної, осудити його й анатемізувати. (Варта тут згадати історію св. І. Золотоустого, якого ім'я противники були несправедливо скреслили з диптихів).

Про читання диптихів на літургії маємо найстарші згадки в Псевдо-Діонісія (П. Гр., 3, 425) приблизно в 5-му ст. і в Актах синоду в Константинополі в році 536. (Пор. МАНСІ, 8, 1066).

Література про диптихи: Н. М., *Диптихи*, Прав. Бог. Енци., IV, (1903), стр. 1059-1060; BISHOP E., *The diptychs*; CONNOLLY R. H., *The liturgical homilies of Narsai*, Texts and Studies, III (1909), p. 101-114, Appendix III; CABROL F., *Diptyques* (Liturgie), DACL, IV, 1, (1916), col. 1045-1094; LECLERQ H., *Diptyques* (Archéologie), DACL, IV, 1, (1916) col. 1094-1170; DELBRUECK R., *Die Konsular-Dyptichen*, 1929.

¹⁵ Вони знають лиш нашу дияконську формулку поминання: «Всіх вас...» і не поминають тут ні ієрархії, ні владу, ні засновників чи добродіїв церкви.

обряд поминання в російсько-синодальних службениках. Там існує свого роду система поминань, яка складається з більше формулок.¹⁶

Скінчивши поминання входить священник з дияконом царськими дверима до святилища і складає на престолі св. Дари. Складаючи їх і покриваючи воздухом, священник за приписом уставу проказує супровідну молитву: «Благообразний Йосиф», опісля кадить св. Дари на престолі, проказуючи останні два стишки 50 псалма: «Ублажи, Господи».

Тропар: «Благообразний Йосиф» взятий зі служби великої п'ятниці і оспівує погребення Христа. Його введено до чину літургії щойно в 14. ст.¹⁷ Також кадження св. Дарів на престолі не є старе, бо датується вперше 13-14. ст.¹⁸ Те саме слід сказати про кінцеві два стихи псалма 50-го: «Ублажи Господи... Тогда благоволиши жертву правди». Цей псалом мовив диякон при кадженні перед вел. входом, а священник під час нього і при покладенні й обкаджуванні св. Дарів на престолі. Тлумачі літургії, забуваючи про те первісне призначення згаданого псалма, надають його залишкові вишуканого значення. Так, напр., еп. Виссаріон твердить, мовляв, словами псалмопівця: «Ублажи», священник молитесь за християнську Церкву в Єрусалимі. Коли кладе він св. Дари на престолі, його думка переноситься до Господнього Гробу, що тепер знаходиться в руках невірних. Тому він молить Бога, щоб відновив православну Церкву в Єрусалимі, привернув її давню могутність і славу, яку вона мала за часів Апостолів, щоб усюди, де тепер царить мерзота запустіння, служилася безкровна евхаристійна жертва...¹⁹ Знову С. Сабов каже, що слово «Сіон» у першому псалмовому стишку означає Христову Церкву, а «стіни ерусалимські» — це єпископи і священники, що захищають св. Церкву від її видимих і невидимих ворогів, і накінці «жертва правди, приносини і всепальні жертви» другого (кінцевого) стиха, то пророцтва про Христову жертву та про нашу літургію...²⁰

¹⁶ Архим. КИПРІАН явно нарікає на пересадне розвинення поминальних формул в російсько-синодальному обряді: «Ми розвинули поминальні формули до крайних розмірів і пестрости... і створили цілу систему й ієрархію поминань» (Пор. *Евхаристія*, Париж 1947, стр. 198). Арх. Кипріян уважає цей розвиток пересадним і п'ятує його як «відхилення від первісної практики» (стор. 198), яке вносить до літургії за багато гамору, пустоти, суєти і світського заколоту, що дуже мало відповідає святості моменту. Особливо виступає Кипріян проти вичислювання титулів і достоїнств в поминальних формулах, які так часто стрічається в синодальних службениках (стр. 199-200).

¹⁷ Це значить з «Уставом літургії» патр. Филогея.

¹⁸ Пор. КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, Матеріали..., стр. 25.

¹⁹ *Толкованіє на лит.*, стр. 191-192.

²⁰ *Expositio S. S. Liturgiae...*, pag. 204.

Після покладення св. Дарів на престолі наступає короткий діалог між священиком і дияконом, що хоч дещо відмінний у словах від подібного діалогу на початку літургії, має той самий зміст. В ньому священик перший просить диякона: «Пом'яни мя, брате й співслужителю», а диякон відповідає: «Нехай Господь Бог пом'яне твоє священство у своєму царстві». Священик: «Помолися за мене, мій співслужителю!» Диякон: «Дух Святий зійде на тебе і сила Всевишнього отінить тебе». Священик: «Нехай цей Дух співдіє з нами всі дні нашого життя!» Диякон: «Пом'яни мене Владико святий!» Священик: «Нехай пом'яне тебе Г. Бог у своїм царстві завжди, тепер і постійно і во віки віків!» Диякон: «Амінь». Цей діалог є, отже, закінченням поминань вел. входу. Його зустрічаємо вже в текстах 11-12 ст., напр., у латинському перекладі Золотоустової літургії Льва Тускаса з 12 ст.²¹

§ 5. Символіка великого входу

Розглядаючи молитви й обрядові чинності вел. входу, годі поминути його символіку. Якраз навпаки, треба їй присвятити окрему увагу, бо вона дуже великою мірою спричинилася до того, що вел. вхід так розвинувся і став найбільш урочистим моментом нашої Служби Божої.

Символічне пояснення вел. входу стрічаємо вперше в св. Максима Ісповідника († 662). В нього вхід св. Дарів означає символічно початок нового православного життя в небі і об'явлення Божого спасіння.¹ Це однак символічне пояснення св. Максима досить темне і незрозуміле. Воно не прийнялося в пояснювачів нашої літургії. Щасливіше під тим оглядом є символічне пояснення Псевдо-Германа.² Він добачає у вел. вході наслідування і зображення святкового в'їзду Ісуса Христа до Єрусалиму. Це символічне пояснення стало клясичним і його повторяють майже всі пояснювачі нашої Служби Божої, як Псевдо-Софроній³, Теодор з Андиди⁴, Николай Кавасила⁵ і другі. Симеон Солунський⁶ бачить у вел. вході символічне зображення другого приходу Христа на світ, щоб судити живих і мертвих. Це символічне тлумачення відноситься лиш до самого входу св. Дарів, бо їхнє покладення на престолі пояснюється звичайно інакше. Псевдо-Герман, Псевдо-

²¹ DE MEESTER, *Les Liturgies...*, pag. 333.

¹ МІНЬ, П. Гр. 91, 693.

² Там же, 98, 419.

³ Там же, 87, 4001.

⁴ Там же, 140, 441-444.

⁵ Там же, 150, 420.

⁶ Там же, 155, 295.

Софроній, а за ними й інші пояснювачі, в обряді покладення св. Дарів на престолі добачують символічне зображення Христового погребення.⁷

Оба ці символічні тлумачення відбилися на оформленні обрядових чинностей і молитов вел. входу. Символіка в'їзду Христа до Єрусалиму має вплив на те, що входові св. Дарів надається щораз то більшої врочистості. Знову ж під впливом символічного пояснення складення св. Дарів на престолі, до літургії входять тропарі: «Благообразний Йосиф» і два інші — «Во аді плотски» і «Яко живоносец» — яких щоправда немає в наших службениках, але зате є вони в грецьких і старослов'янських синодальних службениках.⁸

Щоб довго не розводитися, зробимо тут дві критичні зауваги. В першу чергу треба ствердити, що символіка в'їзду Христа до Єрусалиму має з обрядом переносу св. Дарів лиш дуже далеку аналогію. Ця аналогія сама собою ще не вистачає, щоб вхід св. Дарів тлумачити як символічне зображення Христового в'їзду до Єрусалиму. Крім того літургійний текст ні словом не робить натяку на Христовий в'їзд до Єрусалиму. Вже краще відповідало б в'їздові Христа до Єрусалиму те місце нашої Служби Божої, де співається гімн «Свят, свят, свят», бо в ньому на кінці приходять слова: «Благословен грядий во ім'я Господне, осанна во вишних», значить, ті слова, що ними зустрічали й вітали Христа жиди при його святковому в'їзді до Єрусалиму. Крім того, зараз по цьому гімні йде згадка про встановлення Пресв. Євхаристії і самі слова освячення, отже це гарно продовжувало б хронологію подій з земного життя Христа. Все ж таки немає рації і підстави приймати символічне пояснення, коли воно не випливає з самої природи і завдання великого входу, який має інше, не символічне, а практичне завдання, тобто, перенесення жертвоних елементів зі стола предложення на престол для пізнішого їх освячення. В цьому головне і властиве завдання вел. входу.

Коли символічне пояснення входу св. Дарів має принайменше далеку аналогію в урочистому в'їзді Христа до Єрусалиму, то символічне тлумачення зложення св. Дарів не має навіть того. Бож яка подібність може бути між покладенням св. Дарів на престолі і складенням Христа до гробу? Крім того заходить тут своєрідна непослідовність,

⁷ Пор. вищенаведені місця в Псевдо-Германа і Псевдо-Софронія. Також: Симеон Солунський, МІНЬ, П. Гр., 155, 728; НИКОЛЬСКІЙ К., *Пособіє къ изученію Устава Богослуженія прав. Церкви, Спб. 1907*, стр. 422.

⁸ Тропарі: «Во гробі плотски» і «Яко живоносец» стрічаються в слов'янських службениках 17. ст., а саме у київських виданнях. (Пор. службеники: 1620, 1629 і 1639).

бо ті самі св. Дари є символом Христа, що в'їжджає до Єрусалиму, і рівночасно Христа, що його складають до гробу. В'їзд до Єрусалиму має характер святковий, радісний, а погребення Христа — жалю і смутку. Як же ж може один і той сам обряд вел. входу символізувати дві такі відмінні від себе події?

З цього бачимо, як дуже натягнені і штучні є деякі символічні тлумачення обрядів нашої літургії і яку слабу зв'язь мають вони з літургійними чинностями. Проте вони не лиш прийнялися в пояснюванні нашої Служби Божої, але навіть вплинули на те, що в їхньому дусі увійшли до літургії молитви, які неначе узаконили й канонізували ці символічні тлумачення. Це треба сказати про тропарі «Благообразний Йосиф», «Во гробі плотски» і «Яко живоносец». Їх не було в чині нашої літургії аж до 14. ст. Щойно підо впливом символічного пояснення покладення св. Дарів на престолі, як наслідування Христового погребення, входять вони до літургії. Своїм змістом надають вони обрядові такого значення і глузду, що їх він ані не має, ані не може мати.⁹

Цікаво було б знати, звідки походить ця дивна символіка, що обрядові покладення св. Дарів надає значення Христового погребення? Яку вона має за собою основу й оправдання? З С. Муретовом¹⁰ джерела тієї символіки треба дошукуватися в символічному тлумаченні престолу. Престол у Псевдо-Германа і Псевдо-Софронія є символом Христового гробу. Звідси то складення св. Дарів на престолі символізує покладення Христа до гробу. Таким чином пояснюється, що саме на вел. вході являється символіка Христового погребення. Чому однак символісти воліють відносити престол радше до Христового гробу, як до стола, на якому Христос на Тайній Вечері вперше приніс свою безкровну жертву, годі збагнути. Престол прецінь має далеко більшу схожість і подібність до стола, на якому була відслужена перша безкровна жертва, як до гробу Господнього, в якому складено Христа.

Полишаючи на боці всі ці символічні тлумачення і їхні слабкі сторони, треба ствердити, що вел. вход надто перевантажений пізнішими додатками так під оглядом тексту, як під оглядом обрядових чинно-

⁹ Всі три тропарі взяті зі служби страсного тижня і всі вони відносяться до Христового погребення. («Благообразний Йосиф со древа снем пречистое тіло Твоє, плащаницею чистою обвив і вонями, во гробі нові покрив положи». «Во гробі плотски, во аді же со душею яко Бог, в раї же с разбойником, і на престолі бил еси, Христе, со Отцем і Духом, вся ісполняй неописаний». «Яко живоносец, яко рая краснійший воістину і чертога всякого царскаго показася світлійший, Христе, гроб твой, істочник нашего воскресенія»).

¹⁰ Пор. МУРЕТОВЪ, *Историч. обзоръ...*, стр. 63-65.

стей. Ці додатки перетворили первісне значення вел. входу і надали йому пересадно великої врочистости. Таким чином великий вход подекуди затемнює найважніший момент Служби Божої, тобто саме жертвоприношення. Це, безперечно, не є додатним і похвальним явищем у нашій Службі Божій.

3. Просительна екстенія

Просительна екстенія є переходовим звеном, що лучить великий вход з обрядами, які вже безпосередньо попереджують евхаристійний канон, це значить, з обрядом поцілунку миру і зі символом віри.

Вже перше її прохання (*«ісполним молитву нашу Господеві»*) вказує, що вона є *доповненням* попередніх екстенійних молінь, головню ж великої і сугубої екстенії. Природним місцем просительної екстенії треба вважати те місце, яке вона займає в багатьох східних літургіях, себто не по вел. вході, але по читанні св. Євангелія.¹ На тому місці, де ми її сьогодні маємо, це значить, між вел. входом і евхаристійним каноном, просительна екстенія є певно вставкою пізнішого часу. Однак сама екстенія, принайменше деякі її прохання, є стародавні. Їх стрічаємо вже в літургійних документах 4-5. ст.²

Перші прохання просительної екстенії взяті з великої екстенії: (*«За святий храм цей і за тих, що з вірою, побожністю і страхом Божим входять до нього, помолімся до Господа»*, *«за те, щоб бути вільними від усякого горя, гніву і нужди, помолімся до Господа»*, *«Заступи, спаси, помилуй і охорони нас, Боже, своєю ласкою»*). Лиш друге прохання є тут оригінальне, а саме: *«За предложені дорогоцінні Дари помолімся до Господа»*. Це прохання за освячення Дарів, що має незабаром довершитися під час евхаристійного канону.

Властивими проханнями просительної екстенії є шість коротких молитовних закликів, на які народ відповідає: *«Подай Господи»*. Коли хотіли б ми звести всі ці прохання до якогось спільного знаменника, до якогось одного провідного прохання, то було б ним прохання за щас-

¹ По читанні св. Євангелія мають просит. екстенію: літургія св. Якова, літургія вірменська і малабарська. (Пор. СКАБАЛЛАНОВИЧЪ М., *Екстенії*, (Тр. К. Дух. Акад., 1912, ч. 7, стр. 195-201).

² Пор. літургію «Апостол. Констит.» у 8. книзі, як також літургію, що її описує в своїх гоміліях св. Іван Золотоуст, напр., в гомілії на друге послання св. Апост. Павла до Коринтян (МІНЬ, П. Гр., 61, 404). Тут св. Золотоуст наводить прохання, які майже дослівно схожі з проханнями нашої просительної екстенії. Ці прохання занесли християни до Бога сейчас по читанні св. Письма, згл. по видаленні оглашених. З цього можна заключити, що екстенійні моління, які в нашій літургії розміщені рівномірно по цілій Службі Божій, колись мали місце по читанні св. Письма.

ливе переведення нашого земного життя. Як головною думкою великої ектенії є *мир* в усіх його формах і відтінках, так провідною думкою просительної ектенії є святе і безгрішне переведення туземного життя і, послідовно, щасливе його завершення.

Пригляньмося ближче поодиноким проханням. В першому проханні закликає нас літургія просити в Бога щасливого переведення даного, біжучого дня: *«Цілого дня досконалого, святого, спокійного і безгрішного, просімо в Господа»*. Тут, у першій мірі, молимося за святе і безгрішне переведення біжучого дня. Все ж під словом «день» можна розуміти ціле наше життя, тобто всі дні нашого життя. Доказом цього є хоч би друге прохання нашої ектенії: *«Ангела мира, вірного наставника і сторожа душі і тіл наших просімо в Господа»*. Тут молимося, щоб Бог дав нам Ангела хоронителя не лиш на біжучий день, але взагалі на ціле наше земне життя. Це прохання є продовженням першого, бо при допомозі Ангела-охоронителя, сторожа нашої душі і нашого тіла, і вірного нашого провідника, зможемо ми свято і безгрішно перевести наш біжучий день і все наше життя. Це прохання є гарним доказом віри первісної Церкви в існування ангелів-охоронців, даних кожному християнинові, щоб вони чували над нами й охороняли нас від небезпек душі і тіла.

Трете прохання звертає увагу на головного ворога святого і безгрішного переведення дня, себто на *гріх*, який є найбільшою перепоною і колодою, що її стрічає християнин у своєму прямуванні до святості й досконалості. Де гріх, там немає святості, там не може бути мови про «святий і мирний день». Тим то просімо в Господа *«прощення й відпущення гріхів і провин наших»*. Тим самим ми вирікаємося гріха і зриваємо з ним і заявляємо Богові нашу постанову боротися з найбільшим ворогом нашої святості і досконалості.

Та і цього ще замало. До поступу в досконалості потрібна нам Божя ласка, без якої всі наші зусилля марні і кволі. Тож у четвертому проханні звертаємося до Господа, щоб зволив нам дати *«все, що добре й корисне душам нашим, і світові мир»*. В тій короткій і загальній формулці заключаються всі ласки, що потрібні нам для святого переведення нашого туземного життя.

П'яте прохання вимолює нам витривання в доброму і в ласці Божій аж до смерті: *«Щоб решту нашого життя закінчити в мирі і покуті, просімо в Господа»*. Від цього витривання залежатиме наша вічна доля. Витривання в ласці Божій аж до смерті — це одна з найбільших Божих ласк, тому й не диво, що літургія каже нам просити її в Господа.

Останнє прохання просительної ектенії є молитвою за *щасливу смерть*. Щаслива і свята смерть це завершення святого життя. Тим то

й молимося, щоб Бог зволив нам дати святу, християнську смерть: «Християнського закінчення життя нашого, без болів, без ганьби і в мирі, та й доброї відповіді на страшному Христовому суді, просимо в Господа». В першій мірі наша смерть повинна бути християнська, це значить: смерть праведників, які в смерті бачать перехід до вічного життя, які не бояться смерті, як світові і грішні люди. Просимо далі Бога, щоб дав нам смерть «без болів», тому що надмірні передсмертні страждання не одну душу зламали і штовхнули в зневіру, розпуку й одчай. Просимо також смерті «без ганьби», тобто смерті бездоганної, без страху і стиду перед майбутнім Божим судом. Накінці хочемо, щоб Бог дав нам смерть «в мирі», значить, в примиренні з Богом, у блаженній свідомості, що Бог простив нам гріхи і що змили ми їх жалем і покутою. Розуміється само собою, що по такій християнській і святій смерті не потребує християнин лякатися Христового суду, який наступить негайно по смерті. Для християнина, що за допомогою Божою свято і безгрішно перевів день свого життя, нестрашний Божий суд, бо він має надію на Боже помилування і на Божу нагороду за використання туземного життя. Він вірить, що скаже до нього Христос: «Гаразд!, слуго добрий і вірний! У малому був ти вірний, над багатьма тебе поставлю, увійди у радість твого Пана» (Мат. 25,23).

Просительна ектенія, як бачимо, оживлена однією спільною ідеєю, а саме: ідеєю святого християнського життя і святої смерті. Іншими словами, темою її прохань є спасіння людини через освячення кожного дня. Під тим оглядом зводиться вона остаточно до основного і головного прохання, що його ми стрічали у великій ектенії, тобто до прохання за Божий мир, за спасіння нашої душі, за досягнення остаточної мети нашого земного існування.¹ І подібно, як у великій ектенії моління кінчилися відданням себе нашому Божественному Спасителю і посередникові, так і в просительній ектенії складаємо ми всі наші моління, всі наші прохання за щасливе переведення нашого зем-

¹ Просительна ектенія не лиш у своїй головній ідеї нагадує головну тему прохань великої ектенії, але також тут і там повертає те саме слово: «мир». В просительній ектенії знаходимо це слово аж п'ять разів («Дне всего... мирна», «Ангела мирна», «мира мірові», «Прочее время... в мирі скончати», «Християнскія кончини... мирни»). З цього видно, як дороге це слово нашій літургії, і яку велику вагу вона до нього прив'язує. Слово: «мир» повторюється в нашій літургії в різних значеневих відтінках і відмінах аж 36 разів. Це одне з найбільш улюблених слів нашої літургії. Про ідею мира в нашій літургії писав М. ТАРХНІШ-ВІЛІ. (Пор. його статтю: *Die Idee des christlichen Friedens in der byzantinischen Liturgie*, Das Wort in der Zeit, 6, 1937, S. 219-226).

ного існування у стіп Христа. Ми віддаємо Йому себе, один одного й усе наше життя в міцній надії, що осягнемо те, про що ми так дуже просили, і що по святому і безгрішному житті і смерті дістанемо з Його рук вічне життя в небі.

4. Молитва прохання

Просительна ектенія, так як всі дотеперішні, має свою тиху молитву. Вона поміщена перед п'ятим проханням: «Заступи, спаси, помилуй». Властиво повинна ця молитва стояти перед своїм виголошенням, значить, перед «Щедротами Єдинородного Сина твого», бо воно є закінченням молитви прохання.

Молитва прохання не має жадного зв'язку з молінням просительної ектенії. За своїм змістом і первісним завданням вона не є супровідною молитвою просительної ектенії, але проскомидії. На це вказує її назва. В службениках називається вона «молитвою проскомидії»¹, або «*молитвою прохання по складенні божественних Дарів на святій трапезі*». Отже, її природним місцем був би момент, в якому священник складає по вел. вході св. Дари на престолі. Колись, як ще на вел. вході був обряд дароприношення, наша молитва була його закінченням, отже, «молитвою проскомидії» в повному того слова значенні. Рівночасно з пересуненням проскомидії на початок літургії тратить вона своє первісне значення і завдання, ставши супровідною молитвою при складенні св. Дарів на престолі. В сьогоднішньому чині Служби Божої вона втратила навіть і те завдання, бо її місце займає тропар: «Благообразний Йосиф» і «Ублажи Господи». Ці два пізніші додатки відсунули молитву прохання від вел. входу і від покладення св. Дарів. Внаслідок того вона втратила свій безпосередній і органічний зв'язок із св. Дарами.

З цього історичного навітлення ясно бачимо, як не раз пізніші додатки і вставки вводять замішання в первісну будову нашої Служби Божої, псуочи доцільну гармонію й уклад богослужбової чинности, а до літургії вносять непотрібний крам, як напр., символічні натяки на Христове погребення, що його ми вище критично розглядали.²

В молитві прохання повторюється те саме прохання, що його стрічали ми в молитвах вірних і в молитві вел. входу. Як там, так і

¹ Так називається наша молитва вже в найстаршому літургійному списку, тобто в Барберинському з 8. ст.

² Наша літургія має більше таких пізніших внесень і додатків, які переривають логічний і природний хід літургійної думки. Їх можна б порівняти до «дигресій» в оповіданні, які лиш продовжують розмову і відводять увагу від головної теми.

тут вимолює священослужитель в Бога гідного і достойного служіння безкровної жертви; як попередні молитви, так теж і молитва пропозиції приготує його до хвилини жертвоприношення. Ось її зміст:

«Господи Боже, Вседержителю, садиноко Святий! Ти приймаеш жертву хвали від тих, що взивають до Тебе з цілого серця. Прийми ж і від нас грішних моління та приноси перед свій святий жертовик, а нас вчини гідними приносити Тобі Дари і Жертви духовні за наші гріхи і за людські поблудження. Дай нам, щоб знайшли ми ласку перед Тобою, щоб наша жертва була Тобі мила та щоб Дух ласки Твоєї всеблагий прийшов на нас, на оці принесені Дари і на всіх людей Твоїх (Виголошення): Через милосердя Твого Сина, з яким Ти благословений еси з пресвятим, добрим і животворним Твоїм Духом, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь».

Дуже подібного змісту є молитва пропозиції на Василієвій літургії. І там священник просить, щоб міг достойно принести Богові жертву, щоб вона була Йому мила, щоб Бог зіслав благодать Св. Духа і щоб прийняв з його рук жертву, як прийняв Він жертву Авеля, Ноя, Авраама, Мойсея, Самуїла й Апостолів.³ Замітним в нашій молитві є прохання, щоб Бог зіслав Св. Духа, і то на самого священнослужителя, на св. Дари і на всіх вірних. Для священника потрібна ласка Св. Духа, щоб він міг достойно довершити безкровну жертву; для св. Дарів проситься зіслання Св. Духа, щоб за його діянням стали вони Тілом і Кров'ю нашого Спасителя; накінці призивається Св. Духа і на всіх вірних, щоб вони за його поміччю досягнули якнайбільніших ласк Божих і скористали зі св. жертви. Звідси то цілком слушно можна з літургістами назвати нашу молитву пропозиції превентивною епikleзою, значить, епikleзою, що випереджує освячувальні слова і ту, що по освяченні. Таку превентивну епikleзу має не лиш Золотоустова літургія, але також Василієва і багато інших літургій.⁴

5. Поцілунок миру

По виголошенні: «Щедротами Єдинородного» поздоровляє священник народ привітом: «Мир всім», а диякон проказує: «Возлюбим друг друга, да єдиноумислієм ісповіми»; народ на це відповідає: «Отца і Си-

³ Подібні вислови має вже літургія «Апост. Конституцій», літургія св. Якова, римська літургія і інші. Тут треба заважити, що літургійний текст не ставить нарівні жертви Авеля, Авраама, Мелхіседека й інших з жертвою Служби Божої, лише просить, щоб Бог прийняв жертву священника так, як і тамті жертви.

⁴ Так, напр., мають превентивну епikleзу коптійська літургія св. Кирила, літур. св. Марка, св. Григорія, ба навіть і римська літургія. Пор. М. JUGIE, *De forma Eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis, Romae 1943*, pag. 15-24.

на і Святого Духа, Тройцу єдиносущною і нераздільною». Опісля на-ступає т. зв. *поцілунок миру*: священник робить найперше тричі пок-лін перед св. Дарами на престолі, повторюючи за кожним поклоном стишок псалма 17,2: «Буду Тебе любити, Господи, сило моя! Господь моя скеля й мое пристановище». Відтак цілує св. Дари так, як вони накриті: найперше поверх дискосу, потім поверх чаші, врешті цілує край престолу перед собою. Коли більше священників служить св. літургію, тоді кожний з них приступає до св. Дарів і, поклонившись тричі, цілує їх так як і перший священник. Згодом священники цілують-ся між собою в рамена; при цьому старший священник каже: «Христос між нами», а молодший відповідає на це: «Є і буде».

Звичай взаємного поцілунку на літургії належить до найстарших. Св. Павло дуже часто накликає християн до взаємного поцілунку, як до символу взаємної любови й миру.¹ З приватного звичаю, загаль-ного між народами, поцілунок переходить і до літургії. Це сталося правдоподібно ще за апостольських часів. Про поцілунок миру в лі-тургії згадує св. Юстин в своєму описі літургії.² Поцілунком миру по-чинається в нього літургія жертви. В 3. ст. свідком поцілунку миру на літургії є Ориген³, в 4. ст. згадують про нього св. Кирило Єрусалим-ський⁴, св. Іван Золотоуст⁵, Лаодикійський Синод⁶, а в 5 ст. Псевдо-Діонисій.⁷ Поцілунок миру має літургія «Апостол. Конституцій», лі-тургія св. Якова, св. Марка і чимало інших старих літургій.

В давнину цілувалися між собою не лиш священнослужителі і клирики, але також усі вірні: чоловіки з чоловіками, а жінки з жін-ками. Опісля цей звичай перевівся. Залишився лише поцілунок між священнослужителями; поцілунок між мирянами вийшов зі звичаю правдоподібно тоді, «коли перевівся звичай загального причастя св. Тайн усіх присутніх на літургії».⁸ Бож участь в євхаристійному пирі була одною з найважливіших причин введення поцілунку миру до лі-тургії.

Немає потреби довго розводитися над тим, яке значення і глузд має поцілунок миру на літургії. Як кожний поцілунок є виявом лю-бови, приязни і дружности, так теж і на літургії має він те саме зна-

¹ Пор. Римл. 16,16; 1. Кор. 16,19; 2. Кор. 13,11-12; 1. Сол. 5,26; Филип. 4,21; Тит. 3,15.

² Апол. 1,65.

³ МІНЬ, П. Г., 14, 1282-1283.

⁴ МІНЬ, П. Г., 33, 1112.

⁵ МІНЬ, П. Г., 47, 398; 49, 382; 61, 606-607.

⁶ МАНСІ, 2, 567.

⁷ МІНЬ, П. Г., 3, 425.

⁸ Пор. еп. ВИССАРІОНЪ, *Толкованіе на бож. лит.*, стр. 200.

чення: він є виявом взаємної любови, дружнього духа і Христового миру між визнавцями Христової віри. Поштовхом до введення поцілунку миру на літургії були, без сумніву, слова Спасителя: «Коли приносиш свій дар до вівтаря і там пригадаєш собі, що твій брат має щось проти тебе, лиши там дар свій і піди, і помирися перш зо своїм братом; та й аж тоді прийди і жертвуй свій дар» (Мат. 5,23-25). Звідси то пояснюється, чому поцілунок миру має звичайно в літургіях своє місце перед жертвоприношенням.⁹ Християни пам'ятали також на слова Спасителя: «Як стоїте на молитві, то прощайте, коли що маєте на кого, щоб і Отець ваш, що на небесах, відпустив вам провини ваші. Коли ж ви не прощаете, то й Отець ваш, що на небесах, не простить вам ваших провин» (Мар. 11,25-26).

Хоч сам звичай всенароднього поцілунку вийшов з ужитку, то однак залишилася та сама ідея поцілунку миру. Її висловлює заклик: «Любим один одного, щоб могли ми однодушно визнавати Отця і Сина і св. Духа, Трійцю одноістотну і неподільну». Це, отже, заклик до взаємної, всепрощальної любови, яка є основною заповіддю християнства і без якої наша жертва не може бути Богові мила. Любов має бути характеристичною властивістю Христових учнів (Ів. 13,35) і по взаємній любові має світ розпізнавати справжніх Христових слуг, що «однодушно визнають Отця і Сина й св. Духа...»¹⁰

Обряд поцілунку миру має ще один дуже повчальний момент. Він не лиш накликає вірних до взаємної любови, але також символічно висловлює, на що ця взаємна любов повинна спиратися, а саме: на любов Бога. З любови Бога має впливати любов до ближніх, бо ці дві заповіді є між собою нерозривно злучені (Мат. 22,34-40). Це якраз дуже гарно висловлює обряд цілування св. Дарів на літургії. Священнослужителі, заки стануть цілуватися між собою, цілують найперше св. Дари і престол. Так ото цілують вони найперше самого Христа-Бога, якого символом є і св. Дари, і престол. Щойно після поцілунку, даному Христові, цілують вони один одного в рамена зі словами: «Христос між нами», — «Він є і буде», немов пригадуючи собі взаємно цю правду, що джерелом любови ближнього є любов Бога, і що Христос є лучником взаємної любови між християнами. Ось у чому лежить гарне й глибоке значення поцілунку миру.¹¹

⁹ Римська літургія має поцілунок миру безпосередньо перед св. Причастям.

¹⁰ Слова: «да єдинодумством ісповіями: Отця і Сина і св. Духа...» появляються в тексті літургії досить пізно. Вони є вставкою 14. ст. Увів їх до літургії «Устав літургії» патріярха Філотея. (Пор. DE MEESTER, *Les origines...*, стр. 336).

¹¹ Т. МИШКОВСКИЙ думає, що слова: «Возлюблю тя, Господи...» не є лиш додатком до обряду цілування св. Дарів і престолу, але якраз головний натиск

6. Символ віри

Після поцілунку мира наступає символ віри. Диякон проказує: «Двері, двері! Мудро вважаймо». І тоді чтець, або весь народ, проказує наголос символ віри. Під час того священик підносить воздух зі св. Дарів і держить його над св. Дарами злегка потрясаючи. Під кінець визнання віри, складає священик воздух, цілує його і кладе збоку на престол.

Слова: «Двері, двері!» — стилістично відірвані. Вони є вжиті в четвертому відмінку без присудка, що його треба було б доповнити менш-більше ось як: «Бережіть двері! Вважайте на двері! Замкніть двері!» Подібні слова можна знайти і в інших східних літургіях.¹ Ці слова мали колись дослівне значення. Вони були накликом до церковних дверників, щоб замкнути церковні двері, чи радше, щоб берегли вже передтим зачинені двері. Ці слова є, отже, залишком того часу, коли в церкві були ще оглашенні. Вони являють собою продовження видалення оглашених з церкви. Тому що евхаристійна жертва має вже безпосередньо початися, літургійні приписи ще в останнє звертають увагу, щоб ніхто з оглашених, з невірних, з еретиків і взагалі з непокликаних не смів брати участі в евхаристійній жертві.

Ясне, що заклик: «Двері, двері» утратив сьогодні своє колишнє значення, бо сьогодні нема вже оглашених ані припису зачиняти церковні двері перед початком жертвоприношення. Ці слова можуть мати символічне і переносне значення. Їх треба розуміти, як останній поклик св. Церкви до самих вірних, щоб зачинили двері своєї душі перед зовнішнім світом, його справами й турботами, щоб відкинули «всяку життєву журбу», щоб зосередили всю свою увагу на те, що зараз починається. Гарно коментує «Двері, двері» єп. Виссаріон у своєму поясненні літургії. Ці слова, каже він, повинні пригадувати вірним, щоб вони призадумалися над тим, чи є достойні залишатися в церкві під цю святу хвилину жертвоприношення, чи вони є кра-

лежить на словах, а не на обрядові цілування. (Пор. його «Изложение царегр. лит.», стр. 102-103, замітка). На нашу думку річ мається зовсім противно. Слова псалма є лише супровідною формулою до цілування св. Дарів, а головний натиск якраз лежить на самому обряді поцілунку мира. Цілування св. Дарів і престолу є головним обрядом поцілунку мира, а слова псалма є тільки гарними супровідними словами, які виражують глузд і значення обряду.

¹ Пор., напр., літургію св. Якова, або літургію сирійсько-якобівську, що її подає Е. Ренодо. Там знаходиться висказ: «Замкніть двері», (E. RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, II, Francofurti ad Maenum 1847, pag. 10). У вірменській літургії є також подібний, але трохи більше розвинений заклик: «Пильнуйте двері! Двері! З якнайбільшою увагою й обережністю».

щі, святіші, гідніші від невірних, еретиків, оглашених, а чи може, навпаки, — вірними лише з імені.² Так, отже, наші слова мають у теперішньому чині Служби Божої те саме значення, що і слова при видаленні оглашених: вони є знаком остороги й попередження, щоб вірні не були в момент евхаристійного жертвоприношення духовними оглашеними.³

Символ віри. Хоч символ віри не належить до первісних складових частин літургії, то все таки ввійшов він до всіх літургій, як східних так західних. Не будемо тут входити в історію поставання самого символу, себто яке його походження, як він розвивався та збільшався, і як остаточно прийняв сьогоднішню форму. Це все належить до історичної догматики. Тут вистачить згадати хіба лише те, що символ віри на літургії не є первісним і оригінальним, але запозиченим з чину Тайни хрищення.

Причиною до введення символу віри в літургію дали догматичні спори 5 і 6. ст. Перший, хто ввів символ віри до літургії, був монофізитський патріарх Антіохії *Петро Фулло* (471 року). За його прикладом пішов константинопільський патріарх *Тимотей* (510-518). Він приказав, щоб на кожній літургії проказувати Символ Нікейський.⁴ Цісар Юстин II. (567-578) доручив замість нікейського (короткого) брата на літургії константинопільський Символ віри, значить, той, що його ми маємо донині.⁵ За прикладом східних Церков пішли згодом і західні. На Заході вводить символ віри до літургії еспанська Церква, на синоді в Толедо (589). У другому каноні покликаються синодальні отці на практику східної Церкви визнавати на літургії віру.⁶ В 7 і 8. ст. введено символ віри в церквах Франції і Німеччини, однак офіційно завів символ віри в римській літургії щойно Папа Венедикт VIII. в 1014 році.⁷

² Пор. *Толкованіє на бож. лит.*, стр. 201.

³ Н. Кавасила пояснює слова: «Двері, двері», як заклик до вірних, щоб вони отворили двері свого духа на прийняття й слухання символу віри. В цьому символічному поясненні вже зовсім не видно первісного походження і значення вище наведених слів. Кавасила цілком забуває, що тут мова не про отворення дверей, але якраз навпаки, про їх зачинення. Це доказує, як толкователі літургійних текстів й обрядів мало звертають увагу на історичне походження і розвій даного тексту чи обряду і таким чином відклонюються від належного зрозуміння й пояснення літургії.

⁴ Пор. про це свідоцтво візант. історика Теодора Лектора (6. ст.), МІНЬ, П. Г., 86, 201.

⁵ Пор. свідоцтво Івана з Бікляри (Еспанія, живе у 7. ст.), в його «Хронікон», під. Теодором Момзенем: MOMSEN TH., *Monumenta Germaniae historica*, XI, *Cronica minora*, II, pag. 211.

⁶ MANSI, 9, 990.

⁷ Пор. БРІНКТРИНЕ, *La sauta messa*, Roma 1945, pag. 108.

Символ віри займає в різних літургіях різне місце. Римська, вірменська і малабарська літургії мають символ віри зараз по читанні св. Євангелія. Ці літургії зачисляють, отже, символ віри до літургії оглашених, це значить, до дидактичної частини Служби Божої. Всі інші літургії дають символу віри місце перед жертвоприношенням, і то перед поцілунком миру.⁸ Лише наша літургія переставляє цей, мабуть первісний, порядок і кладе символ віри не перед, але після поцілунку миру.

Немає точних і ясних даних, яке місце займає символ віри зараз після його введення до чину літургії. За свідцтвом згаданого вже історика, Івана з Бікляри, символ віри находився перед Господньою молитвою «Отче наш». Також і синод у Толедо, коли вводив символ віри, наказав проказувати його перед «Отче наш», покликаючися при тому на практику східних Церков. Однак Іван з Бікляри правдоподібно помилився щодо первісного місця символу віри на літургії, бо всі інші літургійні документи східних літургій подають символ віри не перед «Отче наш», але перед чи після поцілунку миру.⁹ Так уже св. Максим Ісповідник, який жив у 7. ст., свідчить нам, що символ віри за його часів займав те саме місце, що й сьогодні.¹⁰

Яке ж значення має символ віри на літургії? Ми згадали, що в деяких літургіях находився символ віри безпосередньо по св. Євангелії. Ця практика бере символ віри, як доповнення св. Євангелія, бо символ віри це збір правд віри, спертих на Христовому Євангелію. Але іншій літургійній практиці, яка вміщує символ віри безпосередньо перед євхаристійним жертвоприношенням, присвічує ідея, що віра є конечною передумовою до участі в євхаристійній жертві. Між вірою і жертвою, між догмою і культом, між теорією і практикою існує стислий зв'язок. Культ (жертва) базується на вірі і є найкращим впливом і виявом віри.

Символ віри має на літургії те саме значення, що і на св. Тайні хрищення: там, заки сплила на нас ласка духового відродження, мусіли ми устами своїх хресних батьків урочисто відректися «диявола, всіх діл його, всієї його служби і всієї його гордині», і визнати віру в Христа і в правди християнської релігії. Символ віри був, отже, на св. хрищенні врочистою заявою нашої вірності і приналежності до Христа. Не інакше значення має символ віри на Службі Божій: він є

⁸ Пор. літургії: св. Якова, літургію сирійсько-якобівську, маронітів, халдейців, коптів й етіопців.

⁹ До хроніки Івана з Бікляри мусіла зйти якась помилка або й недогляд. Так принайменше судить літургіст М. Гансенс: *Inst. lit.*, III, 300.

¹⁰ МІНЬ, П. Гр., 91, 695.

заявою нашої вірності Христові. На літургії відновляємо приречення, що його дали ми Христові на св. хрищенні; ми наново вирікаємося диявола і всіх його діл, заявляємо нашу непохитну віру в Христа, в правди його св. науки і, взагалі, в усе те, що нам св. Церква до вірування подає. Отож Символ віри є дуже гарним і змістовним підготовчим актом до жертвоприношення. Христос віддається нам цілковито в жертві Пресв. Євхаристії, а ми віддаємося Йому повнотою в акті віри. З цього бачимо, що символ віри, хоч і є пізнішим внесенням до літургії, то однак являється дуже вдатною і доцільною вставкою. Символ віри вплетений органічно в чинності літургії так, що сьогодні навіть не завважується цієї вставки пізніших часів.¹¹

Коли мова про символ віри, то годі поминути мовчанкою обряд, що його приписує священникові чин Служби Божої під час символу віри. Цим обрядом є *ворушення, чи потрясання воздухом над св. Дарами*. Рідко котрий обряд нашої літургії мав тільки різних тлумачень. Це знак, що колись інше було його завдання, про яке тепер пояснювачі літургії не знають, тож намагаються, кожний на свій лад, тлумачити.

Звичайно пояснюється цей обряд символічно. Найчастіше добачається в ньому символічне зображення *зшестья Св. Духа на св. Дари*.¹² Однак нерозгаданим є, чому якраз на символі віри зображається прихід св. Духа, а не, напр., під час освячення або по освяченні на епіклезі. Інші пояснюють це ще інакше: піднесення воздуху на символі віри мало б означати висоту правд віри, а потрясання символізувати чи нагадувати на землетрус, що був виник, коли при воскресінні Христа ангел відвалив камінь від Христового гробу, бо воздух — це власне символ того каменя.¹³ Ще інші думають, що потрясання воздухом на «Вірую» означає ширяння Св. Духа над безоднею, коли Бог творив світ.¹⁴ Єп. Виссаріон добачає у цьому обряді символ Христової опіки над вірними. Розпростертий над св. Дарами воздух символізує Христа, що, подібно як птиця, своїми крилами захищає писклята, значить, опікується вірними і відганяє від них помахом своїх крил усі небез-

¹¹ Введення символу віри в літургію «не помішало ні в чому укладу візантійської літургії, але... якраз навпаки, воно вплелось дуже вміло в потік її (літургії) думок. Зовсім не завважується, що це пізніша вставка; мається враження, начебто це було вже тут положене при самому постанні літургії». (Т. МИШКОВСКИЙ, *Изложение цар. лит.*, стр. 104.)

¹² DE MEESTER, *La divina liturgia del n. P. S. G. Crisostomo*, 1925, pag. 129.

¹³ Пор. ДМИТРЕВСКИЙ, *Ист. догм. таинств. излож. на литургию*, стр. 66. Пор. також К. НИКОЛЬСКИЙ, *Пособие къ изучению Устава Богослужения православной Церкви*, (7. изд.), СПб. 1907, стр. 428.

¹⁴ Пор. ДМИТРЕВСКИЙ, навед. твір, стр. 66.

пеки. Тому вже на проскомидії при покриванні св. Дарів просив священник Христа ось якими словами: «Покрий нас охороною Твоїх крил і віджени від нас усякого ворога».¹⁵ Ще інше пояснення подає Ю. Пелеш: на його думку «священик тим, що держить воздух між своїми очима та предложеними Дарами, заявляє, що ми, визнаючи нашу віру, сильно і непорушно стоїмо при св. вірі і віруємо в усі таїнства, хоч вони перед нашими змисловими очима є закриті й незбагнуті».¹⁶ Подібно висловлюється також Мишковській: «На „Вірую” відкриваються священні Дари, а священник держить над ними воздух. Це означає об'явлення Божих правд, дане нам у Новому Завіті».¹⁷

З вище наведених тлумачень видно, як дуже неясний і непроглядний є в своєму значенні обряд піднесення і потрясання воздухом на символі віри. До цих пояснень дамо тільки пару завваг про первісне і властиве значення обох цих чинностей: піднесення й потрясання воздухом.

*Піднесення возду*ху має перш усього практичне, а не символічне, завдання. Тому, що починається евхаристійний канон, на якому довершується освячення св. Дарів, сама потреба вимагає, щоб відслонити св. Дари. Звідси то у всіх східніх літургіях можна стрінути більш або менш урочисте відкриття св. Дарів перед анафорою.¹⁸ Деякі з них мають навіть до цього окрему супровідну молитву, т. зв. молитву покривала, або воздуху.¹⁹ Відкриваючи св. Дари, давав священнослужитель народові знак, що починається анафора. Звичайно підносить він воздух догори не на «Вірую», але на слова: «Станім добрі»²⁰, отже по символі віри. В списках нашої літургії, аж до 14-15. ст. включно, ніде не стрічаємо рубрики для піднесення воздуху під час символу віри над св. Дарами, чи потрясання ним.²¹ З цього бачимо, що такий обряд пізніше внесено до літургії.

¹⁵ Пор. Толков. на бож. литургію, стр. 210.

¹⁶ Пор. Пастирск. богословіє, Литургика, стр. 494.

¹⁷ Изложение царегр. литургии, стр. 103.

¹⁸ HANSSSENS, *Inst. litur.*, III, pag. 333-335.

¹⁹ Там же, стр. 331-333. В деяких обрядах воздух називають «анафорою» тому, що його викладається перед анафорою (мароніти й сирійці), пор. ГАНССЕНС, стр. 332, 334, 338.

²⁰ Пор. список Исидора Пиромалійського (10-11. ст.) у ГОАРА, *Евхологion*, стр. 183. Пор. також латинський переклад Золотоустової літургії Льва Тускуса (12. ст.), ГАНССЕНС, стр. 336.

²¹ У списках 14-15. ст., себто в списках по літургійній реформі патріярха Филотея, рубрики приписують священникові відкривати св. Дари щойно по символі віри на «Станім добрі», і не згадують нічого про потрясання воздухом. Пор. КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, *Матеріали...*, стр. 64, 90, 109.

Потрясання воздухом над св. Дарами, що його пояснювачі літургії залюбки тлумачать символічно, має також радше практичне як символічне завдання. Це є слід давнього обряду повітати віялцем (рипідю) або покривцем над св. Дарами, щоб туди нічого не впало. Доказом цього є рубрика, яку мають досі служебники російсько-православні, як теж і римське видання нашого служебника з 1941 року. Там по «Станім добрі» приписано: «а священник бере воздух зі св. Дарів і кладе його, поцілувавши, набік і каже: „Благодать”. Диякон же, зробивши поклін, входить у св. вівтар, бере рипіду (віялце) і повіває побожно над святощами. Якщо ж немає рипіди, то робить це він самим покривцем». З цього, отже, треба зробити висновок, що потрясання воздухом над св. Дарами має на меті охоронити св. Дари, щоб до них нічого не впало і не занечистило.²² Це було спочатку функцією диякона і мало місце щойно по символі віри. Коли ж десь по 15. ст. увійшла практика відслонювати св. Дари вже на символі віри, то священник починав помахування над св. Дарами вже під час символу віри. Звідси то літургісти і пояснювачі Служби Божої, які обряд потрясування воздухом над св. Дарами тлумачать символічно, не згадуючи ні словом про первісне і властиве завдання цієї літургійної чинності, не дають нам задовільного пояснення. Своєю натяганою символікою вони наш обряд не то що не пояснюють, але, навпаки, ще більше затемнюють і роблять незрозумілим.²³

²² НИКОЛЬСКИЙ К., *Пособіе...*, стр. 428.

²³ Для прикладу, як натягане може бути тлумачення обрядів у літургії, вистачить навести один уступ з Псевдо-Германа. За його думкою покривання св. Дарів (на вел. вході) означає ніч, в яку Христос був зраджений і виданий Анні й Каяфі, як теж свідоцтва фальшивих свідків проти Христа й удар в Його святе лице(!). А називається покривало воздухом не з іншої причини, як саме тому, що означає повітря тієї темної ночі, в якій Петро вирікся Христа. Знову ж піднесення воздуха зі св. Дарів і зложення його набік означає цей ранок, в якому Христа передано Пилатові. (Пор. МІНЬ, II. Гр., 98, 425).

РОЗДІЛ III.

ЄВХАРИСТІЙНЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕННЯ

(Друга частина літургії вірних)

Символом віри закінчується приготування до євхаристійного жертвоприношення. Всі обряди й молитви першої частини літургії вірних мали підготівний характер, значить, мали на увазі те, щоб священика і вірних приготувати до гідного жертвоприношення. Молитви вірних, херувимська пісня, молитва вел. входу, поцілунок миру і символ віри мали на меті настроїти серце священика і всього народу до найважливішого моменту Служби Божої.

Тепер уже приходить час самого євхаристійного жертвоприношення. Немає сумніву, що це найважливіша частина Служби Божої, на ній довершується жертва Нового Завіту чудесною переміною євхаристійних елементів у Найсв. Тіло і Кров Спасителя на спомин нашого відкуплення. Хвилина євхаристійного жертвоприношення є кульмінаційною точкою цілої Служби Божої. Коли Служба Божа є таємною драмою, то євхаристійний канон є вершком драматичного напруження. І якщо слушно порівнюємо Службу Божу до величного храму, то євхаристійне жертвоприношення є його найсвятішим місцем, святилищем, «Святая Святых».

Над поясненням різних назв євх. жертвоприношення не потрібно довго затримуватися, бо вони самі собою ясні. Та частина Служби Божої, що її зараз пояснюємо, на Заході називається найчастіше «каноном» або «літургійним каноном», на Сході ж — «приношенням», «жертвоприношенням», «Євхаристією», «євхаристійною молитвою» або «анафорою».¹ В нашому поясненні будемо вживати назви, що найкраще віддає природу і характер даної частини Служби Божої, це значить назви: «євхаристійне жертвоприношення».

Як усі обряди й молитви Служби Божої, так теж обряди й молитви євхаристійного жертвоприношення можна краще зрозуміти лиш

¹ Під «анафорою» в ширшому значенні того слова розуміють літургісти не лиш сам євх. канон, але увесь формуляр Служби Божої, який обіймає всі молитви священика від поцілуку мира аж до відпущення вірних. «Анафора» в термінології літургістів значить отже приблизно «формуляр євхаристійної частини Служби Божої, або літургії вірних».

під кутом історичного бачення. Воно дає нам ключ до розуміння: чому така, а не інша схема і структура евх. канону? Як він поставав, звідки походить, під яким впливом, які чинники оформили його сьогоднішній вигляд, які думки й ідеї лягли в його основу, як розвивався він продовж сторіч? Що хочуть висловити його поодинокі елементи? Іншими словами: треба нам з'ясувати питання про *походження й історичний розвиток евхаристійного жертвоприношення*.

Це питання належить до найважливіших і найбільш досліджуваних в історії літургії. Пояснюється це тим, що евхаристійний канон, по св. Письмі, є тим найціннішим текстом, що його св. Церква береже в своєму депозиті віри. Багато вчених і літургістів занималося і займається висвітленням походження й еволюції евхаристійного канону, його молитов, поодиноких складових частин і обрядових чинностей. Деякі партії ще і досі не є повнотою висвітлені, як напр., питання про походження і глузд епikleзи. Однак у загальному треба сказати, що новіші досліди текстів старих літургійних пам'яток дали гарні висліди, і дуже багато спричинилися до кращого розуміння структури, плану, внутрішньої логіки і значення евхаристійного канону. Обмежені розміри нашої книжки не дозволяють нам запускатися в широке, подрібне і вичерпне обговорювання питання про походження й історичний розвиток евхаристійного жертвоприношення. Ми обмежимося до найконечніших даних.

1. *Походження евхаристійного канону*. Евх. канон, у своїй основі, походить від самого Ісуса Христа. Про це була вже мова на самому вступі нашої книжки. Служба Божа є Христовою установою, а евхаристійний канон — це саме ядро і суть Служби Божої. Тому й евхаристійний канон походить від Христа. Однак наш Спаситель не дав нам евхаристійного канону таким і в такому вигляді, як його сьгодні маємо. Він дав лиш основу, з якої розвинувся опісля, підо впливом різних чинників, евхаристійний канон або, точніше кажучи, евхаристійні канони різних Служб Божих.

З того виходить, що не всі елементи сьогоднішнього евх. канону походять просто й безпосередньо від Христової установи на Тайній Вечері. Сьогоднішній евх. канон можна поділити на 8 складових частин: 1. евхаристійний діалог, 2. похвально-благодарна молитва, 3. серафимський гімн («Свят, свят, свят»), 4. евхаристійна молитва (освячення), 5. молитва анамнези, 6. епikleза, 7. евхаристійні поминання і 8. кінцеве славословлення (доксологія). З цих усіх елементів лиш два походять безпосередньо і просто від Христа, а саме похвально-благодарна молитва і слова евхаристійного освячення (евхаристійна молитва). Інші ж складові частини — це додатки й доповнення св. Церкви.

Слова Христової установи (освячувальні слова «Прийміть і їжте», «Пийте з неї») записали нам євангелисти.² Зате не подали вони докладно змісту похвально-благодарної молитви, яку Христос проказав безпосередньо перед освяченням хліба й вина. Вони лиш згадують, що Ісус «благодарив» і «благословив», заки перемінив хліб і вино в своє Тіло і Кров. Ці слова означають не що інше, як похвально-благодарну молитву. Що було змістом тієї похвально-благодарної молитви? Хоч і не маємо точного змісту Христової молитви, то однак певно, що вона була нав'язана тими самими думками, які знаходимо в благодарно-похвальних молитвах різних християнських літургій. Деякі натяки й уривки з Христової молитви записав св. Євангелист Іван в описі Тайної Вечері, як наводить його «архіерейську молитву» (гл. 17). Христос певно дякував Богові-Отцеві за всі його діла для вибраного народу, особливо ж за те, що схотів відкупити світ Його смертю. Літургісти слушно звертають увагу на те, що Христос установив Службу Божу в рамках старозавітньої пасхальної жертви, під час якої батько родини мав проказувати похвально-благодарну молитву за висвободження ізраїльського народу з єгипетської неволі. Христос, додержуючися жидівського ритуалу, як голова нової родини, звернувся до небесного Отця зі словами похвали і подяки за зроблені людству добродійства. Так отже вже в самому первопочині євхаристійного канону стрічаємося з впливами жидівського богослуження. Те, що сам Христос, установляючи Пресв. Євхаристію, взорується в оформленні молитов на старозавітніх зразках, було товчком, щоб й апостоли і їх наслідники взорувалися в євхаристійних молитвах на молитвах жидівського ритуалу. Крім молитов пасхальної жертви вони могли брати тут до уваги також інші молитви, особливо приписані при їді — столові. В них теж добачують деякі літургісти паралелі і моделі євхаристійних молитов. Таким чином суцільність євх. канону у своєму пляні, структурі й головних думках не є нічим іншим, як наслідуванням і переріркою різних жидівських ритуальних молитов, зокрема ж пасхальної жертви.³

² Пор. Мат. 26,26; Мар. 14,22; Лк. 22,19; також св. Павло в 1 Кор. 11,24.

³ Питанням залежності євхаристійного канону від жидівських зразків займаються головню такі вчені, як Бікел, Пробст, Моро, Леклерк, Каброл, Голц й інші. Їх праці в тому напрямку наводимо в списі літератури на кінці цього розділу. Під час коли Бікел виводить постановня анафори зі самого лише ритуалу пасхальної жертви, то Голц виказує особливо схожість анафори зі столовими молитвами і благодарними псалмами жидів. Одначе, як слушно завважує І. КАРАБИНОВ (*Евхаристическая молитва*, стр. 20), деякі вчені надто підносять залежність християнського богослуження від жидівських зразків, забуваючи на те, що і християнство мало свої притаманні джерела до композиції літургійних молитов.

Так отже Христова установа на Тайній Вечері є зародком нашого евхар. канону. Крім неї великий вплив на розвиток і формування складових частин евх. канону мав жидівський ритуал. Ці два факти треба мати на увазі при дальшому розвитку евхаристійної анафори.

2. *Історичний розвиток евхаристійного канону.* Першою фазою в розвитку евх. канону є *апостольський вік* (кінець 1-го і початок 2-го ст.). Апостоли і їхні безпосередні наступники в евхаристійній жертві наслідували просто те, що зробив Христос на Тайній Вечері. Пам'ятаючи на Христовий заповіт: «Це робить на мій спомин», вони, так само як Христос, починали евхаристійне жертвоприношення від похвально-благодарної молитви, в якій дякували Богові за діло відкуплення, довершене Спасителем. Опісля переходили до проказування Христових освячувальних слів над хлібом і вином. Правдоподібно, до цих двох елементів евх. канону долучувався вже в апостольському періоді ще і третій, а саме *анамнеза*. Апостоли, згадуючи Христовий приказ приносити евх. жертву на Його спомин, згадували під час евх. жертвоприношення також і Христову смерть і Його воскресіння. Доказом того могли б бути слова св. Павла в листі до Коринтян (11,23). Загально літургісти думають, що *анамнеза увійшла в склад евх. канону найскоріше*. З того, отже, виходило б, що *евх. канон ап. періоду мав уже три найважливіші елементи сьогоднішнього канону: 1. похвально-благодарну молитву, 2. молитву (слова) освячення, і 3. анамнезу.*

До апостольського періоду належать з певністю евхаристійні молитви «Науки 12-тьох Апостолів», або т. зв. «Дідахе». Вправді не всі вчені добачають в цих молитвах уривки евхаристійного канону Апостолів, та в усякому разі велике є їхнє значення для пізнання його розвитку. Певно, ці молитви не є звичайними столовими молитвами, але мають зв'язок з евхаристійним жертвоприношенням, хоч і нема в них згадки про Христові слова освячення.⁴

Другим етапом розвитку евхаристійного канону треба вважати опис літургії в св. Юстина (2. ст.), який про евхаристійний канон говорить дуже коротко: «Настоятелеві братів приноситься хліб і чаша з водою і вином; а він, прийнявши це, проказує хвалу і славу Отцеві всього через ім'я Сина і Святого Духа і ревно творить подяку за ці дари, що їх він нам зволив дати. Коли ж він скінчить молитви і подяку, тоді увесь народ кличе: Амін».⁵

⁴ Про «Дідахе» є досить обширна література. Найбільше цікавлять учених «евхаристійні молитви» 9. і 10. розділу в «Дідахе». Одні вчені вважають їх столовими молитвами перших християн, інші — молитвами з нагоди гостин любови (агап), а ще інші властивими евхаристійними молитвами. Див. спис літератури, поданий вище.

⁵ Пор. 65 гл. «Апології» в: ОТТО, *Corpus Apologetarum*, I., p. 180.

З цих, насправді дуже загальникових слів св. Юстина, довідуємося, що похвально-благодарна молитва, яку мовив настоятель євх. зібрання, була скермована до Бога-Отця через «ім'я Сина і Святого Духа». Цей тринітарний характер євх. молитви зберігся, як згодом побачимо, в євхаристійному каноні нашої літургії. Важливе є також те, що подає св. Юстин на іншому місці своєї «Апології», а саме, що в тому часі євхаристійний канон не був ще усталений, лиш сам священнослужитель його свobodно імпровізував.⁶

Третю фазу розвитку євх. канону подає «Апостольське Передання» св. Іполита.⁷ Це перший і найстарший формуляр євх. анафори. Крім дотеперішніх складових частин анафори: похвально-благодарної молитви, молитви освячення і анамнези, виступають вперше нові елементи, тобто євхаристійний діалог, епikleза і кінцева доксологія. Анафора св. Іполита має вже, отже, шість складових частин: 1. євхаристійний діалог, 2. похвально-благодарну молитву, 3. слова освячення, 4. анамнезу, 5. епikleзу і 6. кінцеву, доксологію. Всі ці елементи визначаються клясичною короткістю і зв'язністю.

Четвертою й останньою фазою розвитку євх. канону треба вважати четверте сторіччя. Літургійними пам'ятками того часу є: опис літургії в св. Кирила Єрусалимського⁸, літургія «Апостольських Конституцій»⁹, т. зв. Анафора Серапіона¹⁰, і літургійний фрагмент Дер Балізер.¹¹ Всі ці літургійні документи мають уже всі ті елементи, що їх має сьгоднішній євх. канон. До попередніх елементів долучуються ще два нові: серафимський гимн («Свят, свят, свят») і євхаристійне поминання Святих, мертвих і живих. Так отже в 4. ст. анафора досягає вершок свого розвитку. Деякі її елементи, як напр., похвально-благодарна молитва і потрійне поминання, прибирають досить великі розміри. Вимовним доказом є тут літургія «Апостольських Конституцій»¹², яка може найбільше схожа на анафору нашої літургії, як св. Золотоуста, так особливо св. Василія Великого.

⁶ Пор. 67 гл. «Апології», там же, стр. 184.

⁷ Походить з першої пол. 3-го ст. Про анафору св. Іполита пор.: HAULER E., *Didascaliae Apostolorum Fragmenta Veronensia latina...*, Lipsiae 1900, p. 106-107.

⁸ MIGNE, P. Gr., 33, 1109-1128.

⁹ FUNK F. X., *Didascalia et Const. Apostolorum*, I., Paderborn 1905, p. 476-520.

¹⁰ Ibidem, II., p. 158-181.

¹¹ SHERMANN TH., *Der liturgische Papyrus von Der-Balizeh* (Texte und Unters., 36, 1913).

¹² Правдоподібно літургія «Апост. Конституцій» ніде не була в ужитку, і є лише компіляцією різних євхаристійних молитов якогось невідомого автора. Літургісти називають літургію «Апост. Конституцій», «ідеальним» формулярем, себто таким, що в практиці його не вживали. (Пор. ГАНССЕНС, *Inst. liturg. de ritibus orientalibus*, III., 642-643).

Про розвиток обох цих анафор нашого обряду годі взагалі щось певного сказати, тому що не збереглися до наших часів їхні первісні списки. Між 4. і 8. ст. не маємо жадних списків літургії св. Золотоустого чи св. Василя, тому годі літургістам відтворити суцільність нашої літургії тих часів. Найстарші списки нашого евх. канону, походять з 8-9 ст. (Список Барберинський, Порфіріянський). Порівнюючи текст евх. канону згаданих списків з текстом сьгоднішнім, можна завважити лиш незначні різниці.

Коли розглядаємо історичний розвиток анафори, треба ще конечно звернути увагу на одну річ дуже великої ваги, а саме, що в давнину евхаристійний канон не проказувано потику, так як тепер. Сьгодні лише деякі малі уривки евх. канону проказує священник уголос, а велику більшість потику, під час чого народ співає гимни «Свят, свят, свят», і «Достойно естъ». У перших віках цілий евхаристійний канон був проказуваний вголос, що вже й св. Юстин засвідчує. Літургісти не вмюють означити докладно час, коли на місце голосного співання чи проказування евх. канону прийшло його тихе відчитування. З усякою імовірністю це сталося між 6. і 8. ст.¹³ До цього прийшло поступенно і повільно, а не нагло, бо літургійний розвиток не терпить ніяких наглих змін.

З однієї новелі цісаря Юстиніяна (527-565) довідуємося, що звичай тихого проказування евх. канону був уже в ті часи (це значить в 6. ст.) досить поширений. Цісар Юстиніян виступив проти того звичаю і рішуче його заборонив. Ось уривок з тієї новелі: «Приказую всім єпископам і священникам не мовчки (потиху), але голосно проказувати божественне жертвоприношення, щоб чув його благовірний, православний народ, і щоб таким чином душі слухачів були піднесені до побожності і прославлювали Бога... Тому треба, щоб єпископи і священники голосно приносили святе жертвоприношення й інші молитви нашому Богові Ісусові Христові з Отцем і св. Духом».¹⁴

Однак заборона Юстиніяна була вже безсильна і не стримала звичаю, що починав щораз то більше закорінюватися як на Сході так на Заході. Звичай тихого проказування евх. канону прийнявся остаточно в усіх церквах і обрядах. У нашому обряді голосно проказується

¹³ Пор. літературу про історію тихого проказування евх. канону: А. П. ГОЛУБЦОВЪ, *О причинахъ и времени замѣни гласнаго чтенія литургійныхъ молитвъ тайными*, (Бог. Вѣстникъ, 1905, сентябрь, стр. 68-77); А. JUNGMANN, *Praefatio und stiller Kanon*, (Zeitschr., f. kathol. Theol., 53 (1929), S. 66-94, 247-271); E. DE MOREAU S. J., *Recitation du Canon de la Messe a voix basse*, Nouvelle Revue Theologique, 51 (1924), 65-94.

¹⁴ Por. *Corpus Juris civilis*, (ed. R. SCHOLL — W. KROLL), Berolini 1899, Vol. III., Novellae, 137. novella, pag. 699-700.

тільки слова освячення і декілька виголошень («Побідную піснь», «Ізрядно», «Во первих», «І даждь нам», «І да будет»). В деяких літургіях, як напр., у римській майже цілий канон, включно зі словами освячення, мовиться потику.

Причиною введення тихого відчитування євх. канону було, мабуть, бажання: підкреслити таїнственный і святий характер євх. жертвоприношення. Крім того немалу роллю грала тут тенденція скорочувати Службу Божу з огляду на байдужість народу і на саму довжину богослуження. Треба однак сказати, що з-за тихого читання євх. канону більшість вірних не має властивого уявлення про перебіг і зміст євх. молитов. Не багато помагають тут тих кілька виголошень, бо вони, вирвані зі свого контексту, звучать відокремлено, незрозуміло і без зв'язку. Звідси то завданням пояснення літургії є звернути увагу якраз на ці тихі молитви, щоб можна було наглядно бачити логічну й органічну зв'язь поміж молитвами євх. канону.

ВАЖНІША ЛІТ. ПРО ПОХОДЖЕННЯ Й ІСТОР. РОЗВИТОК ЄВХ. КАНОНУ:

КАРАБИНОВЪ И. А., *Евхаристическая молитва (Анафора)*, СПБ. 1908; ЖУРАКОВСКИЙ А., *Литургический канонъ теперь и прежде*. (Къ вопросу о церковной реформѣ), (Христ. Мисль, Київ 1917, сентябрь-октябрь, стр. 3-26); СОВЕ Б. И., *Евхаристія въ древней церкви и современная практика*, (Живое Преданіе, Париж 1937, стр. 171-195); ГОЛУБЦОВЪ А. П., *Литургія въ первіе вѣка христіанства*, (Бог. Вѣстникъ, 1913, июль, стр. 621-643; ноябрь, стр. 332-356; декабрь, стр. 779-802); ГУМИЛЕВСКИЙ И., *Апостольское понимание богослужебнаго чина*, (Бог. Вѣстникъ, 1913, февраль, стр. 250-264); A. ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls*, Freiburg 1937; BICKELL G., *Messe und Pascha, Der apostolische Ursprung der Messliturgie und ihr genauer Anschluss an die Einsetzungsfeier der hl. Eucharistie durch Christus aus dem Pascharitus nachgewiesen*, Mainz 1872; —, *Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier*, (Zeitschrift für kathol. Theologie, IV, 1880); GOLTZ VON DER, *Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1901; —, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche*, Leipzig 1905; GOETZ K. G., *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1904; LIETZMANN H., *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn 1926; BARTH M., *Das Abendmahl — Paschamahl, Bundesmahl und Messiasmahl*, (Theol. Studien, Heft 18), Zürich 1945; BERNING W., *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie*, Münster 1901; CULLMANN O., *Urchristentum und Gottesdienst*, (Abhandlungen zur Theol. des A. u. N. Testam., Nr. 3, 1944); DIBELIUS F., *Das Abendmahl*, Leipzig 1911; HOFFMANN J., *Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlin 1903; W. O. E. OESTERLEY, *The Jewish Background of christian Liturgy*, Oxford 1925; DUGMORE C. W., *The influence of the Synagogue upon the divine office*, London 1945; HOLTZMANN O., *Das Abendmahl im Urchristentum*, Zeitschr. f. kath. Theol. V (1904); —, *Der Hebräerbrief und das Abendmahl*, (ibid. 1909); JÜLICHER, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, Freiburg in Br. 1892; SPITTA, *Die urchristliche Tradition über Ursprung des Abendmahls*, Göttingen 1893; LOH-

MEYER E., *Vom urchristlichen Abendmahl*, (Theol. Rundschau, Neue Folge, 1937, Seite 168-207; 273-314; 1938, S. 81-99); SCWEITZER E., *Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl*, (Theol. Zeitschr. Univ. Basel, März-April 1946, S. 81-101); SKENE W. F., *The Lords' Supper and the passover ritual*, Edinburgh 1891; ANDERSEN, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen 1904; WOOLLY, *The Liturgy of the primitive Church*, Cambridge 1910; WARREN, *The Liturgy and the ritual of the antinicensene Church*, London 1904; PROBST F., *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tübingen 1870; DOM P. CAGIN OSB, *L'Anaphore apostolique et ses temoins*, Paris 1919, et *L'Eucharistia. Canon primitiv de la messe*, Rome 1912; GOGUEL M., *L'Eucharistie des origines a Justin Martyr*, Paris 1910; DREWS P., *Untersuchungen über die sogenannte Clementinische Liturgie im VIII Buch der Ap. Konst.*, Tübingen 1908; FRERE W. F., *The Anaphora or great eucharistic Prayer*, London 1938; DOM GR. DIX, *The shape of the liturgy*, London 1945; WORDSWORTH, *Bishop Serapion's Prayerbooks*, London 1910; ENGBERDING P. H., *Das eucharistische Hochgebet der Basiliusliturgie*, Münster 1931; DIX GREGORY, *The Apostolic Tradition*, London 1937; BRIGHTMAN F. E., *The sacramentary of Serapion of Thmuis*, (Journal of theol. Stud. 1899, Octob. 88-113; 1900, Januar, 247-277); SCHERMANN TH., *Der liturgische Papyrus von Deir-Balizeh*, Leipzig 1910; —, *Frühchristliche Liturgien*, Paderborn 1915; RÜCKER A., *Die syrische Jakobusanaphora nach der Rezension des Jaquobh von Edesse*, (Liturg. Forschungen, IV), Münster 1923; MERCIER B., *La liturgie de saint Jaques*, (Ed. critique du texte grec avec traduction latine), (Patr. Or. (R. Graffin), T. XXVI, Fasc. 2), Paris 1946.

1. Євхаристійний діалог

Першим складовим елементом цієї частини є т. зв. євхаристійний діалог. Цим іменем окреслюють літургісти коротку розмову між священиком і народом безпосередньо перед початком євхаристійного жертвоприношення. Називається цей діалог «євхаристійний», бо він є введенням до євхаристійного канону.

На цей діалог в нашій літургії складаються наступні заклики диякона і священика і відповіді на них народу:

Диякон: «Станьмо добре, станьмо з острахом! Будьмо уважні, щоб у мирі приносити святе жертвоприношення».

Народ: «Милосердя миру, жертву хвали».

Священ.: «Благодать Господа нашого Ісуса Христа, і любов Бога-Отця і спільність святого Духа нехай буде з усіма вами».

Народ: «І з духом твоїм».

Священ.: «В гору серця!» (тут підносить він вгору руки).

Народ: «Ми маємо (їх) до Господа».

Священ.: «Дякуймо Господеві!»

Народ: «Достойно і справедливо є поклін віддавати Отцю і Синови і святому Духові, Тройці одноістотній і нерозділь-

ній».

Історія євх. діалогу. Всі літургії, як східні так західні, мають перед початком євх. канону вступну розмову між священником і народом. В багатьох літургіях вона є майже слово в слово того самого змісту. Це вже є задовільним доказом, що євх. діалог має спільне джерело походження. Найстаршим свідоцтвом про євх. діалог є «Апостольське Передання» св. Іполита¹ з першої половини 3-го ст. Має вже його найстарший цей формуляр євх. анафори і то майже в тій самій формі, як у нашій літургії. Правдоподібно євх. діалог є ще старший, однак св. Юстин в описі літургії свого часу не згадує ще нічого про нього. По св. Іполиті євх. діалог зустрічаємо в усіх найдавніших літургійних документах, як напр., в літургії «Апостольських Конституцій»², і в описах літургії в творах св. Кирила Єрусалимського і св. Ів. Золотоуста. Найстарше пояснення євх. діалогу полишили нам: св. Кипріян (3. ст.) на Заході і св. Кирило Єрусалимський (4. ст.) на Сході.

Значення євх. діалогу. Ми назвали євх. діалог введенням до євх. канону, бо він є вступом і заспівом до нього; він його вводить і зачинає. Він теж є останнім напінненням св. Церкви до гідного і достойного служіння євхаристійної жертви.

Слова: «Станьмо добре (гарно!), станьмо з острахом. Будьмо уважні, щоб у мирі приносити святе жертвоприношення» побуджують присутніх, щоб вони зі страхом Божим, у зосередженні та з увагою починали євхаристійну жертву. Св. Церква наминає тут своїх вірних, подібно як зробив це Христос перед своїми стражданнями в городі Оливнім. Він наказував тоді своїм апостолам: «Пильуйте й моліться, щоб не ввійшли ви в покусу, бо дух бадьорий, але тіло немічне».³ Як треба розуміти вище наведені слова літургії, гарно викладає св. Золотоуст: «Не надармо взиває диякон усіх: „Увага! Станьмо добре...“, але на те, щоб ми піднесли наші думки, які пригнітають нас до землі, щоб ми побороли ослаблення, спричинене земськими справами, щоб станули перед Богом з правою душею. Тим то кажеться нам, щоб ми стояли гарно, бож стояти гарно (добре) власне те й означає, щоб стояти людині перед Богом: зі страхом і дрижанням, з тверезою і бадьорою душею».⁴

В сирійській літургії диякон на початку євх. канону взиває до вірних: «Станьмо прилично, станьмо зі страхом і дрижанням, станьмо в чистоті, скромності і святості! Станьмо, брати, всі з любов'ю, з правдивою вірою, зі страхом перед Богом і глядімо на цю страшну і святу

¹ HAULER, *Didasc. Apostolorum...*, pag. 106.

² FUNK, *Didasc. et Const. Apost.*, I, pag. 496.

³ Мат., 26,41.

⁴ МИНЬ, П. Г., 48, 734, (4. бесіда про недослідимого Бога).

жертву, що лежить перед нами, і руками священника приноситься Отцю, Панові всесвіта за нас усіх для осягнення милосердя і спасіння, і на жертву хвали».⁵ Ці слова є гарним коментарем до першого члену свх. діалогу.

На заклик диякона, щоб з увагою приносити св. жертву, відповідає народ словами: «Милосердя миру, жертву похвали». Ці слова треба розуміти як продовження і пояснення слова: «святе жертвоприношення». Народ заявляє врочисто, як задивляється він на «святе жертвоприношення», і чим воно є у своїй істотності. Через нього люди осягають «милосердя миру», це значить, примирення з Богом, а Бог — «хвалу». Євхаристійна жертва має два головні завдання: віддати Богові хвалу, і грішному людству вимолити прощення його гріхів і примирення з Богом. В цих, отже, коротких словах діалогу замикається істота свх. жертви.

Після заклику диякона, щоб достойно й уважно приступати до святого жертвоприношення, забирає слово священнослужитель. Він спершу здоровить зібрану громаду і благословить її: «Благодать Господа нашого Ісуса Христа, і любов Бога-Бтця і спільність Святого Духа нехай буде за усіма вами». Ці слова взяті дослівно з другого послання св. Ап. Павла до Коринтян.⁶ Вони знаходяться також в інших східних літургіях.⁷ Цими словами випрошує священник Божих добродійств для вірних від кожної особи Пресв. Трійці: від Бога-Сина — благодати, від Бога-Отця — любови, від Святого Духа — спільности. Син Божий своєю смертю на хресті придбав ласку в Бога, тому просить у Нього священник благодати. Бог-Отець же «так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав, щоб кожен, хто вірує в Нього, не загинув, а мав життя вічне»⁸; тому просить у Нього священник любови. Врешті, Святий Дух своїм співдіянням довершив діло відкуплення людського роду, і ще весь час діє у світі своїми дарами, тож у нього проситься спільности з ним, це значить — участі в Його небесних даруваннях.⁹

Народ, відповідаючи священникові «І з духом твоїм», бажає йому тих самих духових дібр, яких він випрошує у Пресв. Трійці для народу. Вони йому, як вибранцеві Божому, більш як будь-кому є потрібні.

⁵ HANSSSENS, *Instit. liturgicae de ritibus orientalibus*, III, (1932) p. 339; M. v. SACHSEN, *Missa syro-antiochena*, p. 25.

⁶ 2. Кор., 13,13; поп. про це: ENGBERDING H., *Der Gruss des Priesters zu Beginn der „Eucharistia“ im östl. Liturgien*, Jhb. f. Liturgiewissenschaft 9, 1929, S. 138-143.

⁷ Напр., у літургії св. Якова, в літургії «Апост. Конституцій» і других.

⁸ Йоан, 3,16.

⁹ Пор пояснення літургії Н. Кавасили, МІНЬ, П. Г., 150, 424.

Тоді звертається священник з закликом: «В гору серця!». Він кличе так, як кликав колись пророк Єремія: «Піднесім серця наші й руки до високого Бога на небі»¹⁰, і так, як взивав св. Павло до своїх вірних: «Думайте про те, що вгорі, а не про те, що на землі».¹¹ Іншими словами, літургія напomiнає нас, так як на херувимській пісні, щоб ми забули цілковито про землю, перенеслися думками до неба, покинули всі дочасні журби, клопоти й почування, всю земну «печаль». Вгору маємо мати наші серця, бо ось зачинаємо святе жертвоприношення. Тим то й каже св. Кипріян, нав'язуючи до наших слів: «Коли стаємо на молитву, ми повинні бути бодрі і всім серцем прикладатися до неї. Хай відступить від нас усяка тілесна і світова думка, і хай наш дух ні про що інше не думає, як про те, чого просить. Тож і священник перед молитвою приготує думки братів кажучи: «Вгору серця!», щоб люди, коли йому відповідають: «Маємо до Господа!», думали лиш про Господа».¹²

Народ, відповідаючи священникові: «Маємо до Господа», визнає, що вже перенісся своїми думками до неба так, як цього вимагає свята хвилина євх. жертви. «В цей страшний час, — каже св. Кирило Єрусалимський, — дійсно треба нам мати наші серця піднесені до Бога, а не звернені до землі і до земних справ. Священик приказує в цей час залишити земні журби й домашні клопоти, а серце піднести до чоловіколюбця Бога... Нехай не буде між присутніми нікого такого, що устами говорив би: «Маємо до Господа!», а думка його була зайнята журбами цього життя. Нам треба повсякчасно пам'ятати на Бога, а коли ж це задля людської немочі неможливе, то про це повинні ми старатися принайменше в оцей час».¹³

Останнім закликом священника є: «Дякуймо Господеві!». Він накликає не лиш до звичайної подяки Богові за одержані добродійства, але до складення подяки через приношення євхаристійної жертви. «Благодарити Господа» значить, отже, приносити Йому євхаристійну жертву на подяку за діло нашого відкуплення. В грецькому оригіналі вжито слова «євхарістейн», що якраз стало технічним виразом на означення жертви Нового Завіту. Вона є євхаристійною, благодарною жертвою.¹⁴

Народ заявляє свою згоду й готовість, щоб віддати Богові жертву подяки: «Достойно і справедливо є поклін віддавати Отцю і Синові і

¹⁰ Плач Єрем. 3,41.

¹¹ Колос., 3,2.

¹² Св. Кипріян, *De dominica oratione*, с. 31, (MIGNE, P. L., 4, 539).

¹³ МІНЬ, П. Г., 33, 1112-1113.

¹⁴ Пор. про значення слова «євхарістейн»: TH. CHERMANN, im „Philologus“, 69 (1910), 375-410.

святому Духові, Тройці одноістотній і нероздільній». Бо дійсно гідний є Бог нашого славословлення, нашої подяки і поклону. «Ми в дійсності повинні дякувати Богові за те, що нас негідних покликав до такої великої ласки. Хоч були ми Його ворогами¹⁵, він примирив нас, даючи нам ласку синівства через Св. Духа... Віддаючи (Богові) подяку, сповняємо ми слухне і справедливе діло».¹⁶

2. Похвально-благодарна молитва

Євхаристійний діялог вводить нас у першу молитву анафори, яку будемо називати похвально-благодарною. Називаємо її так тому, що її змістом є похвала й благодарення Богові.¹ Вона нав'язує до останніх слів євх. діялогу («Достойно і праведно естъ»). В ній підкреслюється, що Бог є гідний нашого славословлення і подяки з огляду на нього самого, це зн., з огляду на Його Божу природу і Божі прикмети. Опісля віддається йому хвалу й подяку за різні добродійства, одержані від Нього, зокрема ж за те, що приймає Він службу з людських рук, хоч небесні хори співають Йому переможну пісню слави. Похвально-благодарна молитва звучить дослівно ось як:

«Достойно й справедливо славити Тебе, звеличувати Тебе, хвалити Тебе, дякувати Тобі й поклін Тобі віддавати на всякому місці Твого володіння. Бож Ти Бог невимовний, невідомий, невидимий, незбагненний, віковичний, незмінний, Ти і Твій Єдинородний Син і Твій Святий Дух. Ти вивів нас з небуття до буття, а коли ми впали, Ти знову нас підніс і нічого Ти не занежаяв, аж доки не ввів Ти нас наново на небо і доки не дав нам Твое майбутнє царство. За все це дякуємо ми Тобі, і Твоєму Єдинородному Синові, і Твоєму Святому Духові, за всі нам відомі і невідомі, явні і неявні, зроблені нам добродійства. Дякуємо Тобі також і за оцю службу, що її зволив Ти прийняти з наших рук, хоч і стоять перед Тобою тисячі Архангелів і тьми Ангелів, Херувими і Серафими, шостикрилі і багатоокі, літаючі й окрилені, які співають, виголошують, викликають і проказують переможну пісню: «Святий, святий, святий...»

Історія похвально-благодарної молитви. Всі християнські літургії без винятку мають похвально-благодарну молитву на початку євх.

¹⁵ BAUMSTARK A., *Trisagion und Queduscha (Jahrb. f. Liturgiewissenschaft, 1923, S. 18-32).*

¹⁶ Слова св. Кирила Єрусалим.: МІНЬ, П. Г., 33, 1113.

¹ Дехто називає цю молитву «богословською», („oratio theologica“, пор. HANSSSENS, *Inst. litur.*, III, p. 347, 380-390). Така назва є слухна й оправдана, бо ця молитва визначається богословським змістом. У римській літургії наша молитва називається „*praefatio*“, тобто «передмова» до євх. освячення.

канону. Згадує її в своєму описі св. Юстин, має її найстарший текст анафори св. Іполита і всі пізніші анафори. Похвально-благодарна молитва, як ми це бачили вище, є найстаршим елементом євхаристійного канону, бо вже Христос на Тайній Вечері, установляючи Пресв. Євхаристію, звернувся найперше до Бога Отця зі словами похвали й подяки.

Вже було згадано, що прообразом похвально-благодарної молитви, яку проказав Христос на Тайній Вечері, була молитва, що її за приписом старозавітного ритуалу мав проказувати господар дому під час пасхальної жертви. Зібраній родині мав він пояснити, на яку саме пам'ятку приказав Бог вибраному народові рік-річно споживати пасхальне ягня. Згадуючи, отже, на чудесне визволення жидівського народу з єгипетської неволі, переходив господар дому до похвально-подячної молитви за це велике Боже добродійство і взагалі за всі інші добродійства для вибраного народу.

Христова похвально-благодарна молитва була своїм змістом дуже подібна до такої самої молитви у жертві пасхального ягняти. Мотивами її були Божі добродійства, зроблені продовж історії вибраному народові. До цього певно додав Христос також і подяку за діло відкуплення. Таким чином з цих мотивів розвинулися похвально-благодарні молитви різних анафор. Цілком слушно підкреслюють літургісти вплив старозавітних формул на зміст і композицію нашої молитви. Крім похвально-благодарної молитви з пасхальної жертви великий вплив на композицію християнських євх. молитов мали старозавітні столові молитви.² В першу чергу позначається вплив молитов т. зв. Шемá, Шемонеезре і Кеддушá. Цю останню молитву можна вважати праджерелом і первовзором похвально-благодарних молитов євх. канону.³ Тим то легко пояснюється, чому похвально-благодарна молитва різних літургій виявляє ту саму композицію, має той сам зміст і ті самі мотиви.

Зміст і значення молитви. Коли порівняти між собою похвально-благодарні молитви різних літургій, то можна віднайти в них отці три головні мотиви: 1. похвала за незрівняну Божу велич і могутність,

² «Євхаристійні молитви перших християн постали, без сумніву, на зразок і взір єврейських столових молитов», (КАРАВИНОВЪ, *Евхаристическая молитва*, стр. 19); Жидівські «столові молитви» положили глибоку печать на богослуженні перших християн. План синагогальної й пасхальної (молитви) «кеддуші» перейняли апостоли без особливих змін. Йому лиш надано нову християнську за-краску» (Архим. КИПРІАНЪ, *Евхаристія*, стр. 222).

³ Пор. тексти згаданих жидівських молитов, які наводить в своїй книжці: MOREAU, *Les liturgies eucharistiques*, Bruxelles, 1924, р. 192-194; також у Архим. КИПРІАНА, нав. тв., стр. 220-221.

2. подяка за діло сотворення світу, 3. подяка за відкуплення людського роду. До цих головних мотивів долучуються часом й інші, як подяка і похвала за різні добродійства і за устанovu Пресв. Євхаристії.

В нашій літургії св. Золотоуста похвально-благодарна молитва коротка і видержана в загальниковій формі. Найперше підкреслює вона, що Бог уже сам у собі є гідний, щоб Його «славити, величати, хвалити, дякувати Йому і поклін віддавати». Його Божья природа і прикмети Його божества є першим мотивом, що змушує нас славословити Його і складати Йому подяку. Він бо Бог «невимовний, невідомий, невидимий, незбагнений, віковичний, незмінний». Вже незалежно від того, що зробив Бог для нас, повинні ми Його славословити, бо Його безконечний Божий маестат на це повнотою заслуговує.

Іншим мотивом славословлення і подяки є діло сотворення світу. Цей мотив заторкає вже безпосередньо людину, бож її то Бог «вивів із небуття до буття». На особливішу увагу заслуговує мотив відкуплення, яке довершив Бог через свого Єдинородного Сина. Бог подав упавшій людині свою всесильну руку. Він знову «нас підніс і нічого не занехав, аж доки не впровадив нас наново на небо», яке стратили ми через первородний гріх. До подяки за діло сотворення і відкуплення долучується також подяка за всі добродійства, «відомі і невідомі, явні і неявні», якими нас Бог обдарив, особливо ж за те, що встановив Пресв. Євхаристію і хоче «приймати з наших рук службу», хоч має на небі незліченні полки небесних духів, які співають Йому переможну пісню.

В похвально-благодарній молитві виливає священник перед Богом своє серце і свою душу, щоб, по змозі, віддати Йому подяку й похвалу за всі добродійства, зроблені людському родові. Тим то цей врочистий, піднесений і високий стиль тієї молитви. Вона обважніла епітетами, які описують Божу природу і якими так часто і залюбки користуються східні Отці церкви. Під цим оглядом визначається особливо молитва Васи́лієвої літургії. Тут священник ось як звертається до Бога: «Владико всього, Пане неба і землі і всього сотворіння видимого й невидимого, що сидиш на престолі слави та проникаєш безодні, безначальний, невидимий, недосяжний, неописаний, незмінний, Отче Господа нашого Ісуса Христа, великого Бога і Спасителя нашого, що є нашою надією, образом Твоєї доброти, досконалою печаттю (Твоею), яка проявляє Тебе Бога-Отця, є живим Словом, правдивим Богом, Предвічною Мудрістю, Життям, освяченням, силою, правдивим світлом. Через Нього явився Святий Дух, Дух правди, дарування синівства, завдаток майбутніх дібр, початок вічних благ, животворна сила, джерело освячення...» Однак слово людське за

слабке, щоб гідно висловити Божу велич: «Хто ж спроможен висловити силу Твою, розповісти всю хвалу Твою або висловити всі Твої чудеса...» Для того з ангелами та всіма небесними силами й усім сотворінням хочемо й ми також, і то в першій мірі, віддати Богові поклін, славити Його, скласти Йому подяку. Людина, будучи розумною істотою й вінцем Божого сотворіння, покликана в своїй молитві передавати Богові чолобитню від цілого сотворіння, від німої природи і від усіх людей. Ця думка присвічувала давно св. Отцям і тим усім, що склали літургійні молитви. Тим то в них виступає людина не лиш у своєму власному імені, але — як репрезентант і речник цілого розумного і нерозумного світу. Людина — це вицвіт і вінець Божого сотворіння. У своїй особі заступає вона цілий видимий і невидимий світ, стає жерцем і священником цілої вселенної. Її покликання — «служба Богові». В ній і через неї складає Богові вся вселенна похвально-благодарний гимн і грає свою чудову симфонію. І сам вічний Бог, хоч і має на небі непроглядні небесні сили, які співають Йому негмонний гимн слави, очікує пісні слави від людини — вінця свого сотворіння.

Похвально-благодарна молитва є, отже, вимовним закликком до служби Богові, до радісного, безкорисного, одушевленого служіння Богові протягом цілого життя. Вона є особливим закликком до вдячності Богові за всі ці відомі й невідомі, явні і укриті, великі і малі, свідомі і несвідомі Божі добродійства, головню ж — за велику ласку сотворення і відкуплення. В цьому лежить найглибший зміст і значення похвально-благодарної молитви на вступі до евхаристійного жертвоприношення.

3. Серафимський гимн («Свят, свят, свят»)

Похвально-благодарна мольба кінчиться так званим серафимським гимном. Священик, що мовить цю молитву потишу, останні її слова («побідною пісню») проказує вголос, а народ у відповідь підхоплює гимн:

«Святий, святий, святий Господь Саваот! Повне небо і земля Твоїєї слави! Слава на висотах! Благословенний той, що йде в ім'я Господа! Осанна (слава) на висотах!»

Історія серафимського гимну. Всі сьогоднішні літургії мають на кінці похвально-благодарної молитви серафимський гимн. У нашій літургії називається він «побідний гимн», це значить гимн Божого тріумфу й перемоги. Увійшов він до анафори при кінці 3-го, або на початку 4-го сторіччя. Найстарший опис літургії св. Юстина (2. ст.) і найстарший формуляр евх. анафори св. Іполита (3. ст.) не знають ще сера-

фимського гимну. Перші, що дають свідчення про цей гимн у літургії, є св. Кирило Єрусалимський¹ і св. І. Золотоуст² в 4-му сторіччі. Вперше виступає він в т. зв. анафорі Серапіона (половина 4. ст.) та в літургії «Апостольських Конституцій» (кінець 4. ст.). З цього отже можна заключати, що ввійшов він до літургії між половиною третього і половиною четвертого сторіччя.

Гимн цей введено в літургію під впливом синагогального богослуження. На думку таких літургістів і вчених, як А. Бавмштарка³, Ліцмана⁴, Моро⁵ на введення цього гимну в літургію мала вплив молитва Кедуша, що про неї згадували ми вже в попередньому розділі. Що наш гимн є походження жидівського, видно вже з тих гебраїзмів («Саваот», «осанна»), які в ньому приходять і яких в давнину ніхто не відважився б перекладати на народню мову ради їхнього сакрального змісту. От і залишилися вони в літургії по нинішній день; так само як інші, часто вживані гебраїзми, нпр. «Аллилуя», і «Амін».

Значення сераф. гимну. Під оглядом змісту сераф. гимн розділяється на дві частини, відмінні від себе щодо походження і значення.

Перша частина гимну, тобто слова: «Свят, свят, свят, Господь Саваот! Ісполнь небо і земля слави Твоєї!» походить з відомого видіння пророка Ісаї.⁶ Він бачив небо і Бога, що сидів на високому й величавому троні. Серафими літали над ним, і кожний з Серафимів мав по шість крил: двома закривали вони свої обличчя, двома ноги, двома ж літали. І один наперед одного кликали: «Святий, святий, святий є Господь (небесних) полків! Повна земля його слави!». Першу частину гимну відноситься загально до Пресв. Трійці, звідси то і потрійне повторювання слова «святий».

Друга частина зачинається від слів: «Осанна на висотах! Благословенний той, що йде в ім'я Господне! Осанна на висотах!». Вона

¹ МІНЬ, П. Г., 33, 1113 (5-та містагогічна катехиза).

² МІНЬ, П. Г., 49, 370; 61, 627; 62, 105.

³ Пор. згадані жидівські молитви в КИПРІЯНА Архим., н. тв., 220-221 ; MAUREAU, *Les Liturgies eucharistiques*, 1924, p. 192-194.

⁴ LIETZMANN H., *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926, S. 130.

⁵ MOREAU F., *Les liturgies eucharistiques*, Bruxelles 1924, p. 192-194. Для прикладу, як подібний серафимський гимн до молитви 2-ої Кедуша, наводимо текст тієї молитви: «Ми благословимо Тебе і вихваляємо Твою славу так, як святі Серафими благословлять Тебе своїм священним, солодким і таємним голосом, бо так написано Твоїм пророком: Вони один наперед одного співають: Свят, свят, свят Господь Саваот. Ціла земля повна Твоєї величі...», (Пор. Архим. КИПРІЯНЪ, *Евхаристія*, стр. 221).

⁶ 6,1-5; пор. також аналогічні місця, нпр., Дан., 7,10 і Апок., 4,6-8.

взята з Євангелія.⁷ Тими словами вітали Христа товпи жидівського народу, коли Він в'їздив до Єрусалиму. Сподіваючись, що Христос, як обіцяний Месія, відновить престол Давида і стане жидівським царем, вітали вони його, як переможця і тріумфатора: «Осанна, слава Синові Давидовому! Благословенний той, що йде в ім'я Господне! Осанна на висотах!».⁸ З цього отже бачимо, що друга частина сераф. гимну відноситься виключно до Христа, а не до Пресв. Трійці. Тим то й годі її називати серафимським гимном у властивому того слова значенні. Однак обі ці частини творять тепер одну цілість, так що ми вже й не спостерігаємо, що вони походять з різних джерел і не відносяться до тих самих Божих осіб.

Хоч сераф. гимн є пізнішим внесенням у літургію, то однак він органічно зростається з попередньою похвально-благодарною молитвою, і якраз перед освяченням євх. Дарів має дуже гарне і властиве місце. У ньому лучиться небо (серафими, ангели) і земля (вірні християни), щоб співати Богові похвальну пісню. Небесна і земна ієрархія зливається в один хор, в одну симфонію для шанування Божого імени, на Його славу, щоб Йому віддати поклін, подяку, славословлення. Гарну заввагу робить св. Ів. Золотоуст на маргінесі сераф. гимну: «В цей момент, (це зн. під час співу сераф. гимну), повинен ти забути про всі ті справи, що їх маєш на голові, і не думати, що ти ще на землі, і не пам'ятати, що ти ще між людьми. Хіба з каменя мусить бути той, що в цей момент думає про землю і не пам'ятає, що він стоїть разом з ангелами в хорі».⁹

Останні слова гимну є привітальні на честь Христа, що таємно приходить у новий Єрусалим, як Божий Агнець, щоб наново принести себе в жертву небесному Отцеві за своїх людей. Через хвилину євх. Дари стануть Його Тілом і Його Кров'ю. Ісуса вітає церква так, як колись одушевлена гуща народу при його в'їзді до Єрусалиму. Кожна Служба Божа, кожне освячення є новим об'явленням Христа, новим Його приходом, «новою парузиею». Приходить Він «в ім'я Господне», себто за предвічним і незабутнім Божим промислом, з відвічної, любов'ю подиктованої, Божої постанови, щоб замешкати між людьми і віддати себе за них. Сераф. гимн — це, отже, немов той тріумфальний марш, якого звуки заповідають близький прихід Христа. Це звук фанфар, що відкривають найурочистіший і найсвятіший момент нашої Служби Божої.¹⁰

⁷ Пор. Мат. 21,9; Мр. 11,9-10; Лк. 19,38; Ів. 12,13.

⁸ Мат. 21,9.

⁹ МІНЬ, П. Г., 62, 105, (24 гом. на посл. до Ефесян).

¹⁰ Дивно, чому пояснювачі Служби Божої, які в текстах й обрядах Служби Божої дошукуються символічно-містичного значення, не відносять слів сераф.

4. Євхаристійна молитва (освячення)

Під час співу сераф. гимну священик потиху проказує молитву, що попереджає безпосередньо освячення євх. Дарів. Називаємо її «євхаристійною», тому що в ній приходить згадка на установу Пресв. Євхаристії і ті самі слова, якими Христос її установив.¹

Починає її священик, нав'язуючи до сераф. гимну. Він духом лучиться з тисячами і мільйонами небесних сил, які співають Богові в небі переможну пісню:

«З цими блаженними силами, Владико Чоловіколюбче, кличемо ми і звисаємо: Святий еси Ти і Пресвятий, Ти і Твій Єдинородний Син, і Твій Святий Дух. Святий еси Ти і Пресвятий і величнн слава Твоя! Ти ж бо так полюбив світ свій, що Сина свого Єдинородного дав Ти, щоб кожний, хто увірить в нього, не загинув, але мав вічне життя. Він то прийшов і виконав діло нашого спасіння тієї самої ночі, коли то видано Його, чи радше коли то сам себе віддав він за життя світу, взяв він хліб у свої святі і непорочні руки, подякував і поблагословив, освятив, переломив і дав своїм учням й апостолам, кажучи:

Прийміть, споживайте, це є моє Тіло, що за вас ломиться на відпущення гріхів. (Народ: Амінь).

Так само і чашу по вечері (дав), кажучи:

Пийте з неї всі, це є Кров моя Нового Завіту, що за вас і за багатьох проливається на відпущення гріхів. (Народ: Амінь)».

Значення євхаристійної молитви. Про походження й історію молитви перед освяченням не потрібно тут говорити, бо про це була

гимну до врочистого в'їзду Христа в Єрусалим, хоч таке тлумачення підсуває вже сам текст гимну. Вони воліють радше добачати символічне зображення торжественного в'їзду Христа до Єрусалиму у вел. вході, який до речі, так мало нагадує згадану подію. Зате символічні пояснювачі залюбки викладають містичний зміст слів: «поюще, вопіюще, звивающе і глаголюще», тобто останніх слів похвально-благодарної молитви, які попереджають сераф. гимн. В наведених словах добачають вони за Псевдо-Германом (МІНЬ, II. Г., 98, 429-432) символи чотирьох євангелістів. «Поюще» відносять до орла, який є символом єванг. Івана, «вопіюще» — до св. Луки, якого символом є віл, «звивающе» — до св. Марка, якого символізує лев, а «глаголюще» — до св. Матея, якого символом є чоловік. Забувають символісти, що всі ці вислови є синонімами того самого слова, і що відносяться вони до співу «переможної пісні», яку співають не орел, віл, лев і чоловік, але «тисячі ангелів Архангелів, Херувими і Серафими...» Тут знову маємо діло з суб'єктивістичною погонею за символами без найменшого огляду на сам літургійний текст.

¹ Православні літургісти, як КАРАВИНОВЪ, (*Євхаристическая молитва*), дуже часто під «євхаристійною молитвою» розуміють цілий євхаристійний канон Служби Божої.

вже вище мова. Євхаристійна молитва є власне дальшим продовженням попередньої похвально-благодарної молитви. З нею творить вона одну змістовну цілість і має те саме джерело походження.

І євхаристійна молитва має похвально-благодарний характер. Різниться вона від попередньої молитви лиш тим, що у ній виступають інші мотиви похвали і подяки Богові. В попередній молитві головними мотивами подяки були: Божа велич сама в собі, діло сотворення, Божі добродійства. В євхаристійній молитві головну роллю відіграє *мотив відкуплення*.²

Перш усього в ділі відкуплення згадується Бога-Отця. Він проявив свою безмежну любов до людського роду не лиш тим, що сотворив світ і чоловіка з нічого, але також тим, що для його спасіння післав у світ свого Єдинородного Сина: «Так Бог полубив світ, що й Сина Єдинородного дав, щоб кожен, хто вірує в нього, не загинув, а мав життя вічне. Не післав бо Бог Сина свого на світ, щоб він осудив світ, але щоб спасти світ через нього».³

Те, що вчинив Син Божий для нашого відкуплення, заключає молитва Золотоустової літургії в одному реченні: Він «прийшов і виконав діло нашого відкуплення». Під час коли Золотоустова літургія в євхаристійній молитві визначається клясичною льяконічністю, євхаристійна молитва Василюєвої літургії є повна полету, одушевлення і намащення. Вона описує на драматичний лад цілу історію відкуплення, почавши від упадку в раю аж до смерти, воскресіння і вознесення Христа на небо. Вичисляє подрібно, як Бог приготував людство на відкуплення після впадку в первородний гріх. Бог не відкинув грішного людства, «не забув діла рук своїх, але відвідував його на всякі лади: посилав пророків, сподіював чуда через своїх Святих... говорив нам устами своїх пророків, передсказував нам спасіння, що мало прийти, закон дав він на поміч, ангелів дав за сторожів...» Коли ж прийшла «повнота часу», являється на землі сам предвічний Бог, Єдинородний Божий Син, який себе принизив, прийняв вид слуги, став подібний до нас, щоб нас зробити подібними до себе... Він приніс з собою правдиве пізнання Бога, знищив гріх, зробив людей вибраним народом, видав себе за них на смерть, згодом воскрес, і таким чином показав шлях усім людям до воскресіння... Подібно також змальоване діло відкуплення в анафорі «Апост. Конституцій».⁴

² З тієї причини літургісти називають нашу молитву перед освяченням «христологічною» молитвою, бо вона розповідає те все, що зробив Христос для спасіння людини. (Пор. HANSSSENS, *Inst. liturg.*, III, pag. 404-442).

³ Ів. 3,16-17.

⁴ FUNK, *Didasc. et Const. Ap.*, I, pag. 506-509.

Оце подрібно вичислювання всього того, що Христос сподівав для нашого спасіння, безпосередньо перед освяченням є дуже доцільне, бо воно зміряє до того, щоб у душі священника викликати святий страх перед таїнством, що збувається на його очах і через його посередництво.

Другим мотивом евхаристійної молитви є згадка про установу Пресв. Євхаристії на Тайній Вечері, тобто на ту блаженну ніч, в якій Господь відслужив першу Службу Божу. Згадка про установлення Пресв. Євхаристії стрічається в усіх літургіях і вона належить до суттєвих мотивів євх. молитви. Та однак ця згадка не є лише чисто історично-комеморативного характеру. Не є вона лиш історичним оповіданням про те, що колись збулося на Тайній Вечері, а тепер тільки споминається. За наукою св. Церкви священник, що згадує Христову установу й повторяє Христові освячувальні слова, довершує Христовою силою те саме чудо, що мало місце на Тайній Вечері, або інакше: *Христові слова мають освячувальну силу*. Слова оті на кожній Службі Божій довершують переміни евхаристійних Дарів в Тіло і Кров Христову.

Тим то священник проказує Христові слова в першій особі, немов би сам був Христом-Первосвященником. В цій святій хвилині говорить устами священника сам Христос, Вічний Первосвященик, той, що в кожній Службі Божій є «приносяй і приносимий, приємляй і раздаваємий». Священик є лише Христовим оруддям. Він промовляє слова освячення «в особі Христа», як Його речник. Священик є, як каже св. Максим Ісповідник⁵, «образ самого Бога», або як висловлюється Гезихій Єрусалимський († 451) — «Христові уста».⁶

На це вказують також рубрики, які в момент освячувальних слів приписують священникові благословити св. Дари (хліб, а відтак чашу), вказувати на них рукою, наслідуючи все те, що Христос робив на Тайній Вечері.⁷ В цій, отже, святій хвилині Служби Божої священник цілком відступає на другий плян, чи радше, особа людського служителя зливається в одне з Вічним Первосвященником Христом. Гарно про це говорить св. Золотоуст: «Не чоловік є тим, хто перетворює предложені Дари в Тіло і Кров Христа, але сам Христос, що дав себе за нас розіп'яти. Священик, що стоїть і проказує ті слова, є лиш образом (Христа), сила ж і ласка — від Бога. Він каже: Це є Тіло мое. Це

⁵ МІНЬ, П. Гр., 4, 140.

⁶ JUGIE M., *De forma Eucharistiae, De epiclesibus eucharisticis*, Romae 1943, pag. 101.

⁷ Про іст. розвиток цих рубрик та їх значення ширше говорить у своїй дисертації: VANDIK S., *De Apparatu liturgico circa verba et epiclesiam in Anaphora byzantina; Explicatio rubricarum*, Romae 1945, p. 97-117.

слово перетворює те, що пропонується. І подібно як слова: «ростить і множить і наповнюйте землю»⁸ хоч раз сказані, діють однак протягом усіх часів, даючи нашій природі силу до розмножування потомства, так теж і ці слова раз сказані, звершують доконану жертву на кожному престолі з того часу аж до тепер і аж до Його (Христового) приходу».⁹

Слова св. Золотоустого, якими він порівнює тайну євхаристійного переестествлення до природного процесу розмножування, гарно ілюструють чи то освячувальну силу Христових слів, чи то участь людського священнослужителя в євхаристійній переміні. Та однак порівняння залишається порівнянням, а тайна тайною. Євхаристійне переестествлення належить до найбільших тайн нашої св. віри і жаден людський розум не може його збагнути. Одне з найбільших Божих чудесних діл довершується на престолі зовсім непомітно і безгучно. Освячені Дари очам змислів виглядають незмінні, і лише св. віра говорить нам про довершене таїнство.

Момент освячення, тобто освячувальні Христові слова, літургія підкреслює тим, що доручає священникові проказувати їх уголос. Рубрики приписують йому по кожному освяченні робити глибокий, доземний поклін, який є висловом віри в присутність Христа під євхаристійними видами, і, рівночасно, відданням поклону освяченим Дарам.

Народ на обі освячувальні формули відповідає священникові словом: «Амінь». Це слово має своє особливіше значення, тому не можна його промовчати. Перш усього є воно врочистим потвердженням дійсності і правдивості євх. переестествлення збоку народу. Бож «Амінь» дослівно значить: «так є», «хай так буде». Тим словом заявляє народ свою віру, що слова освячення є правдиві, і по їхньому проголошенні не має вже на престолі хліба і вина, але Тіло і Кров Христові. «Амінь» є також висловом участі народу в євх. жертвоприношенні. Через «Амінь» заявляє народ свою згоду на те, що діється; він солідаризується зі священником і разом з ним та через нього являє Богові безкровну жертву. Цим відрізняється наша літургія від римської, де освячувальні слова проказує священнослужитель цілком потишу.¹⁰

⁸ Бут. 1,28.

⁹ Пор. МІНЬ, П. Г., 49, 380 (1. гом. Про зраду Юди, 6. гл.).

¹⁰ Про «Амінь» при кінці євхар. молитви згадує вже св. Юстин у своєму описі літургії. (Пор. його «Апологію», чл. 65 і 67, у виданні DE OTTO, *Corpus Apologetarum*, I, (Jena 1847), р. 180, 184).

5. Молитва анамнези

Зараз після слів освячення настає т. зв. *анамнеза*, це значить, молитва, в якій священник згадує про Христовий заповіт¹, щоб на його вічну пам'ятку повторити безкровну жертву. Тим то літургісти називають цю молитву згрецька «анамнезою», або молитвою спомину.

Священик, скінчивши слова освячення і віддавши поклін освяченим Дарам, молиться даліше потишу:

«Згадуючи, отже, цю спасенну заповідь і все, що заради нас збулося: хрест, гріб, воскресіння третього дня, вознесення на небо і сидіння праворуч (Отця) і другий славний прихід — (Виголошення) ми приносимо Тобі Твоє з Твого заради всього і за все. — (Народ) Тобі співаємо, Тебе благословимо і дякуємо Тобі, Господи, і молимося до Тебе, Боже наш!»

Історія анамнези. Анамнеза, як уже вище була про це мова, ввійшла до літургії ще за апостольських часів. Вона своєю природою не є нічим іншим, як доповненням і рзвиненням освячувальних слів Христової установи. Христос, негайно після освячення хліба й вина на Тайній Вечері, додав: «Це робіть на мій спомин». Тому і св. Церква, йдучи за приказом Христа, зараз по освяченні згадує Христовий заповіт, і перетворені й освячені Дари приносить Богові на спогад того ьсього, що Христос учинив для людського спасіння. Анамнезу, в тій чи іншій формі, мають усі християнські літургії.

Значення і глузд анамнези. В анамнезі можемо розрізнити два моменти: 1. акт спогадування діла відкуплення, і 2. акт жертвоприношення на спомин відкуплення.

В акті спогадування діла відкуплення висловлює літургія урядово, як задивляється вона на це і як розуміє евхаристійну жертву, яка своєю природою є спомином про Христа, про його діло відкуплення. Така була воля самого Христа, щоб пам'ять про те, що зробив він для людського роду, не загинула і не пропала. Він хотів, щоб Його криваву жертву на хресті було повторювано на престолах у безкровний спосіб, щоб її завжди уприсутнювано і продовжувано «аж доки він сам не прийде»², це значить, аж до кінця світа. Кожна літургія це, отже, новий прихід Божого Сина, нова Його Голгота, нове Його воскресіння з мертвих, нове вознесення на небо. Характерним є те, що за змістом анамнези евхаристійна жертва не є лиш повторенням Христової жертви на хресті, але також Його воскресіння, сидіння праворуч небесного Отця, ба навіть — майбутнього приходу

¹ Лк. 22,19; «Це робіть на мій спомин».

² 1. Кор., 11,26.

Його на страшний суд. Євхаристійне жертвоприношення є, отже, спомином про *ціле діло відкуплення* в повному й інтегральному того слова значенні.

Таким чином сама літургія говорить про себе, чим є вона у своїй природі. З ділом відкуплення стоїть вона в нерозривному зв'язку. Однак треба зараз завважити, що повторення, продовження й уприсутнення Христового відкуплення у Службі Божій не розділяється на окремі часові моменти перед чи по освяченні. Це повторення збувається в самому акті євхаристійного освячення, бож освячення Дарів, а не якісь інші акти перед чи по освяченні є властивим відновленням, повторенням і уприсутненням Христової смерти на Голготі й, однораз з отим, Христового воскресіння і вознесіння і взагалі цілого діла відкуплення.

В такому навітленні можна тепер сказати, як дуже чужа духові літургії символічна концепція Служби Божої, яка бачить в усій Службі Божій хронологію Христового життя від народження аж до вознесіння на небо. Про це вже ми не раз згадували продовж нашого пояснення, а тут ще й літургія своїми текстами підтверджує нашу думку, що Служба Божа не може бути містично-символічною хронологією Христового життя і всього діла відкуплення. Літургія — це драма відкуплення, однак вона не має часових моментів у молитвах і обрядах літургії, які розтягаються на поодинокі моменти. Літургія зосереджує всі, колись часово віддільні, моменти нашого відкуплення в одному акті євхаристійного освячення. Таким чином акт освячення є віссю, є осередком тяжіння цілої Служби Божої. Анамнеза, що діло нашого відкуплення відносить до моменту освячення, є для нас вказівкою, щоб і ми не пересували осередка тяжіння Служби Божої з обряду освячення на інші обряди Служби Божої та щоб суб'єктивною символікою не відбирали актові освячення його істотної властивості, себто жертвовного спомину, повторення й *уприсутнення цілого Христового відкуплення*.

Згадка про сидіння Христа на престолі праворуч Отця та про другий Його прихід при кінці світу надає євхаристійній жертві своєрідного надчасового значення і вартости. Минуле, сучасне й майбутнє зливаються в моменті євхаристійного жертвоприношення. На престолі з'являється Христос, для якого не існують межі часу і простору. Він є той сам, що був, що є і що буде. Він — Агнець, що дав себе за нас заколоті; Він — «муж страждання», що вмер на дереві ганьби; Він той, що Його помазали на спочинок у гробі; але Він також пере-можець смерті і тлінности, який, перемигши смертю смерть, вертається на небо й засідає по правиці Отця. Він врешті, той Цар-Суддя, що прийде на хмарах судити живих і мертвих. Отож, Служба Божа є

живим спомином про понадчасового Христа і про вічно актуальне діло Його відкуплення.

2. Анамнеза є не лиш актом спомину про Христа і Його діло відкуплення, але також — *формальним актом приношення Богові Тіла і Крови Христової зі сторони св. Церкви*. Кажемо: зі сторони Церкви, бо формальним актом жертвоприношення зі сторони Христа є момент освячення євх. Дарів. Це мусимо мати на увазі, коли хочемо правильно розуміти глузд літургійної чинности. Хоча Христова жертва формально заключається в самому акті освячення, хоча в акті освячення довершується таємна переміна євх. Дарів і повнотою повторюється діло Христового відкуплення, то однак літургія не може всіх цих моментів висловити в одних освячувальних словах. Вона відчуває потребу, щоб негайно, безпосередньо по освяченні дати вислів, що і св. Церква бере формальну участь у жертвопринощенні Тіла і Крови Господньої.

Це якраз гарно висловлюють останні слова анамнези. Священик, спогадавши хрест, гріб, воскресіння ітд., бере в свої руки св. Дари, підносить їх трохи догори, жертвує їх небесному Отцеві в імені всіх людей. Притому він проказує вголос оці гарні і змістовні слова: *«Ми приносимо Тобі Твоє з Твого заради всього і за все»*. В цих словах заключається формально акт жертвоприношення зі сторони св. Церкви. Так як слова освячення проказував священик замість самого Христа, як Його оруддя і Його «уста», так при вище наведених словах священик виступає в імені цілої Церкви: як її речник і делегат приносить він небесному Отцеві освячені Дари.

При вище наведених словах мусимо зупинитися, щоб пояснити їхній зміст і глузд, бо дуже часто їх розуміється неправильно. Джерелом неправильного розуміння буває, звичайно, старослов'янський текст, коли його перекладається живцем на українське, не беручи до уваги грецького оригіналу. В грецькому оригіналі маємо такі слова: *«та са ек тон сон сой просферомен ката панта кай дія панта»*. Ми ці слова переклали ось як: *«Ми приносимо Тобі з Твого заради всього і за все»*. Неправильно віддає ці слова Ю. Пелеш: *«Священик підносить св. Дари і каже: Твоя (це значить: Твої Дари) від Твоїх (це зн. від твоїх слуг) Тобі приносим о всіх (це зн. за всіх людей) і за вся (це зн. за всі добродійства)»*.³

Перша неправильність є в тому, що слова: *«Твоя от Твоїх»* перекладається: *«Твої Дари від Твоїх слуг (людей)»*. Проти цього є сам грецький текст, бо прийменник «ек» у грецькій мові не означає «від» але «із». Отже *«от Твоїх»* («ек тон сон») не значить «від Твоїх», але

³ Пор. *Пастырское Богословіе*, II., Літургика, стр. 497.

«із Твоїх». Значення слів стане ясним, коли доповнимо займенники тими йменниками, до яких вони відносяться. В такому разі «Твоя от Твоїх» означає: «Ми приносимо Тобі, Боже, Твої дари із Твоїх дарів».

Друга неправильність перекладу є у словах: «о всіх і за вся» («ката панта кай дія панта»). Це певно не значить «о всіх» — за всіх, бо бо грецьке «ката» не має того значення. Якщо б «о всіх» відносилось до людей, (так як пояснює Пелеш), то наступне слово в грецькому тексті не було б «панта» (в середньому роді!), але «пантес»! Тим то ні в яким разі не можна відносити слів «о всіх» до людей. «О всіх і за вся» стосується тих Божих добродійств нашого відкуплення, про які згадує анамнеза. «О всіх і за вся», значить, отже: «заради всього і за все». Ці останні слова можна б так парафразувати: «Ми приносимо Тобі, Боже, Твої Дари заради всього того, що вчинив Христос для нашого спасіння, і з вдячності за все те».

Розглянуті нами слова є походження біблійного. Вони запозичені з першої книги Хронік⁴, де розповідається про те, що цар Давид благословив Бога при будові ерусалимської святині і, між іншими, приходять там такі слова: «Від Тебе (Господи) все, і ми віддали Тобі те, що одержали з Твоїх рук».

Подібні формули жертвування мають й інші літургії. В олександрійській, св. Марка, приходять ось які слова: «Тобі з Твоїх дарів ми предложили перед Тобою».⁵ На престолі храму св. Софії в Константинополі стояв такий напис: «Твої слуги, Христе, Юстиніян і Теодора, Тобі приносять Твої Дари із Твоїх дарів».⁶ Подібні слова стрічаємо також і в каноні римської літургії.⁷

Останні слова анамнези є, отже, формальним актом жертвування Богові освячених Дарів. Кращого дарунку св. Церква Богові і не може зробити, як жертвувати ці святі Дари. Вони ж окуп відкуплення і заорука вічного життя. За всі ці великі Божі добродійства людина не має, і не може мати, кращого способу подяки, як саме жертвування безкровної жертви. Нема в нас нічого власного, що могли б ми принести Богові в подяку за добродійства Його любови. Тому, не маючи нічого свого, приносимо Йому Його Дари, тобто Тіло і Кров Його Єдинородного Сина.

Продовженням слів: «Твоя от Твоїх» — це слова пісні, що її співає народ по акті жертвоприношення: «Тобі співаємо, Тебе благосло-

⁴ 29,14.

⁵ BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I, 133.

⁶ DE MEESTER, *Les Origines...*, 340.

⁷ „Unde et memores... offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram...“.

вимо, і дякуємо Тобі, Господи, і молимося до Тебе, Боже наш». В цих словах заявляє народ свою вдячність Богові за Його добродійства. Гарно коментує їх еп. Д. Няради:

«Це Твої дари, Боже Отче. Ти нам дав хліб і вино для нашого життя. Твій Єдинородний Син з-поміж незліченних Твоїх Дарів вибрав собі хліб і вино і під видами хліба і вина приніс на Тайній Вечері Своє Тіло і Свою Кров у жертву Нового Завіту. На Його приказ і ми тепер Тобі приносимо освячені і в жертву принесені Дари Тіла і Крови Ісуса Христа, як подяку за хрест, гріб, воскресіння в третій день, вознесіння і сидіння по правиці, як теж за другий Його славний прихід на цей світ. Отче небесний! По тих всіх добродійствах (ката панта) і за всі ці добродійства ми Тобі дякуємо і Тебе, як найвищу і найдосконалішу Істоту, славимо піснями, ми славословимо Тебе, як премудрого і всесильного Творця й Володаря всіх сотворинь. Ми Тобі, Господи, як премилосердному нашому Добродієві, дякуємо, що Ти віддав для нашого спасіння свого Єдинородного Сина. Ми молимося до Тебе...»⁸

6. Епikleза

Під епikleзою розуміють літургисти молитву на евхаристійному каноні, в якій прикликається Св. Духа на св. Дари. В такому ширшому розумінні епikleза є загальним явищем. Майже всі літургії християнського світу мають прикликання Св. Духа на св. Дари: одні — перед Христовими словами («Прийміте..», «Пийте..»), інші ж — по цих словах. Крім того на різних місцях літургії є розміщені прохання до Св. Духа, щоб він прийшов і освятив так священослужителя, як і предложені Дари. Буває, що одна і та сама літургія (нпр., св. І. Золотоуста) має більше прикликань св. Духа на Дари, або, висловлюючися технічним терміном: має більше епikleз.¹

Та однак, коли мова про епikleзу в стислому того слова значенні, то звичайно мається на думці те прикликання Св. Духа на Дари, яке приходиться: 1. на евхаристійному каноні, 2. по Христових освячувальних словах, і 3. з метою освячення св. Дарів. В тому останньому значенні доводиться нам говорити про епikleзу в літургії св. Івана Золотоустого.

Квестія епikleзи належить до найтяжчих догматично-літургійних питань. Доказом цього є вже хоча б обширна література, яка займається тим питанням з різних кутів бачення: з догматичного, літур-

⁸ НЯРАДИ, *Служба Божа або Літургія*, Дяково 1932, стр. 106-107.

¹ Про це буде ще мова трохи далі.

гійного, історично-філологічного тощо.² Багато писалося і ще пишеться про епikleзу, про її походження, значення в літургії, потребу, як також про її інтерпретацію. Відомо, що епikleза належить до спірних точок між східною — православною і західно-католицькою богословією. Думки представників обох таборів розходяться головню щодо освячувальної сили епikleзи: католицькі богослови відмовляють епikleзі освячувальну силу, а східні-нез'єдинені, навпаки, приписують епikleзі якщо не освячувальну силу з виключенням Христових слів, то бодай співосвячувальну силу разом з Христовими словами.

Годі нам не заторкнуту цього питання і в нашому поясненні. Розглядаючи текст епikleзи в нашій літургії, мусимо з'ясувати, яке значення і яку ролю має епikleза в цілості евхаристійного канону. З огляду на розміри нашої книжки не можемо розглядати квестії епikleзи всебічно. Ми обмежимося лиш до розцінювання епikleзи *під кутом літургійно-історичним*. Найперше приглянемося самому текстові епikleзи в Золотоустовій літургії, опісля скажемо дещо про її походження й історичний розвиток, накінці постараємося пояснити її значення і ролю в свх. каноні.

1. *Текст епikleзи в Золотоустовій літургії*. В Золотоустовій літургії прикликається Св. Духа на дари частіше. Вже на молитві вел. входу просив священник Бога, щоб він «силою свого Святого Духа» зробив його достойним стати перед святим престолом і «священнодіяти» святе і пречисте Тіло й дорогоцінну Кров. Після вел. входу на молитві «предложення» просив священник: «Дай нам, щоб знайшли ми ласку перед Тобою, щоб наша жертва була Тобі мила та щоб *Дух ласки Твоєї всеблагий прийшов на нас, на оці принесені Дари і на всіх людей Твоїх*».

Обі ці молитви можемо назвати *превентивними епikleзами*. Властивою ж епikleзою, про яку тут нам головню йдеться, є молитва, що безпосередньо лучиться з молитвою анамнези. Її текст наступний:

«Іще приносимо Тобі, (Господи), цю розумну (духовну) й безкровну жертву, і просимо і молимо і благаємо Тебе: Зішли святого Твого Духа на нас і на оці Дари, що перед нами (Тут робить священник три поклони).

І зроби цей хліб (†) чесним Тілом Твого Христа,
І те, що в чаші цій, (†) чесною Кров'ю Твого Христа,
перетворюючи (†) святим Твоїм Духом,
щоб були вони тим, що їх причащаються, на тверезість душі, на

² Пор. список літератури на кінці цього розділу.

відпущення гріхів, на спільність зі святим Духом Твоїм, на сповнення небесного царства, на вповання на Тебе, а не на суд чи на осудження».

В наведеному тексті епikleзи Золотоустової літургії можемо розрізнити три моменти, а саме: 1. що епikleза є прикликанням приходу Св. Духа на Дари, 2. що це прикликання має на меті перетворення св. Дарів, і 3. що воно має на меті також благодійні наслідки освячених Дарів у тих, що будуть причащатися.

Ні перший момент, а саме прикликання Св. Духа на Дари по їх освяченні, не робить труднощів, ані третій, тобто прохання, щоб освячені Дари вийшли причасникам на духову користь. Однак, другий момент загострює справу, бож прикликається Св. Духа якраз на те, щоб Він «перетворив» появлені Дари і «зробив» хліб Тілом, а вино в чаші — Кров'ю Христа. Про яке, отже, тут перетворення мова, коли освячення Дарів щойно відбулося силою Христових освячувальних слів? В цьому питанні якраз уся проблематика епikleзи.

Для властивого зрозуміння епikleзи, зокрема її центрального і головного моменту («освячення Дарів»), треба дещо сказати про її походження й історичний розвиток. Там, деякою мірою, маємо ключ до розв'язки складного питання.

2. *Походження й історичний розвиток епikleзи.* Незаперечним фактом є, що майже в усіх літургіях Сходу після Христових слів знаходимо прикликання святого Духа, щоб Він зійшов на Дари, щоб їх перемінив, освятив, щоб освячені вони стали пожитком для вірних, які будуть їх причащатися.¹ Мимоволі родиться питання: Звідки взялася в літургіях така молитва прикликання? Чи вона є первісного походження, а чи може пізнішим додатком?

На питання, звідки походить епikleза в літургіях, є в основному дві відповіді. Частина богословів, — і то переважно некатоліки, — уважають молитву епikleзи апостольського походження і добачають її сліди у творах найстарших Отців і церковних письменників. Так твердить І. Дмитревській², Л. Миркович³, архим. Кипріяні⁴ й інші православні богослови й літургісти.

¹ Пор. тексти епikleз у різних сх. літургіях: JUGIE M., *De forma Eucharistiae. De Epicl. euch.*, p. 15-35; *Dict. theol.-cath.*, V, 194 ss; РУССНАКЪ, *Епиклизисъ*, Пряшевъ 1926, стр. 24-54.

² *Ист. догм. и таинств. изъяснение на лит.*, М. 1804, стр. 204.

³ МИРКОВИЧЪ покликаючися на свідоцтво Псевдо-Прокла (МІНЬ, П. Гр., 65, 849) уважає призивання св. Духа апост. походження. У свідоцтві Псевдо-Прокла розповідається, що Апостоли ждали на зіслання св. Духа і служили літургію (жертву), очікуючи приходу св. Духа на Дари, щоб їх перемінив у Тіло і Кров Господню. (Пор. Православна Литургика, II, Сремски Карловци 1920, стр. 101).

⁴ КИПРІЯНЪ, (*Евхаристія*, стр. 245, 261-263).

Однак таке твердження не має за собою поважних доказів ані позитивних даних у найстарших літургійних документах і творах апостольського періоду (1-го і 2-го ст.). Тому католицькі вчені заперечують апостольське походження епиклези, зокрема ж прохання про освячення Дарів. На думку таких учених літургістів, як Каброль, Бавмштарк, Салаявіль⁵ епиклеза походить з поапостольського періоду, докладніше з 3. і 4. сторіччя.

В описі літургії, який полишив нам у своїй «Апології» св. Юстин⁶, немає ще згадки про прикликання Св. Духа. Він говорить про молитву «благодарення» над св. Дарами. Під тими словами треба розуміти цілий евхаристійний канон, бо в цьому описі не згадується виразно ні про Христові слова, ні тим менше про епиклезу.⁷

Найстаршим документом, в якому виступає епиклеза, є «Апостольське Передання» св. Іполита. В цьому найстаршому формулярі (3-го ст.) літургії знаходиться зараз після Христових слів анамнеза, а безпосередньо за анамнезою наступає прохання: «Благаємо, щоб післяв Ти святого Твого Духа на жертву святої церкви. Збираючи її в одне, дай усім святим, що причащаються, повноту Святого Духа, на скріплення віри в правді, щоб Тебе хвалити і прославляти через отрока Твого Ісуса Христа».⁸

Не входимо в аналіз тієї, на думку вчених, найстаршої формули епиклези. Однак слід зауважити, що в ній немає виразного прохання, щоб св. Дух «перемінив», чи «освятив» Дари. За те є виражена інша ціль приходу св. Духа на Дари, значить, щоб вони вийшли на користь причасникам.

В літургійних документах 4. сторіччя стрічається епиклеза в анафорі «Апостольських Конституцій»⁹, в літургії св. Якова, в описі й коментарі літургії св. Кирила Єрусалимського, в т. зв. анафорі Серапіона, в фрагменті папірусу Дер-Балізер.¹⁰ В усіх цих документах до прохання, щоб прийшов Святий Дух на Дари, долучується вже виразно ціль того приходу, тобто, освячення Дарів і освячення вірних (причасників) св. Дарами. Іншими словами: в 4. ст. епиклеза остаточно набирає тієї форми і того значення, що його має сьогодні. Вона виявляє вже всі три моменти: 1. прохання, щоб Св. Дух прийшов,

⁵ Пор. праці згаданих вчених при кінці розділу в поданій літературі.

⁶ OTTO, *Corpus Apolog.*, I, 177-180, 184-188.

⁷ SALAVILLE S., *La Liturgie decrite par S. Justine et l'épiclese*: E. d'Or. XI (1909), pag. 226.

⁸ HAULER, *Didascalia Apost.*, p. 107.

⁹ FUNK, *Didasc. et Const.*, I, 510.

¹⁰ JUGIE, о с., 27-30.

2. щоб освятити Дари, і 3. щоб Дарами освятити вірних. Словне оформлення молитви епikleзи є різне в літургійних документах, однак глудз молитви всюди однаковий.

З досі сказаного можна зробити висновок, що епikleза, хоч і не є апостольського походження, то все таки є одним з найстарших елементів евхар. канону. Вона старша від гимну «Свят, свят, свят» і як згодом побачимо, є органічним продовженням евхаристійної молитви, слів Христової установи й анамнези. Не диво, що стрічаємо її, в такій чи іншій формі, майже в усіх літургіях як Сходу, так Заходу. Навіть латинсько-римська літургія, що, як відомо, не має тепер жадної епikleзи в стислому того слова значенні, правдоподібно мала її в давніших сторіччях. Так принайменше доказують вчені Каброль¹¹, Равшен¹², Салавіль¹³ й інші.

Що, отже, вплинуло на введення епikleзи в літургію і який був її первісний вигляд? Чи прохання, щоб Святий Дух освятити Дари, є первісним, чи, навпаки, розвинулося воно з прохання за освячення причасників? На це головне і вирішне питання нема ще досі задовільної відповіді. Причиною того є власне брак документів з перших сторіч, на підставі яких можна б дослідити введення і поступенний розвиток епikleзи. Усі дотепер нам знані літургійні документи неспроможні дати ключ до повної розв'язки питання. Вчені тут полишені на більш або менш вдатні припущення і гіпотези.

Православні вчені й літургісти, виходячи з догматичного заложення, мовляв, епikleза є освячувальною чи співосвячувальною формулою, схильні виводити прохання про освячення Дарів з апостольської установи.¹⁴ Католицькі ж учені, навпаки, твердять, що первісним проханням епikleзи не було прикликання Св. Духа на Дари з метою їхнього освячення, але для благодійних наслідків св. Причастя.¹⁵ Щойно з того останнього розвинулося прохання за освячення Дарів. Таке твердження має свою основу в найстаршому досі знаному тексті епikleзи, тобто в «Апост. Переданні» св. Іполита, що його ми вище навели. В оформленні епikleзи мусіла, отже, зайти еволюція. Однак, допустивши еволюцію в формулах епikleзи, справа не стає яснішою, бо завжди залишається питання: чому ця еволюція в епikleзі йшла по тій самій лінії, це значить: чому в більшості східних літургій до прохання за благодійні овочі св. Причастя додавалося прохання за освячення Дарів? Як би там не було, завжди лишається

¹¹ CABROL, *La messe en Occident*, p. 77.

¹² RAUSCHEN, *Eucharistie u. Busssakrament...*, S. 86.

¹³ SALAVILLE, *L'Epiclisis dans le canon romain...*, Revue august., 1909, p. 303-378.

¹⁴ КИПРІАНЪ Архим., *Евхаристія*, стр. 284.

¹⁵ CABROL, *Epiclisis...*, p. 174.

те саме питання: який глузд має прохання, щоб Св. Дух зійшов на Дари і освятив їх?

За думкою Карабинова евхаристійне прикликання Св. Духа, тобто епikleза, розвинулася з суб'єктивного прохання священнослужителя, щоб Св. Дух прийшов й очистив його. Іншими словами: спершу було прохання, щоб священнослужитель силою Св. Духа міг гідно і чисто приносити свх. жертву, а з того прохання розвинулася згодом епikleза в стислому того слова значенні, тобто, прохання освятити Дари. Своє припущення підтверджує Карабинов текстами різних літургій, зокрема ж Золотоустової літургії, де в молитві самої епikleзи прохается приходу Св. Духа спершу «на нас», а щойно тоді «на усі Дари, що перед нами».¹⁶ Але й таке припущення не розгадує нам як слід тайни, в яку сповите питання про постання епikleзи, про її первісний вигляд і значення. На нашу думку постання і розвиток епikleзи найкраще пояснити самим таки внутрішнім ростом анафори. Епikleза, як і анамнеза, розвинулася органічно з евхаристійної молитви і Христових слів. *Епikleза є доповненням і розвитком тієї Христової установи.* Точніше про це буде мова, коли говоритимемо про значення і глузд епikleзи.

Хоч під історичним оглядом постання і розвиток епikleзи не є ще задовільно висвітлені, то однак не в тому є головна трудність епikleзи. Не історичний, але догматично-літургійний бік епikleзи комплікує і загострює цю проблему, бо головна трудність лежить в її поясненні.

3. *Пояснення епikleзи.* Нез'єдинені богослови й літургісти розв'язують питання епikleзи так, що приписують їй освячувальну силу за виключенням Христових слів, абож співосвячувальну силу разом із Христовими словами.¹⁷ Говоримо тут про науку новіших православних богословів і літургістів, бо в 17. ст. чимало їх захищали думку західньо-католицької науки про освячувальну силу Христових слів.¹⁸

Пояснення православних богословів не лиш не має підстави в писаннях св. Отців¹⁹, але також не видержує критики з чисто літургійного боку. Хто приписує освячувальну силу виключно епikleзі, той мусить послідовно зводити Христові слова до ролі історичного опо-

¹⁶ Пор. його «*Евхаристическая молитва*», стр. 115-116.

¹⁷ Науку правосл. богословів подає РУССНАКЪ, (*Епиклизисъ*, стр. 58-94).

¹⁸ Особливо боронили її богослови «київської школи», це відомі українські богослови, як, напр., Могила, Л. Баранович, І. Галятовський, І. Гізель, Т. Сафанович, С. Полоцький, Димитрій Ростовський-Туптало, особливо С. Медведєв, якого за це стратили 1691 р.

¹⁹ Пор. про це: РУССНАКЪ, *Епикл.*, стр. 138-154 і SPAČIL, *Doctrina Theologiae orientis separati*, II (1929), р. 41-58.

відання. Однак проти цього маємо докази і в писаннях св. Отців, які приписують освячувальну силу Христовим словам²⁰, і в тому, що й сам дух і структура літургій, як східніх так західніх, є проти такого тлумачення. В усіх літургіях Христові слова займають осередне становище, а епikleза побічне. У нашій літургії, як св. Золотоуста так і св. Василія, Христові слова проказує священник уголос, під час коли епikleзу мовить потишу. Це вже саме свідчить промовисто, що в літургії Христовим словам приписується особливе місце.²¹

Не краще пояснення епikleзи і тих, які приписують освячувальну силу епikleзі разом із Христовими словами.²² В ньому процес перетворення хліба і вина в Тіло і Кров Христову довершувався б не моментально (в один момент), але поступово. Концепція такого «поступового освячування» евхаристійних елементів, якщо взагалі не є суперечна сама в собі, то принайменше стрічає великі труднощі з філософічно-наукового боку. Евхаристійну переміну, тобто евхаристійне переестествлення, годі з'ясувати поступовим процесом, бо між хлібом і вином, з одного боку, і Тілом і Кров'ю Христовою, з другого, немислимі є якісь посередні форми. Процес евхаристійної переміни вже зі своєї природи — «stat in indivisibili», (як кажуть богослови), отже не допускає ступневости. Щоправда, св. Отці не займалися питанням, в який саме момент евхаристійного канону довершується ота переміна і докладно не означали цього моменту²³, однак з того не виходить, що такого моменту немає, або що евхаристійна переміна му- сить бути поступовим процесом.²⁴

Небагато помагає і відклик до писань св. Отців і богословів, які приписують освячувальну силу Св. Духові.²⁵ Бо не про це йдеться в проблемі епikleзи, чи Св. Дух довершує евхаристійну переміну, чи ні. І католицькі богослови приписують Св. Духові діло освячення ехв. Дарів на літургії. Св. Дух, на рівні з Богом-Отцем і Богом-Словом, має участь в ехвр. переестествленні. Цього ніхто з католицьких богословів не думає перечити. Питання виникає про те, чи те ехв. переестествлення діється під час епikleзи, чи під час Христових слів.

²⁰ Пор. свідоцтва св. Отців, які подають РУССНАКЪ (стр. 138-154) і СПАЧІЛЬ (41-58).

²¹ Халдейська літургія св. Апостолів не має Христових слів, проте це єдиний в історії літургії виняток.

²² Таку думку заступав у 14 ст. Н. КАВАСИЛА, (МІНЬ, П. Гр., 150, 429), а в новіших часах між ін. А. МАЛЬЦЕВЪ (*Liturgikon*, Berlin 1902, S. 427) і (*De vestigiis epicleseos in Missa Romana*, Acta II Conv. Velehr., 1910, p. 135).

²³ SABROL F., *Epiclese...*, 174; SALAVILLE, *Epicl. euch...*, 201, 224.

²⁴ КИПРІАНЪ, *Евхаристія*, стр. 264-265. Теорію поступового освячування бо- ронив теж КОСТЕЛЬНИК Г., *Спір про епikleзу...*, стр. 130-131.

²⁵ Пор. КИПРІАНЪ, н. тв., 239-245.

Це дві різні речі, два різні питання, яких не можна змішувати. Св. Отці, вправді, приписують свх. переестествлення Св. Духові, але не можна доказати, що вони тим самим приписують освячувальну силу епikleзі. Якраз навпаки, св. Отці, і то власне східні, приписують освячувальну силу Христовим словам.

Якщо б епikleза була виключною освячувальною формулою, то тоді всі ті літургії, що не мають епikleзи (як нпр. латинська літургія), або ті, що мають лише превентивну епikleзу, були б позбавлені освячення. Іншими словами: евхаристійне освячення в тих літургіях з браку молитви епikleзи було б неважне. Того, однак, не твердять навіть самі православні богослови. Вони признають важність свх. освячення всіх тих літургій, які не мають епikleзи в стислому того слова значенні.

Полишаємо на боці інші догматичні докази проти захисників думки про освячувальну силу епikleзи, бо їх можна знайти в будь-якому підручникові догматики. Відкинувши невластиву думку про епikleзу, звернемо увагу на деякі католицькі пояснення значення і ролі епikleзи. Не всі вони задовільно розв'язують питання епikleзи і не всі їхні спроби пояснення мають переконливу доказову силу.

Перш усього мусимо відкинути т. зв. «теорію історичну», чи пак теорію історичного розвитку. Деякі богослови, як Пробст²⁶ і Геллер²⁷, намагалися довести, мовляв, текст епikleзи перейшов еволюцію. Спочатку не було в ньому слів: «зроби», «перетвори», а тільки: «покажи». Щойно в пізнішому часі, і то з тенденційних рацій, підсунено на місце слова «показати» вирази: «зробити» і «перетворити» і таким чином виникла проблема епikleзи.

Ця теорія не розв'язує нам проблеми епikleзи. Припущення згаданих вчених щодо «перекручення» первісних слів епikleзи не мають за собою поважних доказів. Годі собі уявити, що таке перекручення первісних слів епikleзи могло непомітно ввійти до так багатьох літургій. А втім, згадані автори забувають, що так слова «зробити» і «перетворити», як слово «показати» в літургійному стилі має те саме значення. Це синоніми того, що ми сьогодні називаємо «переестествленням», або «трансубстанціяцією». Тож підсувати слову «показати» переносне, невластиве значення — це насилування літургійного тексту. Теорія історичного розвитку є, отже, не вистачальна, вона нас не вдоволяє, бо обходить якраз найважнішу трудність, підсуваючи словам епikleзи невластиве значення.

Подібною до тієї останньої теорії є т. зв. «теорія св. Причастя».

²⁶ *Liturgie des 4 Jahrh. und deren Reform*, Münster 1893, S. 14.

²⁷ *Die Epiklese...*, S. 109.

За думкою тієї теорії *молитва епиклези є проханням до Св. Духа про благодатні овочі й наслідки св. Причастя*: не про освячення св. Дарів проситься в епиклезі, але про освячення вірних через освячені вже силою Христових слів Дари. Таке пояснення епиклези подають, між іншими, чимало давніших богословів, як Виссаріон, Аркудій, Алляцій, Белярмін, Суарец, Торкемада²⁸ і дехто з новіших.²⁹

На жаль, і ця теорія не може нас вдоволити. Вона добре вияснює останній член нашої епиклези, в якому, як ми бачили, прохається, щоб причастя св. Дарів вийшло вірним «на тверезість душі, на відпущення гріхів, на спільність зі Св. Духом, на сповнення царства небесного, на вповання (на Бога), а не на суд чи на осудження». Однак ця теорія обминає найважливіший бік нашого питання і не дає жадної розв'язки, чому побіч прохання за благодатні овочі св. Причастя виступає в епиклезі (і то на головному місці) прохання за освячення Дарів. В цій теорії промовчується те, що в квестії епиклези є істотне, а словам епиклези підсувається натягнене і не властиве значення.

Тому треба нам шукати такого пояснення епиклези, яке з одного боку не завдавало б насилля текстові, не перекручувало його і не підсувало йому не властивого значення, з другого ж — такого пояснення, яке не пересувало б моменту освячення Дарів зі слів Христових на момент епиклези. Таке пояснення дає нам т. зв. «теорія літургійна». Цю теорію подає багато католицьких богословів³⁰ і вона може ще найкраще розв'язує складне питання епиклези. Зокрема ж гармонізує вона з духом літургійних молитов.³¹

Щоб краще зрозуміти текст епиклези, головню ж її прохання за освячення Дарів, приклонники літургійної теорії звертають увагу на питомий *характер літургійних молитов і чинностей*. Літургійні молитви виявляють тенденцію розвивати й розроблювати головний обряд чи молитву. Це значить: літургія не вдоволяється самим лише головним і суттєвим обрядом у даному богослуженні, але наново його розвиває щораз то новими молитовними формулами й засобами вислову. Як на Службі Божій, так теж у чині різних св. Тайн і при різних благословеннях літургія любить повертатися до тієї самої думки, її повторяти, підходити до неї з різних сторін, щоб таким чином можливо якнайкраще вичерпати зміст даного священнодійства чи молитовної формули. Так, нпр., у чині св. Тайн хрищення, елепомазання, чи рукоположення св. Церква не задовольється самою тільки істот-

²⁸ Пор. про це СПАЇЛ, о. с., р. 60-69.

²⁹ РУССНАКЪ, *Епиклизисъ*, стр. 132, і на інших місцях.

³⁰ Пор. список цих богословів у СПАЧІЛЯ н. тв., стр. 69.

³¹ На це звертає, між іншим, увагу САЛЯВІЛЬ, н. тв., кол. 279.

ною (ессенціальною) формулою Тайни. Вона навпаки цю формулу повторяє на різний лад, розроблює головну думку священнодійства у різних молитвах, які або попереджують, або ж наступають по головному священнодійстві. Клясичним прикладом може тут послужити чин рукоположення в нашому обряді, де за істотною формулою свячення ще наново прикликається помочі і зіслання Св. Духа на того, що приймає тайну священства, немов би він її ще не дістав.

Такий спосіб поступування має свої рації. Він психологічно виправданий. Людська мова неспроможна двома чи трьома словами висловити те все, що криє в собі простий і своєю природою нескладний обряд чи священнодійство. Вже природним порядком речей наша мова, щоб дати властиве оформлення нашим поняттям і думкам, мусить витратити більше часу і більше слів. Наші поняття є самі собою прості, нескладні, понадчасові й абстрактні. Ми скоро їх творимо, доповняємо, змінємо і «пересуваємо» в нашій свідомості. Однак, коли хочемо висловити наші думки й поняття, то для цього потребуємо більше слів, висловів, фраз, словосполучень, а навіть цілих речень. Наші прості й абстрактні поняття мусимо ділити на окремі моменти і поступово їх висловлювати за допомогою різних способів і засобів вислову. І щойно тоді наше поняття знаходить своє словотворне оформлення і стає зрозуміле нашому оточенню.

Щось подібного маємо також і в літургії. Літургія, щоб висловити головне священнодійство, потребує на це більше засобів вислову. Вона змушена те, що не раз діється в одному моменті, виражати на різний лад. Прихід Божої ласки і діяння її довершується іноді в один момент (нпр., евхаристійне освячення, рукоположення на священика тощо), однак літургія, відповідно до нашого способу сприймання, висловлює це різними молитвами й чинностями. Йдучи за законами людської психології, літургія представляє те, що діється в її богослуженнях і чинах, поступово, частково, етапами. Вона частенько повертає до тієї самої думки, висловлює її на інший лад, видвигає нові моменти, розроблює різні аспекти й відтіні того самого священнодійства. Іншими словами: обряди й молитви літургії виказують притаманну їм тенденцію лексичного різновиду, а то й словного «драматизування».

Клясичним прикладом і приміненням цього, питомого літургійним молитвам, характеру є якраз молитва епikleзи. Вона прохає Св. Духа, щоб зійшов на св. Дари й освятив їх. Вона прохає того вже по довершеному освяченні, яке, за загальною наукою католицьких богословів³²

³² Наука, що освячення Дарів на Службі Божій наступає силою Христових слів, не є вправді досі определеною догмою віри (de fide definita), але загальною наукою католицьких богословів. Пор. про це в СПАЧЛЯ, н. тв., стр. 10.

довершується на Христових словах установи. Таке прохання освячення Дарів по їхньому освяченні могло б на перший погляд видаватися нелогічним, несумісним, безцільним, злишнім і без усякого значення. Однак таке прохання якраз дуже відповідає вище згаданому духові літургійних молитов, і тому немає тут жадної непослідовности чи браку логіки.

Пригляньмося ближче цьому. Центральним моментом анафори й цілої Служби Божої є Христові освячувальні слова. Євхаристійного освячення довершує Бог³³ за посередництвом Христових слів, які проказує священник «в особі Христа». Після проказання обох освячувальних формул на престолі немає вже хліба й вина, лиш Тіло і Кров Христові. Проте акт освячення Дарів, хоч сам собою простий і довершується в одному моменті, охоплює багато різних моментів, відтінків й аспектів, які саме літургія хоче ясніше й докладніше висловити.

1. Освячення Дарів є, в першу чергу, чудесною переминою хліба й вина в Тіло і Кров Господа. Через освячення присутнім стає Христос під видами хліба й вина на місці дотеперішньої істотности субстанції хліба й вина.
2. Однак те саме освячення є *жертвоприношенням*, себто актом, в якому Христос віддає себе в жертву за людей.
3. Далі, ця жертва Христова має те до себе, що вона є *аналогічна*, значить, що вона цілою своєю природою відноситься до жертви Христової на Голготі.
4. Ця жертва, далі, є повторенням і уприсутненням жертви на хресті. Вона, як і тамта, є жертвою примирення, жертвою хвали, жертвою подяки і жертвою прохання.

Як бачимо, всі ті моменти і відтіні криються в одному моменті освячення. Момент освячення є і уприсутненням Христа під видами хліба і вина, і новозавітньою жертвою, і повторенням діла відкуплення. Однак св. Церква, проказуючи слова освячення, не може як слід висловити всі ті моменти й відтіні акту освячення. Тому вживає різних молитовних формул, щоб усі згадані моменти видвигнути і висловити. Перед самим освяченням (у похвально-благодарній молитві!) висловила вона один з моментів свх. жертви, а саме те, що є вона подякою Богові за безчисленні добродійства (сотворення, відкуплення ітд.). Знову ж негайно по освяченні (в молитві анамнези) прийшло до

³³ Кажемо «Бог», це значить, ціла пресв. Трійця, бо діло освячення є спільним твором трьох Божих осіб. Євхаристійне освячення приписується в особливійшій спосіб діянню Св. Духа, бо він за наукою католицької богословії є принципом і джерелом усякого освячення. Тим то закиди, буцім то католицька церква відмовляє Св. Духові свячення Дарів, не має жадної основи. Католицькі богослови відмовляють освячувальну силу епиклезі, але не перечать, що Св. Дух довершує освячення. Ці дві речі нез'єдинені богослови дуже часто змішують і як слід не розрізняють.

вислову те, що євх. жертва є пригадкою про діло відкуплення. В словах «Твоя от Твоїх» св. Церква формально принесла Тіло і Кров Христові Богові «за всіх і за вся». Як похвально-благодарна молитва, так, головню анамнеза і акт жертвоприношення, відноситься у літургії до акту освячення. В цих молитовних формулах доповнює літургія те, чого не могла зробити й висловити в самому акті освячення.

Таке саме завдання має також й епikleза. В ній, подібно як в анамнезі, св. Церква «висловлює» те, чого вона не могла висловити в акті освячення. В епikleзі приходять до вислову нові моменти, про які досі літургія не могла згадати.

В першу чергу, *молитва епikleзи є висловом віри св. Церкви в ту правду, що євхаристійного освячення довершує не людина, а сам Бог.* Слова освячення не були «її», але самого Господа Христа. Вони то Божою силою довершили освячення Дарів. Однак св. Церква хоче ще окремо підкреслити той важний момент і тому звертається до Бога з проханням, щоб Св. Дух освятив Дари. Якраз у молитві епikleзи *просить св. Церква формально цього освячення.* Епikleза, є, отже, виявом віри Церкви у виключне діяння Божої сили над св. Дарами. Хоч прохання до Бога, щоб освятив Дари, слідує по самому освяченні Дарів, то однак відноситься воно до моменту освячення, тобто до Христових слів, або інакше кажучи: воно має *ретроактивне діяння.*

Та однак на тому ще не кінець. Епikleза має ще один дуже важливий момент. Молитва епikleзи є не тільки формальною заявою Церкви, що Бог є спричинником євхаристійного освячення, але також *формальним проханням св. Церкви, щоб Бог зволив прийняти євх. жертву з її рук.* Прохання, щоб Бог зіслав Св. Духа на Дари, їх освятив і перетворив, не означає ніщо інше, як те, *щоб Бог прийняв безкровну жертву та щоб, послідовно, ця жертва вийшла на духовну користь членам св. Церкви.* У цьому, на нашу думку, є властиве значення епikleзи.³⁵

Анамнеза, як ми бачили, була згадкою про діло відкуплення і формальним актом жертвоприношення з боку церкви «Твоя от Твоїх Тебі *приносим* о всіх і за вся». В молитві епikleзи *просить св. Церква, щоб Бог прийняв жертву Нового Завіту з рук людей, і властивим моментом, коли Бог приймає оту жертву, є власне євхаристійне освячення.* Тож насправді св. Церква просить про те, що вже відбулося. Те саме явище стрічали ми й на молитві анамнези. Там св. Церква формально жертвувала Богові Тіло і Кров Христову, хоч цей акт

³⁵ На цей момент рідко хто з богословів, які трактують про епikleзу, звертає належну увагу. Тому якраз цей момент ми видвигаємо, бо в ньому ключ до зрозуміння епikleзи.

жертвоприношення довершився вже під час акту освячення. Тим то, як анамнеза, так й епikleза відноситься до акту освячення. Вони йому по суті нічого не додають, лиш розвивають те, що вже збулося і довершилося на освяченні силою Христових слів. Епikleза, подібно, як і анамнеза, є *органічним продовженням акту освячення* і відносяться до акту освячення. В анамнезі й епikleзі «надробляє» св. Церква те, чого не могла вона виразити під час освячувальних слів.

Тут можна зробити один зовсім оправданий закид: Коли правдою є, що епikleза своєю природою є формальним проханням Церкви, щоб Бог прийняв безкровну жертву, то чому воно висловлене такими термінами, які супонують, начебто освячення Дарів ще не довершено? Бож в епikleзі не кажеється «прийми цю жертву, це Тіло і цю Кров», але говориться просто: «зроби цей хліб чесним Тілом Твого Христа, а це, що в чаші, чесною Кров'ю Твого Христа, перетворюючи Духом Твоїм Святим». Чому, отже, замість висловів «прийняти» вживається таких незвичних термінів, як «зробити» і «перетворити»?

На це відповідь легка і коротка. Св. Церква вживає слів «зробити» і «перетворити» замість «прийняти», бо в Бога прийняття жертви це ніщо інше, як перетворення її, як її освячення. Бог приймає евх. жертву якраз тоді, коли освячує евх. елементи, перетворюючи їх у Тіло і Кров Христову. Освячення з боку Бога — це водночас прийняття жертви Нового Завіту. Звідси то, прохаючи Бога, щоб Він прийняв св. Дари, вживає св. Церква слів: «зроби», «перетвори», тобто: просить про освячення Дарів.

Що це прохання прийняти-освятити Дари приходить в нашій і в інших літургіях не перед, але по акті освячення, то в цьому криється *психологічна рація*. До освячення евх. елементів на престолі лежить хліб і вино. Св. Церква могла б просити, щоб Бог прийняв її Дари ще перед освяченням³⁶, однак ці Дари завжди є ще неосвячені. Інакше мається справа по освяченні Дарів. Силою Христових слів вони перетворюються в Тіло і Кров Христову і тому тепер св. Церква може їх Богові жертвувати (анамнеза) і просити, щоб Бог цю жертву прийняв (епikleза). Це власне вона робить, прохаючи освятити Дари, тобто, їх прийняти.³⁷

³⁶ Так роблять, напр., східні літургії: коптійська св. Василя і св. Григорія, і олександрійська (грецька) св. Марка і св. Григорія. Ці літургії мають епikleзу перед освяченням, т. зн. превентивну епikleзу. Пор. про це: M. JUGIE, *De forma Eucharistiae*, p. 21-24).

³⁷ „La supplica di accettazione si concreta nel chiedere la transsubstanziamento del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo. Essa in realtà è già avvenuta, ma per una figura di posticipazione, si chiede, come se fosse ancora da avvenire... La figura di posticipazione usata qui dai greci è legittima tanto quanto quella di

З досі сказаного стає нам ясніше, чому епиклеза знаходиться, в такій чи іншій формі, в усіх літургіях. Бо коли є вона проханням за прийняття жертви, то годі собі уявити літургію, яка не мала б такого прохання. Кожна літургія має як не епиклезу по освяченні (т. зв. субсеквентну), то має принайменше епиклезу превентивну, тобто перед освяченням. *Оба роди епиклези є молитвами, щоб Бог освятив-прийняв Дари.*

Доказом на це може послужити римська літургія. Вона, як відомо, не має жадної епиклези по освяченні в такому оформленні, яке знаходиться в нашій — Золотоустовій літургії і в інших східних літургіях. Проте уклад, хід думок і зміст молитов по освяченні Дарів є такий самий в римській літургії, як і в нашій. В римській літургії негайно по освяченні йде згадка про діло відкуплення (анамнеза)³⁸, описся — формальний акт жертвоприношення з боку Церкви, який відповідає словам нашої літургії: «Твоя от Твоїх...»³⁹ Відтак слідує прохання, щоб Бог прийняв Жертву.⁴⁰ Це прохання щодо змісту відповідає молитві епиклези за освячення Дарів на нашій Службі Божій. Вкінці, римська літургія просить безпосередньо про благодатні наслідки прийнятої Богом Жертви⁴¹, що знову повнотою відповідає останньому членові нашої епиклези.

З цього, отже, виходить, що епиклеза має характер прохання, щоб Бог прийняв жертву з рук Церкви. Вона аналогічно має те значення, яке колись в Старому Завіті мало зіслання Богом вогню на жертву. Знаємо, що зісланням вогню, який пожирив і спалював жертву при-

anticipazione che adoperiamo noi latini nell' Offertorio, offrendo a Dio il pane e il vino. In tale azione noi adoperiamo espressioni—ostia immacolata, calice di salvezza — che rispecchiano evidentemente non il pane e il vino, ma Cristo, come se fosse già presente sotto le specie eucaristiche, mentre in realtà non è. La ragione si è che spesse volte nella preghiera noi poniamo la mente non nella situazione reale del momento, in cui ci troviamo, ma in una determinata situazione psicologica, che può rispecchiare tanto il passato quanto il futuro, invece del presente". (P. ALBRIGI, *Sacra liturgia*, II. *Il sacrificio cristiano*, pag. 89-99).

³⁸ „Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, eiusdem Christi filli tui, Domini nostri, tam beatæ passionis, necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in coelos gloriosæ ascensionis: offerimus praeclaræ majestati tuæ de tuis donis ac datis...”.

³⁹ „Offerimus praeclaræ majestati tuæ de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, Panem sanctum vitæ aeternæ et Calicem salutis perpetuæ”.

⁴⁰ „Supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere... sanctum sacrificium, immaculatam hostiam”.

⁴¹ „Supplices te rogamus, omnipotens Deus... ut, quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur”.

ношену людьми, давав Бог пізнати, що жертва була Йому мила, що Він її прийняв.⁴² В епиклезі просить св. Церква зіслання Божого «вогню» на свою жертву, тобто Св. Духа на появлені і вже освячені Дари. В творах св. Отців не раз називається Св. Духа «небесним, духовим огнем».⁴³

Ще один момент гарно підкреслює нам молитва епиклези, а саме *ролю Св. Духа в літургії*, головно ж в освяченні Дарів. Як уже вище було згадано, Св. Духові приписується діло освячення. Св. Григорій Ніссійський каже, що «всьяке діло, яке йде від Бога до сотворінь... виходить від Отця, переходить через Сина й довершується в Св. Дусі».⁴⁴ Цю богословську засаду гарно підтверджує літургія. При розбірці похвально-благодарної і евхаристійної молитви ми бачили, як послідовно дотримується літургія вище наведеної богословської засади. Вона починає свх. канон звеличуванням Пресв. Тройці, значить, усі Божі особи мають свою участь в безкровній жертві, так як мали її в ділі відкуплення і сотворення. Від похвали Св. Тройці переходить літургія в евхаристійній молитві до похвали Бога-Отця, що з превеликої любови до людей післав свого Єдинородного Сина у світ. Вслід за цим згадує літургія все те, що зробив для спасіння людського роду Син Божий Христос (освячувальні слова, анамнеза). Врешті і цілком природно й послідовно, згадує літургія і Св. Духа, благаючи Бога, щоб зіслав Його на св. Дари і освятив і їх і тих, що будуть їх причащатися.

Епиклеза є, отже, немов кожночасним приходом Св. Духа на Дари і на вірних. Так як зіслання Св. Духа на апостолів в день П'ятидесятниці було завершенням діла відкуплення, так прихід Св. Духа на свх. каноні немов «завершує» свх. жертву. Прихід Св. Духа на апостолів у виді огненних язиків зробив їх «премудрими», мужами, відважними, повними віри і завзяття, сівачами Божого слова і Христової науки. Св. Дух дав їм силу «відновити вселенну», нести світло Христової науки по цілому світі.⁴⁵ Подібного чуда довершує Св. Дух і на літургії. Св. Церква молить Бога, щоб Св. Дух прийшов і щоб «обновив лице землі»⁴⁶, щоб за посередництвом освячених Дарів вплив

⁴² Так, напр., знаємо з історії Старого Завіту, що Бог зіслав небесний вогонь на жертви Авраама, Арона й Ілї та спалив їх на знак свого вподобання, на знак, що він їх прийняв.

⁴³ Пор. письма св. Григорія з Нісси, де св. Дух називається небесним вогнем: МІНЬ, П. Г., 46, 805 (Слово на св. Василя) і там же, 46, 845 (Слово на св. Єфрема).

⁴⁴ Пор. МІНЬ, П. Г., 45, 125.

⁴⁵ Пор. тропар на Сошествіє Св. Духа: «Благословен еси, Христе Боже наш, іже премудри ловци явлей, низпослав їм Духа Святого, і тіми уловлей вселенну, чоловіколюбче, слава тобі».

⁴⁶ Пс. 103,31.

у серця вірних бадьорість («трезвініе души»), щоб спалив їхні гріхи, дав їм свої обильні дари, непохитну надію на Бога й охоронив їх від осудження.

Ось і значення епikleзи! Для її правильного розуміння не вистачають самі лиш теоретично-догматичні міркування богословів. Богослови, які займалися досі питанням епikleзи, не раз трактували її надто односторонньо: виходячи лиш з догматичних заłoженъ, виривали епikleзу з її літургійного контексту, пояснювали її відірвано, не беручи до уваги органічної її злуки з анамнезою та з Христовими словами. Часто не звертали ті богослови уваги на своєрідну структуру євх. молитов і на їхній характер. Не дивно, отже, що заплутувалися у великі труднощі, коли виникало питання, який глузд мають слова «зробити» і «перетворити» в молитві епikleзи. Незрозуміння характеру літургійних молитов доводило їх до перекручування первісного і властивого значення слів епikleзи, ба навіть були і такі богослови, що задля усунення всяких «догматичних труднощів» заявлялися за «вичеркненням» епikleзи з чину євх. канону.⁴⁷ Ми навмисне зупинилися трохи довше над питанням епikleзи, щоб виказати глибокий глузд тієї молитви і знайти в самій літургії ключ до її правильного розуміння. Поступ літургійних студій певно роз'яснить колись до решти деякі, досі ще не цілком в'яснені, точки в питанні епikleзи та внесе не одну коректуру в дотеперішні погляди на цю проблему.

4. *Додатки в молитві епikleзи.* Наш розділ про епikleзу був би неповний, якщо б поминули ми мовчанкою деякі текстуальні і рубрикальні додатки в молитві епikleзи. Полишаючи набоці модифікації другорядної ваги⁴⁸, звернемо увагу на відомий тропар, перенесений до літургії з третього часу: «Господи, іже пресвятаго Твого Духа в третій час Апостолом Твоїм низпославий, того благій не отіми от нас, но обнови нас молящихтися». Годі докладно визначити час появи цього тропаря в молитві епikleзи. Де Меестр припускає, що це могло статися в 12-13. ст.⁴⁹ Порфирій Успенскій припускає введення цього тропаря літургійній реформі патріярха Филотея в 14. ст.⁵⁰ Однак відомий російський літургіст А. Дмитрієвскій на основі рукописного матеріялу доказав, що інтерполяція згаданого тропаря, хоч і виринає вже подекуди в 14-15. ст., то до служебників увійшла щойно в 16. ст.⁵¹

⁴⁷ Пор. RAUSCHEN, *Eucharistie und Bussakrament...*, S. 126.

⁴⁸ Як, напр., заклик диякона: «Благослови, Владико, святий хліб» ітд. Цей дияконський діалог увійшов до епikleзи в 16. ст. Про це: ST. VANDÍK, *De apparatusu liturgico...*, Romae 1945.

⁴⁹ *Les origines et le develop...*, pag. 341.

⁵⁰ «Исторія Атона», III, 2., стр. 491-495.

⁵¹ ДМИТРИЄВСКІЙ, *Богослужение въ русской церкви въ XVI в.*, Казань 1894. I., стр. 121.

В слов'янських служебниках цей тропар прийнявся, і його задержали як уніятські, так неуніятські видання. Також греки спочатку були ввели цей тропар, однак, почавши від половини минулого сторіччя, стали опускати його у виданнях служебників.⁵² У нас цей тропар вперше усунуло львівське видання Служебника з 1929–1930 років і, врешті, римське видання з 1941 р.

Мотивом введення цього тропаря була, без сумніву, тенденція надати епиклезі більшої врочистости і «сили», і цим зазначити, що на епиклезі довершується освячення евх. Дарів. Це нововведення є, отже, плодом спорів про освячувальний характер епиклези. Зродила його полеміка проти «латинян» і проти їхньої науки, що освячення довершується силою Христових слів, а не на епиклезі. Початок спорів дається від 14. ст. тобто від Николая Кавасили⁵³, який перший полемізував проти «латинян», приписуючи освячувальну силу епиклезі разом з Христовими словами.

Та навіть, полишаючи на боці тенденцію, під впливом якої введено згаданий тропар до молитви епиклези, доводиться сказати, що ця вставка дуже нещаслива і невдала. Самі православні це явно підкреслюють і нап'ятовують. Вона, кажучи словами одного православного автора, є «нововведенням неграмотним під оглядом богословським і літургійним».⁵⁴ Вона «порушає граматичну цілість і послідовно, глузд епиклези».⁵⁵ Це наглядно впадає в очі, головню в літургії св. Василія Вел., де тропар перериває молитву, порушуючи права граматики і логіки. Також і в Золотоустовій літургії тропар вводить дизгармонію. Коли ціла молитва епиклези звертається до Бога-Отця, то вставлений тропар звертається до Божого Сина, перериває хід думки і вносить розлад до тексту епиклези. Одним словом, він «вносить» дизгармонію в усю структуру евхаристійного канону, а не лиш одної молитви прикликання⁵⁶, а саме існування його і проказування в молитві епиклези «противорічить синтактичному й богословському глуздові літургії».⁵⁷ Звідси то цілком слушно цей тропар вилишили так греки, як теж і наші новіші видання служебників, а тільки російські, синодальні служебники цей тропар ще зберігають.

⁵² Ще в 18. ст. греки поборювали і п'ятували інтерполяцію тропаря: «Господи, іже...». П. УСПЕНСКИЙ (*Исторія Атона*, III., 2., стр. 470–483) наводить трактат одного грецького анонімного автора з кінця 18. ст., який осуджує інтерполяцію тропаря гострими словами.

⁵³ МІНЬ, П. Гр., 150, 428–440.

⁵⁴ Так, напр., осуджує інтерполяцію тропаря архим. КИПРІАНЬ (*Евхаристія*, стр. 281).

⁵⁵ Там же, стр. 281.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же, стр. 285.

При цій нагоді згадаємо ще на одне нововведення, яке мало зв'язок з полемікою проти «латинян». В 1702 році олександрійський патріарх (нез'єдинений) Герасим II. Палладос зарядив, щоб Христові слова освячення проказувати потику, і, навпаки, епikleзу — вголос. Таким чином хотів він зазначити, що освячувальну силу в літургії мають не Христові слова, а епikleза. Однак царгородський патріарх Гавриїл III. (1702-1707) виступив проти цього нововведення, зганиз за це гостро Герасима і наказав вернутися до давньої традиції.⁵⁸

Реасумуючи ще раз те, що було сказано в цьому розділі, доводить-ся нам ствердити, що епikleза, хоч і не є освячувальною формулою Євхаристії, то однак в євх. каноні займає важливе місце: вона будучи органічним розвиненням освячення, є формальним проханням, щоб Бог прийняв жертву Церкви. В цьому все її значення. Труднощі, які можуть родитися з тексту епikleзи, знаходять свою розв'язку, коли мати на увазі властивий характер літургійних молитов, їх питому структуру і стиль.

ВАЖЛИВІША ЛІТЕРАТУРА ПРО ЕПІКЛЕЗУ:

Наводимо кат. авторів, а також прав. і протестантів. ATCHLEY C., *The epiclesis*, (Theology, 3 (1921), p. 90-98); BAURAIN L., *L'Épiclese*, (Revue augustinienne, I, Paris 1902, 460 ss.); —, *A propos de l'épiclese* (ibid. IX (1906), 85 ss.); BATAREITH, *La forme consécrationnaire de l'eucharistie d'après quelques manuscrits grecs*, (Revue de l'Orient chret., VIII, p. 459-476); BATIFFOL B., *La question de l'épiclese eucharistique*, (Revue du clerge français, LVI (Paris 1908), 4, pag. 641 ss.); —, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris 1913; —, *Léçons sur la Messe*, Paris 1919; BAUMSTARK A., *Le liturgie orientali e le preghiere „Supra quae“ e „Supplices“ del Canone Romano*, Grottaferrata 1913; —, *Zu den Problemen der Epiklese und des römischen Messkanons*, (Theol. Revue, XV (Münster 1916), 337 ss.); BERNING W., *Die Einsetzung der Eucharistie in ihrer ursprünglicher Form*, Münster 1901; BESSARION, Card., *De sacramento Eucharistiae*, (Migne, P. Gr., 161, 494 ss.); BISHOP W. C., *The primitive form of the consecration of the holy Eucharist*, (Church Quarterly Revue, 66 (London 1908), p. 384-440); BOUGEANT, *Traite théologique sur la forme de la consécration de l'eucharistie*, Lyon et Paris 1729; BRIGHTMAN F., *Invocation in the Holy Eucharist*, (Theology, 9 (1924), p. 33-40); BRINKTRINE I., *Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese*, (Zeitschrift für kath. Theologie, 42 (1918), 301 ss., 483 ss.); —, *De epiclesis eucharistiae origine et explicatione*, Romae 1923; BUCHWALD A., *Die Epiklese in der römischen Messe*, Wien 1907; CABROL F., *Épiclese*, (Dict. d'Archeol. chret. et de liturgie, V, col. 142-184); —, *Eucharistie*, (ibid.

⁵⁸ S. SALAVILLE, *Une innovation liturgique à Alexandrie en 1702*, (Échos d'Orient, XIV (1911), pag. 268-270).

DACL, V. (1922), col. 686 ss.); CAGIN, *L'Eucharistie*, Paris 1912; CASEL ODO, *Zur Epiklese* (Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft, III (1923), S. 100-102); —, *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage* (Jahrb. f. Liturgw., IV, (1924), S. 169-178); CONNOLLY R. H., *On the meaning of Epiclesis*, (The Downside Review, 1923, 28-43); CIEPLAK I., *De momento, quo Transsubstantiatio in augustissimo Missae sacrificio peragitur*, Petropoli 1901; FRANZ I. TH., *Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien*, 2 vol., Würzburg 1880; GOEKEN B., *Die eucharistische Epiklesis in ihrem Verhältnis zu den Einsetzungsworten* (Zeitschr. f. kath. Theol. 21 (1897), 372 ss.); GRUBE *De forma consecrationis eucharisticae*, Londini 1721; HALUŠČYNSKYJ M., *De nova illustratione epicleseos ex liturgia ecclesiae orientalis, praecipue graecae et russicae, petita* (Acta I. Conv. Velehr., Praegae 1908, 56 ss.); HARAPIN TH., *Epikleza s povjesnog i teoloskog gledista*, (Bogoslovska Smotra, 13 (1925, Zagreb), 262 ss., 395 ss.); HENKE C., *Die katholische Lehre über die Konsekrationsworte der hl. Eucharistie*, Trier 1850; HÖLLER I., *Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien*, Wien 1912; —, *Die Stellung der Päpste zur Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien*, (Theol.-praktische Quartalschrift, 66 (Linz, 1913), 315 ss.); HOPPE L. A., *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien*, Schaffhausen 1864; HUNKIN J. W., *The invocation of the Holy Spirit in the Prayer of the Consecration*, Cambridge 1927; JUGIE M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, III. vol., Parisiis 1930; —, *Considérations générales sur la question de l'épiclese*, (Échos d'Orient, 35, p. 324-330); —, *L'épiclese et le mot antitype de la messe de saint Basile*, (Échos d'Or., 9, p. 193-198); —, *De sensu epicleseos iuxta Germanum Constantnopolitanum*, (Slavorum litterae theologicae, IV (Praegae 1908), 385 ss.); —, *De forma Eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis*, Romae 1943; КОСТЕЛЬНИК Г., *Слп про епиклезу між Сходом і Заходом*, Львів 1928, (Відбитка з «Ниви»); КИПРИАНЪ архим., *Епиклиза у александриским литургијама*, («Богословље»), Београд 1932; —, *Епиклиза у византиским литургијама* («Хр. Дело»), Скопље 1939; —, *Епиклиза у првим хр. литургијама*, («Богословље»), Београд 1933; КАРАБИНОВЪ И., *Евхаристическая молитва*, СПб, 1908; LE BACHALET, *Consécration et l'épiclese*, (Études, 75, 1898); LINGENS E., *Die eucharistische Consecrationsform*, (Zeitschr. f. kath. Theol., 1897, 51-106); —, *Zur Erklärung der eucharistischen Epiklese*, (Zeitschr. f. kath. Theol., 1896, 743 ss.); LISOWSKI F., *Slowa ustanowienia najw. sakramentu a epikleza*, Lwów 1912; LOTOCKYJ I., *Der Heilige Geist in der byzantinischen Liturgie. Ein liturgisch-dogmatischer Versuch*. Wien 1945, (Inaugural-Dissertation); MALACHOW W., *Presuščestvenije sv. Darov v tajinstvje Evcharistiji*, (Bohosl. Vjestnik, VII (1898), 2, 298 ss.; 3, 113 ss.); MALTZEW A., *Liturgikon*, Berlin 1902, (418-438); —, *De vestigiis epicleseos in missa Romana*, (Acta II. Conv. Velehr., Praegae 1910, 135 ss.); —, *O sledach prizyvanija sv. Ducha v modlitvje rimskoj liturgiji: Iube haec perferri*, (Christ. Čtenije, 90 (1910), 2, 1412-1428); MARKOVIĆ I., *O eucharistiji s osobitim obzirom na epiklezu*, Zagreb 1893; MARCUS EUGENICUS, *Quod non solum a voce dominicorum verborum sanctificantur divina dona*, (Graffin-Nau, Patrol. Orient., 17 (Parisiis 1923), 463 ss.); MAXIMILIANUS DE SAXONIA, *Pensées sur la question de l'union des Églises*, (Roma e l'Oriente, I (Grottaferrata 1910) 13 ss., 76 ss.); MERK K. I., *Die Epiklese*, (Theol. Quartalschrift, 96 (Tübingen 1914), 367 ss.); MIHALYFI A., *Epiklezis*, Budapest 1908; MIRKOVIĆ G., *O vremeni presuščestvenija sv. Darow*, Wilno 1886; ORSI I. A., *Dissertatio theologica de invocatione Spiritus Sancti in liturgiis*, Mediolani 1731; PETERSON E., *Die Bedeutung von anadeiknymi in den griechischen Liturgien* (Festgabe f. Ad. Deissmann zum 60. Geburtstag, 320-326), Tübingen 1927; POPOVICIU N., *Epikleza eucharistica*, Sibiu 1933; RAUSCHEN G.,

Eucharistie und Bussakrament, Freiburg in Br., 1901; RUSSNAK N., *Epikleziis*, Prjašev 1926; SAFANOVIČ TH., *Vyklad o cerkvi svjatoj*, Kiev 1668; SALAVILLE S., *Épiclese eucharistique*, (Dict. de Théol. catholique, V (Paris 1913), 194-300); —, *Les fondements scripturaires de l'épiclese*, (Échos d'Or., 12 (1909), 1 ss.); —, *La liturgie décrite par S. Justine et l'épiclese*, (Échos d'Or., 12 (1909), 129 ss., 222 ss.); —, *L'Épiclese d'après saint Jean Chrysostome et la tradition occidentale*, (Échos d'Or., 11 (1908), 101-112); —, *La consécration eucharistique d'après quelques auteurs grecs et syriens*, (Échos d'Or., 13 (1910), 321 ss.); —, *Consécration et épiclese d'après Chosrov le Grand*, (Échos d'Or., 16 (1913), 10 ss.); —, *L'Épiclese africaine*, (Échos d'Or., 39, p. 268-282); —, *La double épiclese des anaphores égyptiennes*, (Échos d'Or., 13 (1910), p. 133-134); —, *Consécration et épiclese dans l'église arménienne au XII. siècle*, (Échos d'Or., 16 (1913), 28-31); —, *Doctrina de Spiritu S. ex Filio processione in quibusdam syriacis epicleseos formulis aliisque documentis*, (Slavorum litterae theologicae, V, (Pragae 1909), 165 ss.); —, *L'epiclesis dans le Canon Romain de la Messe*, (Revue augustinienne, 14 (Paris 1909), I, 303 ss.); SPAČIL TH., *Doctrina theologica Orientis separati de SS. Eucharistia*, (2 vol.), Romae 1928-1929, (Orient. Christiana, 48, 52); —, *Lis de epiclesi*, (Orient. Christiana, 16 (1929), 99-114); ŚWIĄTKOWSKI Z., *Ojcowie kościoła a epikleza eucharystyczna*, Chicago 1914; SMOLIKOWSKI, *Epiclesis seu de invocatione Spiritus Sancti post consecrationem in liturgiis orientalibus*, (Analecta ecclesiastica, I, (Romae 1893), 282 ss.); TYRER J. W., *The eucharistic epiclesis*, Liverpool 1917; VARAINE FR., *L'Épiclese eucharistique*, Brignais 1910; VANDÍK ST., *De apparatu liturgico circa verba Domini et epiclesim in Anaphora Byzantina*, Romae 1945, (Dissertatio ad Lauream); WATTERICH I., *Der Konsecrationsmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte*, Heidelberg 1896; —, *Der Streit um die Konsecrationsform auf dem Konzil zu Florenz*, (Revue intern. de Theologie, IV, (Berne 1896), p. 538 ss.).

7. Євхаристійні поминання

До молитви епikleзи долучається безпосередньо чергова частина анафори: поминання Святих, померлих і живих. Літургісти називають цю нову частину євх. канону йменням «молитви заступництва», або «посередництва».¹ Ця молитва органічно поєднується з попередніми молитвами, тобто, молитвою епikleзи й анамнези. Останні слова епikleзи випрошували овочів євх. жертви для людей. В молитві поминання заявляє св. Церква, за кого і за що приносить вона євх. жертву, або краще кажучи, в якому наміренні приносить вона безкровну жертву. Молитва поминання, так як молитва анамнези й епikleзи, є природним розвиненням і розширенням євхаристійної молитви й освячувальних Христових слів.

а) Історія євхаристійних поминань. Потрійне поминання: Святих, померлих і живих увійшло до всіх літургій, як Сходу так Заходу.

¹ КИПРІАН Арх., (*Євхаристія*, 286) називає євх. поминання «ходатайственныя молитви», ГАНССЕНС (*Inst. litur.*, III, 464), „oratio intercessionis“, а DE MEESTER (*Les origines...*, 342) „intercessio“.

Воно стало складовою частиною евх. канону ще в період оформлювання літургійних типів, це значить в 4. ст. Щоправда і в найстарших літургійних документах є вже сліди поминань на літургії, однак властива система потрійного поминання на евх. каноні стрічається щойно в 4. ст.

Св. апостол Павло наминає свого учня Тимотея, щоб «творити молитви, благання, прохання, благодарення за всіх людей».² Однак годі з цього робити висновок про існування потрійного поминання в чині літургії апостольських часів. Деякі натяки на моління за церкву має «Дідахе»³ і св. Юстин.⁴ Однак ці моління не є ще евхаристійними поминаннями в теперішньому значенні. Немає також евх. поминання в анафорі св. Іполита (3. ст.), зате виразні свідчення маємо в літургійних документах 4. ст., в поясненні літургії св. Кирила Єрусалимського⁵, в описах літургії св. Золотоустого⁶ і в «Апостольських Конституціях».⁷

Літургія св. Золотоустого має поминання також і на інших місцях Служби Божої, як на проскомидії, на екстеніях, на вел. вході. Однак поминання на евх. каноні має окреме значення й особливіший характер. Воно має *жертвний характер*, воно є приміненням евх. жертви до різних категорій людей.

Ціллю Христової жертви на хресті було *відкуплення всіх людей*. Смерть Христова примирила з Богом увесь людський рід і придбала людям ласку. Ту саму ціль має теж і евхаристійна жертва. Вона є жертвою за всіх людей. Божий Агнець заколюється містично «во оставленіє гріхов» людського роду. Тому і не диво, що по довершенні евх. жертви в моменті освячення, по згадці про діло відкуплення в анамнезі і після прийняття Богом евх. жертви через епikleзу, св. Церква заносить до Бога благання за всіх членів містичного Христового Тіла. В цей момент не молиться сама св. Церква, але молиться з нею містично заколений Божий Агнець, який саме лежить на престолі. Тим то евхаристійні поминання, як ми сказали, мають жертвний характер і тим відрізняються від поминань на інших місцях Служби Божої, які мають лиш молитовно-благальний характер.

Євх. поминання являють собою первісні поминання. На їх зразок розвинулося поминання на проскомидії і на вел. вході. Найправдопо-

² 1. Тим., 2,1.

³ Пор. гл. 10,5: TOSTI, *La „Didache“*, стр. 84-85.

⁴ Пор. 65 гл. «Апології».

⁵ МІНЬ, П. Г., 33, 1116-1117, (5. містагогічна Катехиза).

⁶ МІНЬ, П. Г., 48, 680-681; 50, 602; 61, 361.

⁷ Пор. VIII, кн. 12. гл. (FUNK, *Didascalia et Const. Ap.*, I, pag. 510-515).

дібніше, що в перші віки читання диптихів мало місце якраз на євх. каноні. Доказом цього є рубрика на нашій літургії, яка по виголошенні: «Во первых пом'яни» приписує дияконові поминати живих.⁸

б) *Поминання Святих*. Коли порівняти поминання Святих на каноні з тими на проскомидії, то вдаряє нас те, що поминання на каноні, в протилежність до проскомидії, не вичислюють імен різних Святих, а тільки згадують у загальній формулі Святих різних категорій. Загальна форма поминання на євх. каноні є доказом, що вони є старшої дати, як оті на проскомидії. Лише Богородицю, св. Івана Предтечу і Святого дня поминається на євх. каноні поійменно. Ось поминання Святих у перекладі:

«Іще приносимо Тобі, (Господи), духовну службу за померлих у вірі Праотців, Отців, Патріярхів, Пророків, Апостолів, Проповідників, Євангелистів, Мучеників, Ісповідників, Повздержників і за всяку душу праведну у вірі померлу, (Виголошення):

Особливо за Пресвяту, Пречисту, преблагословенну, славу Володарку нашу, Богородицю і Вседіву Марію.⁹ (Знову потику):

За святого Івана, Пророка, Предтечу і Хрестителя, за святих славних і всехвальних Апостолів і за Святого (ім'я), якого сьогодні пам'ять творимо і за всіх Святих Твоїх, і ради їхніх молитов, зглянься на нас, Боже».

З великого хору Святих, «у вірі померлих», це значить тих, що через віру спаслися, св. Церква вирізняє Пречисту Діву Марію, св. Івана Хрестителя і Апостолів. Пречиста Марія вирізнена тому, що вона Богородиця і в ділі нашого відкуплення відіграє визначну роллю. Її поминає священнослужитель у голос. Зараз по Богородиці йде згадка про св. Івана Хрестителя й Апостолів, бо перший — приготував шлях Спасителеві світу і був найбільшим святим Старого Завіту, а св. Апостоли проповідали Христову науку по всьому світі. Богородиця, Предтеча й Апостоли є, отже, в особливіший спосіб зв'язані з Христом та з ділом відкуплення, тим то при Христовій жертві, яка є відновленням Христового діла відкуплення, належить їм окреме місце й згадка.¹⁰

⁸ Пор. римське видання Службника з 1940 року.

⁹ Тут народ співає богородичний гимн: «Достойно есть, яко во истинну», або відповідно до свята якийсь інший марійський гимн. Цей гимн має на меті прославлення Богородиці за її участь в ділі відкуплення. Цей гимн має також те завдання, щоб священник мав час продовжувати потику молитву поминання та щоб через те, в чині літургії не було павзи.

¹⁰ З цього літургійного поминання Богородиці, Предтечі й Апостолів виводить своє походження т. зв. ікона умилення, або «деїзіс», яка знаходиться звичайно на іконостасі і зображає Христа на троні, а з правого боку Богородицю, з лівого ж Хрестителя і Апостолів, які благають Христа за людський рід.

Який характер має це поминання Святих? В якій цілі поминається Святих на евх. каноні?

Годі прийняти твердження деяких з православних богословів, будемо молитися св. Церква за Святих, щоб Бог збільшив їхню славу і саму їхню святість.¹¹ Літургія не може молитися за освячення Святих у небі, бо вони вже знаходяться в стані посідання Бога. Вони вже Бога оглядають і тому така молитва є цілковито злишня. Св. Церква згадує Святих на евх. каноні, щоб подякувати Богові за їхню святість, за добродійства їм дані, за Боже діяння, що в них проявилось. Крім того св. Церква згадує їх тому, щоб «ради їх молитов зглянувся над нами Бог». Поминання Святих є, отже, 1. *подякою Богові* за успішність Христової жертви в спасінні й освяченні Святих, і водночас 2. *проханням*, щоб і в нас діло Христового відкуплення знайшло своє примінення і здійснення.

в) *Поминання померлих*. По згадці Святих наступає згадка про померлих. Хоч оба ці поминання виступають як складова частина тієї самої молитви, то однак літургія робить виразну різницю між Святими і померлими:

«І пом'яни всіх померлих в надії воскресіння до життя вічного.¹²
... І упокій їх там, де світить сяйво Твого лица».

Поминання Святих відрізняється від поминання померлих тим, що Святих називається «померлими у вірі», а померлих називає літургія «померлими в надії воскресіння до життя вічного». Іншими словами: літургія молиться за Святих, як за тих, що вже досягнули вічне життя через віру, що вже оглядають Бога і тому можуть за нас вставитися перед Божим тронем. Про померлих, навпаки, літургія молиться як про тих, що ще не оглядають Бога, що ще не прийшли до царства небесного, не приєдналися до хору блаженних душ. Тому молиться за них, щоб Бог «впокоїв їх» там, де Він сам перебуває, чи пак, щоб перевів їх до неба, коли вони будуть очищені від своїх гріхів.

Зі слів літургії виходить недвозначне переконання про існування в позагробовім царстві ще одного посереднього стану між святими і проклятими, з якого Бог «впокоює» душі до неба. Це значить, що з літургії та її молитов за померлих можна доказувати існування *чистилища*, де, за наукою католицької Церкви знаходяться душі, які очищуються і спокують свої провини, щоб могли перейти до неба й оглядати сяйво Божого обличчя.

¹¹ Пор. *Симеона Солунського*, МІНЬ, П. Г., 155, 282.

¹² Тут поминає священнослужитель поіменно померлих, яких хоче.

г) *Поминання живих*. Між євхаристійними поминаннями найбільше місця займає поминання живих. На першому місці стоїть поминання церковної ієрархії на всьому католическому світі. Опісля йде молитва за цілу вселенську Церкву і за світську владу. Поминання ж голови католицької Церкви і місцевої ієрархії проказує священник уголос. Накінці спогадує він ще й дану місцевість і різні роди потребуючих людей:

«Іще благаємо Тебе: Пом'яни, Господи, всіх православних єпископів, що навчають по правді слово Твоїї правди, усе священство, Христове дияконство і всякий священничий чин».¹³

Церковна ієрархія займає в поминанні живих перше місце, бо вона в своїй цілості творить Христову навчальну Церкву, що продовжує те саме діло, яке доручив Христос своїм Апостолам, значить, діло проповідання св. віри по всьому світі. Слово «правоправити» взяте зі св. Павла, який попереджав Тимотея, щоб в апостольській праці намагався бути «гідним Бога робітником, що бездоганно, вірно навчає слово правди».¹⁴

В дальшому ході поминання молиться літургія за цілу Христову Церкву:

«Іще приносимо Тобі оцю розумну (духовну) службу за вселенну, святу, католицьку й апостольську Церкву й за тих, що живуть в чистоті і праведності».

Тут прохає літургія за всіх тих, що належать до містичного Христового Тіла. Окремо згадується чернечий стан, себто тих, що посвятилися на службу Богові «в чистоті і праведності». Молитва за Церкву мабуть найстарша між усіма поминаннями. Вже в «Дідахе»¹⁵ стрічаємо її: «Пом'яни, Господи, свою Церкву, і визволь її від усякого зла. Вдосконали її в Твоїй любові, збери її освячену від чотирьох вітрів»¹⁶ у своє царство, яке Ти її приготував».

До молитви за Церкву долучається молитва за світську владу:

«Іще приносимо Тобі оцю розумну духовну службу за вселенну, владу і за все воїнство. Дай їм, Господи, мирне панування, щоб і ми в їхньому мирі могли проводити тихе й мирне життя в усякій побожності і святості».

Останні слова взяті зі св. Павла.¹⁷ Вони відкривають нам властиве й первісне значення молитви за світську владу. Св. Церква молиться

¹³ Це зн., увесь клир, увесь духовний стан.

¹⁴ 2. Тим., 2,15.

¹⁵ TOSTI, (*La „Didache“*), pag. 84-85.

¹⁶ Це значить: «з усіх сторін світу».

¹⁷ 1. Тим., 2,2.

за тих, що є при кермі держав, щоб вони не переслідували св. Церкви і навпаки, щоб християни могли під їхнім пануванням провадити мирне християнське життя.

Поминання правлячого голову св. Церкви й пануючої місцевої ієрархії проказує священнослужитель уголос, негайно після поминання світської влади:

«Перш усього пом'яни, Господи, святішого, вселенського Архієрея нашого (ім'я) Папу Римського, Преосвященнішого Архiepіскопа і Митрополита нашого Кир (ім'я), Боголюбного Єпископа нашого Кир (ім'я). Дай, щоб вони в святих Церквах мирно, безпечно, в пошанівку, в здоров'ї та в довголітстві навчали привильно слово Твоєї Пrawdи».¹⁸

При словах «мирно» і «безпечно» треба думати про ті жорстокі переслідування Церкви в перші сторіччя християнства. Вони ще й тепер не втратили своєї актуальности і будуть увесь час актуальні, бо Христова Церква, за предсказанням самого її Божого Основника, ніколи не буде зовсім свобідна і вільна від переслідування з боку «сильних міра сего».

Врешті згадується у молитві поминання про потреби різних людей:

«Пом'яни, Господи, це місто (село, або монастир), де ми живемо, і всяке місто, і сторону і тих, що там живуть у вірі. Пом'яни, Господи, тих, що подорожують по морі і по суші, хворих, страждаючих, полонених і спаси їх. Пом'яни, Господи, тих, що приносять плоди (землі), і добродійства роблять святим Твоїм церквам, і тих, що пам'ятають про бідних і на всіх нас зішли Твою ласку».

Останні моління нагадують нам прохання великої ектенії, які, мабуть, розвинулися з поодиноких поминань свх. канону. Про старинність вище наведених молінь свідчать слова: «Пом'яни, Господи, тих, що приносять плоди землі, і добродійства роблять святим Твоїм церквам». Вони доводять, що молитви ці постали ще тоді, коли в церкві був звичай загального дароприношення. Вірні приносили до Церкви плоди землі на утримання церковного клиру і вбогих.

Моління за різні потреби і класи людей розвинулися головню в літургії св. Василя Вел. Там священнослужитель молиться, щоб Бог

¹⁸ Тут народ відповідає: «І всіх і вся» (кай пантон кай пазон), це значить «і всіх (чоловіків) і всі (жінки)». Ці слова не відносяться до останніх слів поминання церковної ієрархії, бо вона складається виключно з чоловіків, але радше треба їх уважати закінченням диптихів, які колись читалися на цьому місці. Священик (чи диякон) перечитував з диптихів імена різних людей, а народ від себе включав сюди «і всіх і вся», тобто всіх чоловіків і всіх жінок, яких хотів згадати перед Господом.

обдарував вірних різними ласками: «наповни їх скарбниці всяким добром, їхні подружжя збережи в мирі і згоді, виховуй дітей, навчай молодь, піддержуй старих, потішай малодушних, тих, що розсіяні, збери разом, наверни тих, що зблудили, і приєднай їх до Твоєї соборної й апостольської Церкви. Освободи тих, кого напастують нечисті духи, будь разом з тими, що подорожують морем і сушею, помагай вдовицям, захищай сиріт, визволяй полонених, лікуй хворих. Пом'яни тих, що караються по судах, по копальнях, що на вигнанні і тих, що знаходяться в різних терпіннях, біді й небезпеках. (Пом'яни) і тих, що потребують Твого великого змилювання, і тих, що нас люблять і тих, що нас ненавидять і тих, що просили помолитися за них... і всіх, кого ми не згадали з незнання чи забуття, чи з надміру імен поминули. Ти сам пом'яни, Боже, що знаєш кожного стан й імення від його народження. Ти ж бо, Господи, допомога безпомічних, надія безнадійним, спаситель тих, що в бурі, пристановище подорожних і лікар хворих. Сам Ти будь усім для всіх, бо знаєш кожного і його молитву, і дім, і потребу».¹⁹

Св. Церква не забуває, отже, за нікого. Приносячи Богові жертву Тіла і Крови Христової, не може вона нікого поминути. Вона сходить до буденних потреб та клопотів людей і освячує їх молитвою. Священнослужитель збирає в своїй молитві страждання народу, зідхання бідних, болі недужих, клопоти людей, немочі старців, юність молодости, ридання дітей, обіти дівиць, молитви вдів і кривди сиріт²⁰, все це складає на престолі і приносить Богові в жертву, щоб на все сплинуло Боже благословення, щоб все це злучилося з Христовою жертвою і таким чином осягнуло досконалість, перетворення й обожествлення.

Поминання виводить, отже, перед Бога цілий світ, усе людство з усіма його потребами. Священик стоїть перед Божим Агнцем, заколеним на престолі, а за ним незліченні маси Святих, померлих і живучих людей. Вся ота громада разом зі священнослужителем творить один могутній молитовний хор. Через руки й уста священнослужителя лине до Бога молитва всієї землі, неба і підземелля, молитва цілого розумного всесвіту.

д) «Словесна служба». На цьому місці доводиться нам сказати декілька слів про значення слів «словесна служба» на св. літургії. Ця фраза тричі повторюється в євх. каноні: раз у молитві епиклези і двічі

¹⁹ Пор. також євх. поминання літургії св. Якова, які мають багато словних і стилевих подібностей з поминаннями на літургії св. Василя Великого.

²⁰ Пор. молитву св. Амвросія в Архим. КИПРІЯНА, *Євхаристія*, стр. 28 і 290.

на евх. поминаннях. Як треба розуміти цю фразу? Чому евхаристійна жертва називається «словесною службою»?

Слов'янський переклад може легко ввести в помилку. «Словесна служба» відповідає грецькому: «логіке тізія». Слово «логікос» може мати в перекладі подвійне значення: «словний» і «духовний» (розумний). Даємо першенство цьому останньому значенню, бо тільки воно правильне у відношенні до евхаристійної жертви.

Єп. Виссаріон перекладає нашу фразу повнотою неправильно. Він каже: «Ще приносимо Тобі, (Боже Отче), оце словесне і безкровне служіння (ц. зн. служіння жертви, що довершується тайнодійственными словами)».²¹ В цьому, мабуть, Виссаріон іде за думкою Н. Кавасили, який також під «словесною службою» розумів «словесне служіння», «служіння, яке довершується священними словами». На думку Кавасили називається жертвоприношення «словесною службою» тому, що священнослужитель приносячи її, нічого не робить ділом, а тільки проказує освятні слова, тим же, хто довершує евх. переміну, є сам Бог. Священик лиш молиться, проказує слова, тож це — «словесна служба». Навпаки, на дароприношенні (проскомидії) священик крім молитви також ділом довершував акт дароприношення (вирізування Агнця ітд.). Це його перше служіння називає Кавасила «дійове служення» (практике латрейя) і йому протиставить «словесне служіння» на евх. каноні.²²

Таке однак пояснення не видержує критики. Слова на каноні є далеко старші від обряду проскомидії і від «дійового служіння» на дароприношенні. Про свідоме підкреслення жертвовно-словесного характеру освячення, у протилежність до «дійового» характеру проскомидії, тут не може бути мови. Ще не було проскомидії «дійового служіння», тобто вирізування Агнця і всіх обрядових чинностей, а вже існував евхаристійний канон і — «словесна служба». Хоч правдою є те, що не звичайний чоловік, не священик довершує евх. переміни в літургії, то однак не заради цього називається евхаристійна жертва «словесною службою».

«Словесна служба» не означає також — «служба Слова», тобто жертва Єдинородного Божого Слова, Божого Сина, бо тоді в грецькому оригіналі мусіло б стояти не «логіке латрейя», а «латрейя ту логу».

«Словесна служба» не означає щось інше, як «духова, розумна служба». Також у римській літургії жертва Тіла і Крови називається

²¹ Пор. його «Толкованіє на бож. Літургію», стр. 224.

²² МІНЬ, II. Г., 150, 485-486.

«розумною службою».²³ Безкровна служба називається «розумною», або «духовною», щоб зазначити духовність християнської жертви в порівнянні з матеріяльними жертвами поган і Старого Завіту. Поганські й жидівські жертви були криваві і матеріяльні. Богів приносилося в жертву баранів, телята, козлів, волів й інші тварини. Їх заколювано і спалювано. Жертва Нового Завіту не має нічого спільного з масовими матеріяльними і кривавими жертвами поган і жидів. Вона, в протилежність до них є «чистою» жертвою²⁴, не матеріяльною, одуховленою, обожествленою, духовною жертвою.

Доказом того, що слово «словесний» треба перекладати словом «розумний», «духовний», «одуховлений», може послужити св. Письмо Нов. Завіту, де слово «логікос» вживається у вище поданому значенні. Так вживає це слово св. Павло в посланні до римлян²⁵ і св. Петро у своєму Посланні²⁶; оба вони беруть слово «логікос» в значенні: «духовний», «розумний», «не матеріяльний». Таке значення слова «логікос» походить з грецької філософії. У філософів «логос» означає розум, душу, духовий елемент всесвіту, душу всесвіту.²⁷ Подібне значення має те слово в Філона, жидівського філософа 1. ст. і в грецьких містично-герметичних писаннях.²⁸ Не дивно тоді, що подібне значення цього слова перейшло і до творів св. Отців, і врешті, до літургії.²⁹

8. Закінчення евхаристійного канону

Евх. канон кінчиться, як і в інших літургіях, похвалою і славословленням Бога:

«І дай нам одними устами й одним серцем славити і величати найцінніше і величне Твоє ймення: Отця і Сина і Святого Духа, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь».

До цього заключного славословлення долучується ще кінцеве «мирствування», тобто побажання Божого благословення:

²³ „Oblatio rationabilis“. Пор. про це статті О. КАСЕЛЯ в списку літератури.

²⁴ Пор. пророцтво *Малахії*, 1,10, де пророк називає жертву евхаристії «чистою жертвою».

²⁵ Римл., 12,1.

²⁶ 1. Петр. 2,2 і 2,5.

²⁷ Напр., у Стоїків.

²⁸ LIETZMANN H., *An die Römer, Kommentar*, S. 108-109.

²⁹ CASEL O., „Oblatio rationabilis“, (Tübinger Theol. Quartalschrift, 99 (1917-1918), p. 429-439); —, „Quam oblationem“, (Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft, 2 (1922), p. 98-101); —, *Die „Logike tisia“ der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung*, (Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft, 4 (1924), S. 37-47).

«І нехай буде милосердя великого Бога і Спаса нашого Ісуса Христа з усіма вами». (Народ): «І з Твоїм Духом».

Ця остання частина евх. канону називається в літургістів «кінцевою доксологією».¹ Є вона, мабуть, апостольського походження. Мають її всі літургії. Виводиться вона правдоподібно з приказу св. Ап. Павла «все робити на Божу славу».² Сам св. Павло залюбки закінчував свої листи і послання, ба навіть важніші місця в них, похвалою та славословленням Бога.³ Вже саме природне християнське відчуття вимагало, щоб евхаристійне жертвоприношення кінчити власне похвалою і славословленням Бога.

Доксологія являється, отже, послідовним завершенням евх. канону, в якому похвала Бога була першої ваги. Похвала, славословлення і подяка Богові була одним з мотивів анафори, яку священнослужитель розпочинав похвальною піснею, зваживши, що евхаристійне жертвоприношення є «жертвою хвалення».

Останнє «мирствування» гарно віддає характер евх. жертви. Вона не лиш є «жертвою хвалення» для Бога, але також — «милосердя миру» супроти людей, так як це було сказано в евх. діялозі. Змістом евх. жертви є об'явлення Божого милосердя. Це Боже милосердя об'явилося превеликою любов'ю Бога-Отця, що посилає Сина свого Єдиногородного в світ, аби лиш його рятувати від загибелі. Євх. жертва є власне пригадкою цього діла відкуплення і його повторенням. Діло Божого милосердя об'явилося також в освяченні Святих, згадуваних на молитві поминання. Виявлення того ж таки Божого милосердя вимолює св. літургія для душ у чистилищі і для живучих на землі, які всі «очікують від Бога великої і багатой милости».

Таким чином у цих останніх молитовних формулах евх. канону збігаються всі цілі евх. жертви, або т. зв. *овочі жертви*. Євхаристійна жертва є: 1. жертвою славословлення, 2. жертвою подяки, 3. жертвою перемирення, або надолуження, і 4. жертвою прохання. Перші два *овочі* заключаються в доксологічній формулі, а два останні — в кінцевому благословенні. Євх. жертва є, отже, найкращим способом віддання Богові хвали і подяки, і найуспішнішою молитвою благання та перепросьби. Тут з нами сам Агнець Божий славословить, дякує, перепрошує і молиться. Він бо дає себе містично заколовати на престоли як «милось мира» і «жертва хвалення».

Євхаристійний канон являє собою суцільний, гармонійний і звершений у собі твір. Не лиш щодо свого значення і вартости є він осе-

¹ HANSSSENS, *Inst. liturg.*, III, p. 481: extrema doxologia.

² 1. Кор., 10,31.

³ Римл., 11,36; і на різних місцях.

редком цілої Служби Божої, але також щодо своєї композиції та структури, яка визначається подивугідною гармонією і послідовністю.

Всі складові частини евх. канону зміряють до свого осередку — евхаристійної молитви разом з освячувальними Христовими словами. Прологом і заспівом до цього мистецького твору являється евх. діалог, який, на зразок музичної увертюри, вводить і священнослужителя і мирян у сферу таємної дії. Похвально-благодарна молитва приводить на пам'ять Божі добродійства (сотворення, відкуплення), що згадується в евх. жертві. Те саме завдання має й зараз по освяченні анамнеза: вона аплікує Христову жертву до цілого діла відкуплення і є формальним жертвоприношенням у подяку за всі оті Божі добродійства. В молитві епikleзи прохає літургія про те, щоб Господь прийняв жертву, а в евх. поминаннях, прохає Бога прийняти безкровну жертву за всіх, що за них моляться. Врешті все знову кінчиться похвалою Бога і відкликом до Його великого милосердя.

Евх. канон є молитовним архитвором, з яким годі порівняти будь-який інший богослужбовий чин нашого обряду. На ньому лежить печать древнього грецького генія, що мав відчуття краси, гармонії і мистецтва. Від 4. ст. зберігся цей архитвір майже в незміненій формі аж до наших часів і треба з вдовіллям признати, що пізніші вставки та зміни такі незначні, що не зіпсували краси й гармонії цього архитвору, так як воно сталося з іншими частинами літургії. Архитвір залишився архитвором!

РОЗДІЛ IV.

ЄВХАРИСТІЙНЕ ЖЕРТВОСПОЖИВАННЯ

(Третя частина літургії вірних)

Останньою складовою частиною літургії вірних є обряд св. Причастя, або євхаристійне жертвоспоживання. Називаємо цю частину літургії вірних «євхаристійним жертвоспоживанням», бо на ній віддається в поживу Тіло і Кров Христові, що є жертвними Дарами Служби Божої.

Євхаристійне жертвоспоживання, або чин св. Причастя — це природне доповнення і завершення євх. жертвоприношення. Одне і друге взаємно з собою злучене і взаємно себе доповняє. Та вже на самому початку літургійних пояснень чину св. Причастя слід звернути увагу на відмінний характер й окрему історичну еволюцію чину жертвоспоживання.

а) *Характер жертвоспоживання.* Жертвоспоживання вже з своєї природи є обрядом жертви. Освячення євхаристійних Дарів, яке має місце на євхаристійнім каноні, є своєю природою обрядом безкровної жертви Нового Завіту. З хвилиною, коли євх. освячення здійснено, довершується безкровна жертва. Проте Служба Божа не вичерпує свого змісту самим лише поняттям жертви. Крім поняття жертви включає вона також поняття Тайни. Пресвята Євхаристія, за наукою св. Церкви, є також однією з сімох Тайн, установлених Христом, щоб стали джерелами Божої ласки й Божого життя для християн. Христос установив Пресв. Євхаристію не лиш як жертву Нового Завіту, але й як Тайну, в якій християни під видами хліба і вина приймають Тіло і Кров Христову, стаючи учасниками надприродного Божого життя.

Звичайно не звертаємо уваги на різницю, що виникає між Пресв. Євхаристією, як жертвою, і Пресв. Євхаристією, як Тайною, оба бо ці різні аспекти Пресв. Євхаристії не впадають наглядно в очі. Служба Божа є для нас одним священнодійством, де Христос приноситься на нас у жертву і віддає нам у поживу своє Пресв. Тіло і Преч. Кров. Однак з богословського кута бачення між обома аспектами, — між Євхаристією як жертвою і Євхаристією як Тайною — виникає істотна різниця щодо їхнього відмінного характеру.

За наукою богословів Служба Божа, як жертва, довершується самим освяченням. З тією ж хвилиною, коли то силою освячувальних слів хліб і вино перетворилися в Тіло і Кров Христову, євхаристійна жертва — довершена і закінчена. З цього виходить, що обряд св. Причастя або, як ми це називаємо, чин жертвоспоживання не належить до жертвоприношення, як його суттєва складова частина. Обряд жертвоспоживання є окремим літургійним чином, який стоїть поза поняттям жертви. Жертвоспоживання не входить до сутті євхаристійної жертви, воно не є кінцевою і суттєвою частиною жертвоприношення. Воно є лиш доповненням і завершенням євх. жертвоприношення.¹

Хоч чин св. Причастя не є істотною частиною євх. жертви, то з того не виходить, мовляв, що, він в суцільному Служби Божої має побічне і другорядне значення. Такий висновок був би неправильний, бо Служба Божа, як це ми вже вгорі підкреслили, крім жертвового має також характер Тайни. Як кожна Тайна, так і Пресв. Євхаристія є видимим знаком невидимої Божої ласки. Під видами хліба і вина в Пресв. Євхаристії маємо «невидиму Божу ласку», що більше, самого Дателя Божої ласки — Господа нашого Ісуса Христа. Пресв. Євхаристія з волі самого Христа є поживою наших душ, тією небесною манною, що піддержує наші духові сили. Пресв. Євхаристія — це джерело надприродного життя.

З цього й бачимо, яка виникає різниця між Євхаристією — Жертвою і Євхаристією — Тайною. Св. Причастя не належить до суті євх. жертвоприношення, однак є його доповненням і завершенням. З другого боку св. Причастя, будучи по своїй природі чином Тайни, позначене своїм окремим характером, якого не має обряд жертвоприношення. Однак між обома літургійними чинами — жертвоприношення і жертвоспоживання — не зважаючи на їхній відмінний характер і ціль, — існує органічний зв'язок: оба ці літургійні чини себе взаємно доповнюють; оба вони є важливими на Службі Божій. Служба Божа, в своїй суцільності включає так поняття жертви (жертвоприношення), як і Тайни (жертвоспоживання — св. Причастя). Оба ці поняття, разом узяті, вичерпують нам істоту Служби Божої.

б) *Історична еволюція чину жертвоспоживання.* Христос установив Пресв. Євхаристію як Жертву і Тайну. Це зробив Він на Тайній Вечері. Проте і чин жертвоприношення і чин жертвоспоживання продовж сторіч перейшов еволюцію: оба вони довго розвивалися, заки

¹ Богослови називають св. Причастя «доповнюючою частиною» євх. жертви, а не суттєвою: «pars integralis, non vero essentialis». Ширше про це: FILOGRASSI I., *De Sanctissima Eucharistia*, 1940, p. 293-299.

прийняли сучасне оформлення. Про історичний розвиток евхаристійного жертвоприношення була мова вгорі. Тут залишається нам хіба дещо сказати про історичний розвиток чину жертвоспоживання.

На Тайній Вечері чин жертвоспоживання мав трохи інакший вигляд, як сьогодні. Христос, за свідощтвом євангелистів, подав своїм Апостолам найперше освячений Хліб, а згодом освячену чашу. Подаючи окремо хліб й окремо вино, він окремо освячував хліб й окремо вино. З цього бачимо, що на Тайній Вечері обидва обряди — *освячення* (жертвоприношення) і *споживання* (св. Причастя) — *творили одну цілість*, одне «священнодійство». Вони не були відділені від себе так, як у сьогоднішній Службі Божій. На Тайній Вечері освячення хліба й вина було злучене зі споживанням освяченого Хліба й освяченого Вина. Це споживання освячених Христом евхаристійних Дарів мало характер гостини, пиру, вечері. Апостоли сиділи з Христом при одному столі², споживаючи Пресв. Євхаристію так, як інші страви. Перша Служба Божа і перше св. Причастя на Тайній Вечері мали *отже, характер справжньої вечері, справжнього пиру*. З поступовим розвитком чину св. Причастя цей характер щораз то більше зникає і тратить свій первісний вигляд.

Про те, як виглядав обряд св. Причастя за часів Апостолів, маємо лиш натяки. Правдоподібно він небагато чим відрізнявся від такого ж самого обряду на Тайній Вечері. Апостоли в усьому вірно наслідували те, що Христос тоді зробив. Чин св. Причастя за апостольських часів мав, за *всюкою імовірністю*, такий самий зовнішній вигляд і таке саме оформлення, як на Тайній Вечері.

Однак уже в 2. ст. в чині св. Причастя завважуємо помітну зміну: *споживання св. Дарів виділюється від обряду освячення Дарів в окремий чин*. Жертвоспоживання відокремлюється від жертвоприношення і починає розвиватися в окремий літургійний чин. В найстаршому описі літургії, що його маємо у св. Юстина (2. ст.), обряд жертвоспоживання вже відділений від обряду жертвоприношення: св. Причастя не є вплетене між освячення хліба і вина, але наступає щойно по освяченні цих св. Дарів. «Коли настоятель скінчив молитви подяки (це зн. коли скінчив освячувально-євхаристійну молитву), і весь народ заявив свою згоду («Амін»), тоді диякони розділюють кожному з присутніх частину хліба, над яким була проказана євхаристія, і вина з водою на споживання, та приносять це їм».³

² Властиво за тодішнім звичаєм Апостоли не сиділи при столі, але лежали напів нахилені, і так споживали вечерю.

³ Пор. Апол., гл. 65. (Вид. ОТТО, стр. 180).

Та хоч св. Причастя за часів св. Юстина і було відділене від обряду освячення, то все таки мало характер справжнього пиру, як це було на Тайній Вечері: учасники Служби Божої були разом з настоятелем (єпископом, священником) при євх. жертвоприношенні, а по освяченні евхаристійних Дарів диякони приносили їм св. Дари для споживання.

В анафорі св. Іполита чин жертвоспоживання переходить нову фазу свого розвою. Жертвоприношення виступає тут не лиш відокремлене від жертвоспоживання, але також помітно розширене як під оглядом текстуальним, так теж і щодо обрядової чинности. Між освяченням євх. Дарів і св. Причастям вперше стрічаємо декілька підготовчих молитов до св. Причастя. В першій з них єпископ просить Бога, щоб усі учасники гідно причащалися освячених Дарів. Далі настає молитва головоприклонення, яка і в думках і в поодиноких висловах дуже нагадує оту, що її має Золотоустава літургія перед св. Причастям. Безпосередньо ж перед св. Причастям приходить заклик диякона: «Глядіть угору!», і єпископа: «Святая Святим!». На ці заклики відповідає народ словами: «Один святий Отець, один святий Син, один святий Дух». Згадується також про похвальну пісню, що її народ співає безпосередньо перед св. Причастям. Саме ж св. Причастя відбувалося ось як: вірні приступали до єпископа і приймали з його рук св. Дари. В тій уже анафорі св. Іполита є також поданий текст подячної молитви після св. Причастя, і молитви прощальної — відпускної.⁴

— Порівнюючи опис жертвоспоживання, поданий нам св. Юстином, з описом, який маємо в анафорі св. Іполита, завважуємо дві головні різниці: 1) У св. Іполита св. Причастя попереджає черга підготовчих молитов, про що немає ще згадки в св. Юстина, і замикає подячна молитва. 2) В анафорі св. Іполита жертвоспоживання вже втратило первісний характер вечері чи бенкету; диякони вже не розносять освячених Дарів вірним, як це бачили ми в описі літургії св. Юстина, але самі вірні приступають по черзі до священнослужителя, щоб з його рук прийняти св. Причастя. Так, отже, в 3. ст. чин жертвоспоживання вже дуже подібний до сьогоднішнього, але не зовсім, бо вірні причащалися окремо Тіла Христового, окремо ж Пресв. Крови, а не під обома видами, як тепер.

Подібний спосіб св. Причастя бачимо теж в документах 4. ст., нпр., в «Ап. Конституціях» і в «Катехизах» св. Кирила Єрусалимського. За свідченням Апост. Конституцій як клир, так і вірні приймали окремо св. Хліб з рук єпископа, і пили з чаші, що її подавав диякон.⁵

⁴ Пор. текст анафори в ГАВЛЕРА (Didasc. Apostolorum..., стр. 106-107).

⁵ FUNK, *Didacs. et Cons. Ap.*, I, 516-519.

Точний обряд св. Причастя описує св. Кирило в згаданих «Катехизах»: вірні приймають св. Хліб на долоню (так, як тепер диякони), і перед споживанням дотикали ним свої очі; по прийнятті св. Чаші — побожно дотикали своїми руками вогких ще уст й останками св. Крови помазували очі, чоло й інші змисли.⁶

Після 4. ст. нові зміни не вносять в чин св. Причастя суттєвих додатків. Одиною зміною більшої ваги треба вважати хіба сам спосіб подавання св. Причастя. Звичай причащатися окремо св. Хліба і окремо св. Крови зберігся аж до 8. сторіччя. Щойно згодом первісний спосіб подавання св. Причастя починає заступати звичай подавання Тіла і Крови за допомогою ложечки.⁷ Такий спосіб знаходимо вже в найстаршому літургійному списку нашої Служби Божої, тобто в Барберинському.⁸ Практика оця загально приймається і остає панівною аж до сьогодні.⁹

Також під оглядом тексту чин св. Причастя з 8. ст. залишився майже без змін. Про деякі пізніші зміни й додатки будемо говорити при розгляді поодиноких складових частин чину жертвоспоживання.

Після цих загальних зауважень щодо характеру й історичного розвитку чину жертвоспоживання приступаємо до подрібного викладу й аналізу його осібних складових елементів. Стосовно змісту й будови чину жертвоспоживання ділимо його на три частини: 1) приготування до св. Причастя, 2) обряд св. Причастя, і 3) подячні молитви по св. Причасті.

1. Приготування до св. Причастя

Св. Причастя є, після освячення, найважливішим і найсвятішим моментом Служби Божої. Тому цілком зрозуміло, що літургія приготування нас до цього моменту рядом молитов. У склад таких підготовчих молитов входять: а) молитва під час просительної ектенії, б) Господня молитва: Отче наш, в) молитва головоприклонення, г) молитва: «Воньми, Господи Ісусе Христе». Пригляньмося їм ближче.

⁶ Пор. МІНЬ, П. Гр., 33, 1124-1125. Цей звичай може нас вправді дивувати, навіть гіршити. Можна б в цьому добачати непошанування св. Тайн, однак з нього проявляється глибока віра перших сторіч в сакраментальне діяння св. Дарів, які освячують усе, чого тільки доторкаються.

⁷ ПЕТРОВСКИЙ А., *Ист. чина причащения...*, Хр. Чт., 1900, I, стр. 368.

⁸ Там же, стр. 368-369.

⁹ Там же.

а) Молитва просительної ектенії

Зараз після останнього виголошення євх. канону диякон (згл. священник) починає просительну ектенію, завданням якої є приготування до св. Причастя. Воно особливо помітне в тихій молитві священника під час тієї ж ектенії.

Просительну ектенію ми вже розглянули, коли вона прийшла перший раз в чині Служби Божої, тобто, негайно по великому вході. Тут звернемо увагу лиш на ті її прохання, що від попередніх відрізняються. До таких прохань належатимуть три, з яких перше є звичайним закликком до молитви: «Пом'янувши всіх святих, ще раз і ще раз помолімся в мирі до Господа». Це прохання нав'язує безпосередньо до євх. канону, точніше кажучи, до поминань євх. канону, де була обширна згадка про «всіх святих». Під «всіми святими» розуміє літургія перш усього всі ті праведні і святі душі, яких спогадувала вона на першому місці, це зн., Преч. Діву Марію, Івана Предтечу, Апостолів, Пророків, Мучеників й інших Святих. Однак слово: «святий» має в літургії куди ширше значення. В ньому включаються також покійники й на землі живучі християни. В такому значенні уживав цього слова ап. Павло і християнська література перших сторіч. Тим то «всі святі» — це всі ті, що їх згадувала літургія на євх. каноні.

Друге і третє прохання вказує на предмет і ціль ектенійної молитви. Предметом є освячені Дари: «За принесені й освячені чесні Дари, помолімся до Господа». Це прохання, взяте само в собі і вирване з контексту, могло б викликати в нас деякі застереження. Бож освячені Дари, будучи вже перетвореними в Тіло і Кров Христову, не потребують більше нашої молитви. Однак наступне ектенійне прохання вказує на ціль нашої молитви: чому і в якому глузді маємо ми молитися «за принесені й освячені чесні Дари»: «Щоб чоловіколюбець Господь Бог прийнявши їх (св. Дари) у свій святий, наднебесний і духовий жертovníк, як милі духові пахощі, послав нам зате Божу ласку і дар Св. Духа». Не самі св. Дари, як такі, ані їх освячення, як це було на просительній ектенії по великому вході, є тут предметом і ціллю наших молитов, але їхні благодатні наслідки, тобто освячення вірних св. Дарами.

Служба Божа має два головні завдання: освячення євхаристійних Дарів і освячення вірних християн за посередництвом св. Дарів у св. Причасті. Освячення Дарів було довершено на євх. каноні; в той сам момент небесний Отець прийняв ці освячені Дари як новозавітну безкровну жертву «за всіх і за вся». Та жертва була йому приємна, бо головним її жертвослужителем і самою жертвою є сам Його Єдинородний Син, Богочоловік Христос. Літургія порівнює прийняття Бо-

гом безкровної жертви до милих кадильних пахоців: як приемний запах нам з природи подобається і заспокоює змисл нюху, так теж і безкровна жертва, за своєю природою, приносить небесному Отцеві безконечною мірою славу, а для людей дає повне примирення з Богом.

Слід звернути увагу на слова «святий, наднебесний і духовий жертovníк». Тут є натяк на цей, так часто згадуваний у св. Письмі, «Божий жертovníк». За наукою св. Павла, Христос, принісши за нас криваву жертву на хресті, вступив на небо, щоб там перед Божим тронем далі вставлятися за нас і таким чином немов продовжувати свою жертву. «Христос, первосвященик майбутніх дібр, — каже апостол — увійшов раз до святилища не з кров'ю козлів і телят, але з своєю кров'ю та здобув відкуплення вічне... Христос увійшов не до святилища, зробленого людськими руками, що було прообразом дійсного (святилища), але до самого неба, щоб тепер явитися перед Божим обличчям за нас».¹ Там, у небі, Христос не перестає заступатися за нас, бо Його «священство неперемінальне. Тому й може завжди спасати тих, що приходять через нього до Бога, бо він завжди готов за них заступатися».² Христос Ісус, що вмер і воскрес, і є по правиді Божій, він заступається за нас».³ Св. Іван Богослов описує у своєму видінні «небесний престол», на якому бачив він Агнця, який «стояв на ньому, немов заколений».⁴ Так, отже, в небі продовжує Христос свою жертву в прославлений спосіб. Знаками своїх ран на своєму Божому прославленому Тілі нагадує він Богові про нас і за нас заступається перед Божим престолом.

Метою цього Божого посередництва є «Божа ласка і дар святого Духа», тобто, благодатні наслідки й овочі освячених Дарів. Взаміну за св. Дари, що їх приносимо Богові, ми очікуємо повноти Божої ласки і дарів Св. Духа. Ті самі Дари, що їх Бог прийняв і освятив, дістаємо ми в св. Причасті назад, як джерело Божих ласк і нашого освячення.

Продовженням і розвиненням моління за «освячені Дари» є тиха молитва священика, яку від проказує під час просительної ектенії. Вона найкраще з'ясовує те, чим повинно стати для нас Причастя освячених Дарів:

«Тобі, Владико Чоловіколюбче, доручаємо все наше життя і надію, і просимо і молимо і благаємо: Зроби нас гідними стати причасниками Твоїх небесних і страшних Тайн цієї святої і духовної тра-

¹ Євр., 9,11-12, і 24.

² Там же, 7,25.

³ Римл., 8,34.

⁴ Апок., 4,2 і 5,6.

пези з чистим сумлінням, на відпущення гріхів, на прощення провин, на спільноту з Святим Духом, на спадщину небесного царства, на сміле вповання на Тебе, а не на суд чи на осудження».

Ця молитва є майже дослівним повторенням останнього члену молитви епikleзи, якої головна думка — це гідне і достойне Причастя, від нього бо залежить божественна сила і діяння св. Дарів. Щоправда, діяння св. Тайн, вже само собою, має освячувальну силу⁵, все ж таки його овочі в нашій душі залежать великою мірою від нашого приготування, настанови і настрою. Тому священник молиться, щоб «зробив нас гідними причасниками» евхаристійних освячених Дарів, прохаючи Бога, щоб він усунув з нашої душі все те, що могло б стати на перешкоді благодатному діянню св Тайн.

Тиха молитва просительної екстенії є, отже, новим прикликанням св. Духа на освячені вже Дари з тією метою, щоб вони вийшли на душевну користь для причасників. Тут знову гарне потвердження висловленої нами думки про властиву літургійним молитвам тенденцію частіше повторяти й розроблювати ті самі думки і ті самі прохання. Літургія не задовольняється одноразовим проханням, але любить те саме прохання висловлювати на новий лад ще іншими словами.

б) Господня молитва «Отче наш»

Між підготівними молитвами до св. Причастя Господня молитва займає перше місце. Мають її всі — як східні, так західні — літургії, і всюди виступає вона перед св. Причастям як молитва, що водночас, приготує до нього.

В усіх літургіях молитва: «Отче наш» має врочистий характер. В нашій літургії під час її проказування священник підносить вгору руки. Також в інших літургіях Господня молитва вирізнена.⁶ В цьому проявляється велика пошана, з якою відноситься до цієї молитви літургія; її бо автором не є св. Церква, але сам Господь Ісус Христос.⁷

Історія Господньої молитви в літургії. Де і коли введено вперше Господню молитву до літургії, тяжко означити. Найстаршим свідком, який стверджує її наявність у літургії на Сході є св. Кирило Єрусалимський, на Заході ж св. Августин. Тим то другу половину 4. ст.⁸

⁵ Це діяння св. Тайн богослови називають «ex opere operato», в протилежність до діяння «ex opere operantis», залежно від розположення і душевного приготування людей.

⁶ Так, напр., в римській літургії Господню молитву співає сам священник на приписану арію, а на тихій Службі Божій проказує її вголос.

⁷ Лк., 11,1-2; Мт., 6,7-13.

⁸ МІНЬ, П. Лат., 38, 1101, 400-402. Тільки літургія «Ап. Konst.» з 4-го сторіччя не має Господньої молитви.

можна вважати часом введення Господньої молитви до літургії. Зі свідощв св. Кирила виходить, що вже тоді, коли вперше була введена в літургію, вона мала те саме місце, що сьогодні, значить — перше місце між підготовчими молитвами перед св. Причастям.

На введення Господньої молитви до літургії, і то безпосередньо перед обрядом св. Причастя, вплинуло правдоподібно 4-те прохання: «хліб наш насущний даждь нам днесь». Це прохання багато св. Отців і церковних письменників відносять до небесного, Божого хліба, чи пак до св. Причастя.⁹

Значення Господньої молитви. Господня молитва, як уже було сказано, має врочистий характер. В нашій літургії вводить її маєстатичне виголошення священика «І дозволь нам, Владико, щоб ми сміли з упованням і без осудження прикликати Тебе, небесного Бога Отцем і промовляти: „Отче наш...”».

Отож, просимо в Бога, щоб могли проказувати Господню молитву «з упованням і без осудження»: «з упованням», бо Господня молитва, більше чим яка інша молитва, вимагає від нас безмежного довір'я до Господа Бога, і «без осудження», бо в Господній молитві просимо в Бога прощення наших провин, покликуючися притому на нашу любов до ворогів: «І остави нам долги наша, якоже і ми оставляем должником нашим». Все ж з практики знаємо, що ми, люди, не завжди прощаємо нашим ворогам або тим, хто нас чимнебудь образив. Тим то коли проказуємо молитву: «Отче наш», а водночас пам'ятаємо на образи від наших ворогів, виставляємо себе на небезпеку, що Господь не прийме нашої молитви. Таким чином Господня молитва може стати для нас «осудженням».

Пояснювачі Господньої молитви ділять її на 6 частин або прохань. Насамперед іде сердечне і повне довір'я звернення до небесного Отця: «Отче наш, що еси на небі». Такого вислову не знав Старий Завіт! Навіть найбільші праведники не насліджалися називати Бога «Отцем». Для них він був Паном, Господом, Суддею ітд., а вони почували себе слугами і невільниками. Щойно в Новому Завіті вільно нам називати Бога «Отцем». Завдяки нашому найпершому братові Христові, який відкупив нас і примирив з Богом, стали ми Божими дітьми і прийняли «Духа всиновлення»¹⁰ — ласку прибраних Божих дітей. Так ото лиш завдяки жертві Христовій, що її живою пам'яткою є Служба Божа, сміємо називати Бога «Отцем».

Перше прохання Господньої молитви: «*Да святиться імя Твоє*» вказує на ціль усього сотворіння: на Божу славу, прославлення Божого

⁹ PARSCH P., *Messerklärung*, S. 292.

¹⁰ Римл., 8,15.

ймення. Ту саму ціль має також і Служба Божа і вона найкраще приносить Богові славу.

Друге прохання: «*Да прийде царство Твоє*» впливає з першого. Боже царство — це панування Бога в світі і в душах людей. Здійснення цього царствування є також поширенням слави Божого ймення.

Спосіб, в який має здійснюватися Боже царство на землі, подає нам третє прохання: «*Да буде воля Твоя яко на небесіх і на землі*». Воно подає дорогу до здійснення Божого царства і до прославлення Бога на землі. Тією дорогою є власне виконання Божої волі, що накреслена кожному з нас у заповідях Божих, заповідях церковних, в обов'язках звання, а найбільше у — голосі нашого сумління. Дорога до Бога, до неба, до святости, до здійснення Божого царства — це виконання Божої волі.

Всі дотеперішні прохання творять одну цілість. Їх можна б коротко висловити ось як: слава Божа у здійснюванні Божого царства на землі через виконання Божої волі. Це є найвище завдання людини на землі.

Центральним проханням Господньої молитви є: «*Хліб наш насущний даждь нам днесь*». Перше і властиве його значення є, щоб Бог давав нам кожної днини все те, що нам потрібне для піддержання нашого тілесного життя. До цього належить: їжа, напій, одіння, помешкання ітд. Все це охоплює слово «хліб», що є символом нашого життя. Однак людина крім тіла має також безсмертну душу. І вона потребує для вдержання свого життя духового корму, а тим кормом є якраз Пресв. Євхаристія. «Мое Тіло є правдивою поживою, а моя Кров — правдивий напій»¹¹, сказав сам Христос. У Пресв. Євхаристії Христос є поживою наших душ: «Я є хліб живий, що зійшов з неба, коли хто споживатиме цей хліб, житиме повіки».¹² Прохання за «насущний хліб» св. Отці залюбки відносили до Пресв. Євхаристії¹³ і це власне дало поштовх до введення Господньої молитви в літургію перед св. Причастям.

Небесний хліб, якого ми тут просимо, підтримує наше духове життя. За його допомогою можемо здійснити наше земне завдання, яке лежить в прославленні Бога, в здійсненні Божого царства через виконання Божої волі. Той сам Божий хліб також злучений з останніми

¹¹ Ів., 6,55; 6,51-52.

¹² Там же.

¹³ Згадаймо тут хоч би свідоцтва з 3. ст.: «Христос є нашим хлібом, і не всі мають цей хліб, лиш ми, християни. Христос є нашим хлібом, коли ми приймаємо Його Тіло» (Св. Кипріянін, пор. МІНЬ, П. Л., 4, 539). «Проходячи в Бога насущного хліба, ми просимо Його, щоб завжди були причасниками Христового Тіла і перебували з ним нерозлучно» (Тертуліян, пор. МІНЬ, П. Л., 1, 1160-1164).

проханнями Господньої молитви. Він приносить нам прощення гріхів: «І остави нам долги наша». Відпущення гріхів — це ж головна мета свх. жертви. Ми знаємо, що св. Причастя також змиває наші провини, які не є тяжкими гріхами. Хто приймає до своєї душі цей Божий хліб, може бути певний, що Бог вислухає і здійснить останні прохання Господньої молитви: «І не введи нас во іскушеніє, но избави нас от лукавого». Бо св. Причастя, за наукою св. Церкви, є якраз успішним засобом охоронити душу перед спокусами, перед упадком у гріхи, перед засідками «лукавого» ворога наших душ.

З цього бачимо, як усі прохання Господньої молитви, особливо ж прохання про насущний хліб, мають своє гарне застосування до Пресв. Євхаристії: це наш духовий хліб, що помагає нам до здійснення й осягнення від Бога всіх прохань Господньої молитви. Євхаристія є небесним хлібом, який дав нам небесний Отець, щоби кріпив наші духовні сили на життєвому шляху, здійснювання Божого царства на землі; у віддаванні Богові належної Його йменню слави виконуванням Його Божої волі. Через цей хліб дістаємо від Бога прощення наших провин і скріплені ним ми перемагаємо гріх і зло у нас і поза нами. В такому розумінні Господня молитва є дійсно прегарним введенням і приготуванням до св. Причастя. Її можна б назвати столовою молитвою християн, що бажають приступити до св. Причастя. Господня молитва це «родинна молитва спільноти, що хоче почати святий (євхаристійний) пир».¹⁴ У ній прохаємо Бога, щоб дав нам — «небесний хліб, пищу всему міру, Господа і Бога нашого Ісуса Христа»¹⁵, а разом з цим хлібом — всі оті благодатні наслідки Божого хліба для нашого духового життя. Господня молитва це, отже, довірочна молитва Божих дітей перед початком Божественної євхаристійної трапези.

¹⁴ Пор. BRINKTRINE, *La santa messa...*, pag. 222.

¹⁵ Пор. молитву проскомидії.

Важливіша література про Господню молитву: CHASE, *The Lord's Prayer in the early Church*, (Texts and Studies, I, fasc. 3), Cambridge 1891; EHRHARD, *Das Vaterunser*, Mainz 1912; HEUSLE, *Das Vaterunser*, Text- und Literatur-kritische Untersuchungen, München 1914; BRINKTRINE J., *Das Vaterunser in den Messliturgien*, Theologie und Glaube, XIII (1921), S. 275-280; —, *Das Vaterunser als Konsekrationengebete*, Theol. u. Glaube, IX (1917), S. 152-154; —, *Vaterunser und Glaubensbekenntnis in der römischen und in der griechischen Messliturgie*, Theol. u. Glaube, XXVIII (1936), S. 78-80; LAUBOT D. G., *Le Pater noster dans la liturgie apostolique d'après saint Gregoire*, Revue benedictine, 42 (1930), p. 265-269; JUNGSMANN A., *Das Pater noster im Kommunionensritus*, Zeitschrift für kath. Theologie, 1934, S. 552-571; БОСК P., *Die Brotbitte des Vaterunser*, Paderborn 1911.

в) Молитва головоприклонення

Черговою молитвою, яка має на меті приготувати нас до св. Причастя, є т. зв. молитва головоприклонення, або молитва на приклонення голів. Вона йде по закінченні Господньої молитви, після виголошення: «Бо Твоє є царство і сила і слава: Отця і Сина і Святого Духа, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь». Священик обертається до людей і їх благословить («Мир всім»). Опісля диякон взиває: «Приклоньте ваші голови перед Господом». Тоді священик мовить потиху молитву:

«Дякуємо Тобі, Царю невидимий, що сотворив еси все Твоєю незмірною силою і з превеликого Твого милосердя перевів усе з небуття до буття. Ти сам, Владико, зглянься з неба на тих, що схилили перед Тобою свої голови, бо не перед людиною¹⁶ вони їх нахилили, але перед Тобою, страшним Богом. Ти, Владико, ці Дари, що тут лежать, порозділюй всім нам на добро, кожному відповідно до його потреби. Будь з тими, що подорожують чи то по морю, чи то по суші, і хворих вилікуй, Лікарю душі і тіла. (Виглошення): За посередництвом ласки і милосердя і любови до людей Твого Єдинородного Сина, з яким Ти благословений і з Пресвятим Твоїм Духом, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь».

Історія молитви головоприклонення. Молитва головоприклонення перед св. Причастям знаходиться вже в найстаршому формулярі Служби Божої, тобто, в *анафорі Іполита* (3. ст.). Має її також літургія «Апост. Конституцій». В самій літургії є ще молитва головоприклонення перед відпущенням оглашених з церкви. Крім літургії, молитви ці приходять на інших богослуженнях, нпр., на утренні і на вечірні. Звичай головоприклонних молитов належить до найстарших і часто вживаних, особливо під кінець богослуження. Тоді звичайно диякон взивав присутніх, щоб нахилили перед Господом свої голови, а єпископ молився над ними, клав свої руки, благословив їх, і так відпускав.

Значення і глузд молитви головоприклонення. Коли як слід розцінити молитву головоприклонення, то можна її назвати урядовим й офіційним проханням Божого благословення перед прийняттям св. Причастя. Молитва скермована до Бога Отця, що є немов господарем, який влаштує нам свою Божу трапезу. Приступаючи до неї, звертаємося до Господа з проханням, щоб нас благословив на це діло. Нахилення голів під час цієї молитви є висловом покори і підкорення

¹⁶ Дослівно: «бо не перед тілом і кровю вони нахилили...» Тіло і кров це гебраїзм на означення чоловіка, який складається з тіла і крові (душі). Мабуть маємо тут до діла з умисною грою слів: ми нахилили свої голови не перед людським тілом і кровю, але перед Богом, перед Божим Тілом і Божою Кровю!

Богові, як теж — глибокої вдячності за те, що він приготував нам Божий пир. Вірні нахиляють свої голови, свідомі, що не роблять цього перед «плоттю і кров'ю» людини, але перед Божим Тілом і Божою Кров'ю, перед Тим самим Богом, що сотворив усе і вивів з небуття.

Ціллю ж цієї молитви є, щоб Бог «порозділював св. Дари всім нам на добро», щоб кожному дав те, що він потребує. Ось і благодатні овочі св. Причастя.

В молитві окремо згадується подорожніх і хворих, себто тих, що перешкоджені і не можуть особисто брати участі в євхаристійному пирі. В давнину всі учасники Служби Божої приступали до св. Причастя, а відсутнім посилалося св. Причастя через дияконів чи нижчих клириків. Більше того, знаємо, що хто вибирався в далеку дорогу, брав зі собою св. Дари, щоб могти в дорозі причащатися. Хоч цей звичай вже давно вийшов з ужиття, то все ж таки в літургії залишився ще слід тієї великої печальності св. Церкви за тих, що не можуть приступати до св. Причастя. Св. Церква не забуває про тих, що перешкоджені подорожжю чи приковані хворобою до ліжка, не можуть засісти з усією християнською громадою до спільної євхаристійної трапези. Тому згадує їх св. Церква безпосередньо перед початком святого пиру, прохаючи Бога, щоб «подорожував із подорожуючими» і «виліковував хворих».

Гарно проявляється думка молитви головоприклонення в тексті Василієвої літургії. Там просить священник Господа, «Бога всякої потіхи й Отця милосердя», щоб освятив тих, які нахилили перед ним свої голови, та щоб утвердив їх, скріпив, віддалив від них всяке зло і напровадив їх на всяке добро, зокрема ж щоб зробив їх гідними причасниками св. Тайн на відпущення гріхів і на спільність зі Св. Духом.¹⁷

г) Молитва: «Воньми, Господи Ісусе Христе»

Останньою підготівною молитвою перед св. Причастям є прохання до Ісуса Христа, яке священник, подібно як і молитву головоприклонення, проказує потику:

«Послухай нас, Господи Ісусе Христе Боже наш, зі святої Твоєї оселі і з престолу Твого царства, і прийди освятити нас Ти, що сидиш вгорі з Отцем і тут невидимо з нами перебуваєш. Зволь своєю могутньою рукою подати нам пречисте Твоє Тіло і дорогоцінну Кров, і через нас усім людям».

¹⁷ Про молитву головоприклонення маємо згадку в творах св. Золотоустого. (Пор. напр., його 2. бесіду на 2. Кор., МІНЬ, П. Гр., 61, 404).

Історія молитви. Ця молитва не належить до первісної редакції Золотоустової літургії. Немає її в багатьох старших списках, а в деяких¹⁸ на тому місці є інша молитва. Авторство цієї молитви приписується св. Василієві.¹⁹ Правдоподібно перейшла вона від Василієвої до літургії Золотоуста. Насправді, в обох формулярах літургії наша молитва є спільна і стоїть на тому самому місці, тобто перед самим св. Причастям.

Значення молитви. Молитва «Воньми, Господи», звернена до Ісуса Христа, а не, як більшість літургійних молитов, до Бога Отця, має на цьому місці гарну думку: в молитві головоприклонення промовляв священник до Бога Отця, прохаючи благословити святий пир Тіла і Крови Господньої; в цій же молитві священник звертається ще й до самого Ісуса Христа, Божого Агнця і «небесного Хліба», щоб і від Нього дістати «благословення» на початок евхаристійної вечері.

Ця молитва є дуже на місці, бо Христос не лиш є найвищим Первосвященником у жертві Служби Божої, не тільки самою жертвою, але й її розподільником. В нашій молитві знову повторюється думка, висловлена вже на молитві великого входу, а саме, що Христос є в одній особі «приносяй, приносимий, приємляй і раздаваємий». Він отже є тим, хто розподіляє св. Тайни і самому священникові, і, через священника, всім людям. Христос, щоправда, «сидить в горі з Отцем» на престолі слави, однак рівночасно «перебуває він невидимо з нами». Тому й просить його священник, щоб прийшов і подав йому св. Тайни, а через нього — всьому народові.

Ціллю отого приходу Христа є наше освячення: «прийди освятити нас». В ньому заключається очищення душі від гріховних залишків та світових турбот, бо лиш «святі» можуть стати причасниками святих Дарів, бо — «святая святим!».

2. Св. Причастя

Св. Причастя належить до найбільш розвинених частин Служби Божої так щодо обрядових чинностей, як щодо тексту. Обряди жертвоспоживання перейшли довгу еволюцію, заки прийняли остаточно сьогоднішній вигляд. Історію тієї еволюції подали ми вище в найзагальніших зарисах. Тепер приглянемося ближче поодиноким чинностям і молитвам жертвоспоживання. В його склад входять: а) піднесення св. Агнця, б) ламання св. Агнця, в) злука обох евхаристійних видів, г) Причастя священника, і г) Причастя вірних.

¹⁸ Напр., у Порфиріянському списку (9. стол.).

¹⁹ МІНЬ, П. Гр., 29,301-302.

а) Піднесення св. Агнця

Обряд св. Причастя починається врочистим піднесенням св. Агнця. Священник, скінчивши молитву «Воньми, Господи», тричі поклоняється перед престолом, проказуючи молитву митаря: «Боже, милостив будь мені грішному». Тоді диякон взиває: «Увага», а священник підносить вгору св. Агнця і голосно проказує слова: «Святе для святих». У відповідь на це народ співає: «Один святий, один Господь, Ісус Христос на славу Бога Отця. Амінь».

Історія обряду. Дехто з пояснювачів літургії вважає, що обряд піднесення св. Агнця є апостольського походження.¹ Однак в літургійних документах цей обряд являється щойно в 5. ст. Св. Золотоуст ще не згадує про піднесення св. Агнця на «Святая святим», зате виразно говорить про те, що в цей момент священник, на знак остороги, підносив угору руку.² Перше свідоцтво про піднесення св. Агнця перед св. Причастям маємо в Псевдо-Діонісія³, а згодом у св. Максима Ісповідника (7. ст.)⁴, і в Анастасія Синаїта (8. ст.)⁵ В літургійних рукописах обряд піднесення св. Агнця виступає вже в Барберинському списку (8. ст.).

Слова: «Святая святим» і гімн «Єдин свят» є куди краще засвідчені давніми документами: їх уже має найстарша анафора св. Іполита (3. ст.). Опісля ті самі слова стрічаємо в літургії «Апост. Конституцій» і майже в усіх літургіях за винятком римської.⁶

Значення і символіка обряду. Піднесення св. Агнця перед св. Причастям має звернути увагу вірних на близький момент евхаристійного жертвоспоживання і таким чином зродити в їхніх душах відповідні почування, як це засвідчує Псевдо-Діонісій і св. Максим Ісповідник.⁷ Воно цілком природне, бо звичайно на те підносимо щось угору, щоб усі могли його бачити. Оце первісне завдання і глузд обряду піднесення св. Агнця тепер щораз то більше затрачується. А вже цілковито втрачає воно своє первісне значення, коли в момент піднесення св. Агнця народ не може його бачити, бо в той час не лише царські двері є зачинені, але навіть затягнена занавіса.⁸

¹ ДМИТРЕВСКИЙ, *Истор. догм. и таинств. изъяснение на литургию*, стр. 230.

² МІНЬ, П. Г., 63, 132-133.

³ МІНЬ, П. Г., 3, 425.

⁴ МІНЬ, П. Г., 90, 117.

⁵ МІНЬ, П. Г., 89, 841 (Бесіда про святу богослужбу).

⁶ Пор. літургії: вірменську, сирійську, халдейську, коптійську й етіопську. Вони мають ту саму, або дуже подібну фразу перед св. Причастям.

⁷ Пор. вище наведені місця: МІНЬ, П. Г., 3, 425; і 90, 117.

⁸ Замикання царських дверей, зтягування занавіси є пізнішого походження. В старих списках немає про це жодних згадок.

Візантійські пояснювачі Служби Божої добачають в обряді піднесення св. Агнця піднесення (розп'яття) Христа на Голготі. Так тлумачить цей обряд Псевдо-Герман: «Піднесення догори достойного Хліба зображує піднесення Христа на хресті і Його смерть на ньому».⁹ Подібно це пояснює і Симеон Солунський.¹⁰ Таке тлумачення не то що не має підстави в літургійному тексті й відводить нашу увагу від властивого значення обряду, який в першу чергу має практичне, а не символічне завдання, тобто, як ми щойно сказали, звернути увагу вірних на момент близького св. Причастя.

Це потверджують також супровідні слова: «Святая святим» і «Єдин свят», — це слова перестороги для тих, що наміряють приступити до св. Тайни. Священик звертає увагу, що «святе для святих», що лиш святі, чисті й вільні від гріха люди можуть брати участь в евхаристійному пирі. В старохристиянському значенні під «святими» розумілося просто вірних, а виключалося неохрищених, тобто оглашених. Тепер те первісне значення затерлося, бо вже не всі вірні приступають до св. Причастя. «Святая святим» є урочистою пригадкою для причасників св. Тайн. Св. І. Золотоуст, натякаючи на ці слова літургії, каже: «Хто не є святий, хай не приступає».¹¹

На слова перестороги священика народ відповідає гарним і змістовним гимном: «Один (є) святий, один Господь, Ісус Христос на славу Бога Отця. Амінь». Ці слова є парафразою слів св. Апостола з його листа до Филип'ян¹², і містять у собі визнання, що тільки один Христос є святий і безгрішний. Він є святий зі своєї природи, а ми — «в беззаконнях зачаті і в гріхах народила нас наша мати».¹³ Вся наша святість не є нашим ділом, але походить від одного святого Господа Христа.

Гарно пояснює слова цього гимну св. Кирило Єрусалимський: «Святими є Дари, складені на престолі, бо вони прийняли освячення через прихід Св. Духа. Святими є також і ви, обдарувані Святим Духом, і тому святе святим належиться».¹⁴ Опісля ви додаєте: «Один є святий, один Господь Ісус Христос», бо в дійсності один є святий, і то святий з природи, а ми також святі, однак не з природи, але з-за участі, задля (добрих) діл і заради молитви».¹⁵

Наша літургія звертає гимн «Єдин свят» до Ісуса Христа. В деяких

⁹ МІНЬ, П. Г., 98, 448.

¹⁰ МІНЬ, П. Г., 155, 297 і 741.

¹¹ МІНЬ, П. Г., 63, 132-133 (Бесіда 17. на Євр.).

¹² Филип., 2,11.

¹³ Пс., 50,5.

¹⁴ Св. Кирило говорить тут до новоохрищених.

¹⁵ МІНЬ, П. Г., 33, 1124 (5. містагогічна катехиза).

літургіях цей гімн має не христологічну, а тринітарну закраску.¹⁶ Та куди природнішим є звичай нашої літургії, бо вона має органічний зв'язок з обрядовою чинністю і стосується піднесення св. Агнця-Христа. Отож «Єдин свят» є висловом віри, що вся наша святість приходить від Христа і через заслуги Христа, що, як Агнець Божий, віддав себе за нас, аби нас відкупити і освятити. «Ніхто не осягає освячення сам від себе, бо це не є ділом людської спроможности, але — від Христа і через Нього. Як наставити багато дзеркал проти сонця, то вони відбивають сонце, сіяють, висилаючи промені, і тобі здається, що бачиш багато сонць, хоч насправді в усіх дзеркалах променіє одне й те саме сонце. Подібно і той „Один“, що є „Святий“, ізливається на вірних, об'являючи себе в багатьох душах. Так то багатьох вчиняє Він святими, але в дійсності лиш Він один є святий» (Н. Кавасила).

б) Ламання св. Агнця

З піднесенням св. Агнця лучиться безпосередньо його ламання або роздроблювання. За сьогоднішнім чином священик ломить св. Агнця на чотири частинки і кладе їх навхрест на чотирьох краях дискусу. Притому мовить він гарну супровідну формулку: «Роздроблюється і розділюється Агнець Божий, роздроблюваний, але неділимий, що завжди споживаний, ніколи не вичерпується, але причасників освячує». Опісля священик бере горішню часточку св. Агнця (з надрізом: ІС), творить нею над чашею знак св. хреста і впускає її до чаші зі словами: «Повнота святого Духа».

Історія обряду. Хоч роздроблювання св. Агнця в теперішній формі є пізнішого походження, то сам обряд у своїй основі виводиться від Тайної Вечері, в описах якої згадується, що Христос «переломив хліб» і так дав його своїм Апостолам.¹⁸ Оце «ламання хліба» мало практичну ціль, себто, дати всім Апостолам по частинці хліба. «Ламання хліба» виводиться зі жидівського звичаю. Жиди мали хліби у формі круглих паляниць, тому вони не знали звичаю кроїти хліб, тільки ламати його. Звідси то вислів «ламати хліб» означав у них те саме, що «споживати хліб».

¹⁶ Пор. сирійську літургію. (Про гімн: «Єдин свят»; пор. праці: QUASTEN J., *Der älteste Zeuge für die trinitarische Fassung der liturgischen «eic zazioc» — Akklamation*, (Zeitschrift f. kath. Theol., 58 (1934), p. 253-254). PETERSON E., «Біс Теос». *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. (Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. Testamentes. Neue Folge, 24), Göttingen 1926.

¹⁸ Пор. євангелістів: Мр., 14,22-24; Мт., 26,26; Лк., 22,19 і св. Павла в 1. Кор., 11,24-25.

Ламання хліба було злучене звичайно з молитвою благословення. Молитвою благословення і ламанням хліба починалася в жидів кожна вечеря, кожне споживання. Ламання хліба було привілеєм господаря дому, або гостя.¹⁹ Цього звичаю додержувався і Христос на Тайній Вечері. Він як господар «ламав хліб» і розділював його між своїх Апостолів. Що Апостоли і перші їх наступники в євхаристійних зібраннях вірно дотримувалися Христового прикладу, може нам посвідчити те, що служення Пресв. Євхаристії називається в них «ламанням хліба».²⁰

В літургіях зберігся звичай ламання освяченого хліба в різних формах. В римській літургії священник ломить св. Агнця на три частинки, в сирійській — на дві, в коптійській²¹ і в мозарабській літургіях ділиться св. Агнця аж на дев'ять частинок.²² У нашій літургії спочатку не було того ламання св. Агнця, що його маємо тепер. Ламання на чотири частки стрічається в 9-10. ст., та подекуди все ж таки задержався був звичай ділення Агнця на три частинки.²³ Від 11. ст. закріплюється звичай розкладати чотири частинки св. Агнця на чотири сторони дискосу.²⁴

Значення і символіка обряду. З історії цього обряду виходить, що що він мав практичне завдання. Перед св. Причастям вимагала потреба, щоб св. Агнця поділити для причасників. Однак давні пояснювачі Служби Божої куди більшу вагу прикладали символічному моментові цієї літургійної чинності. «Середньовіччя, що в поясненні літургії не брало до уваги історичного розвитку, а зате любило алегоричні тлумачення, добачало в ламанні св. Агнця зображення страждання і насильної смерті Христа, а зновуж в наступному обряді змішання євхаристійних видів Його воскресіння, при чому злучилася кров і душа Христова з Його Тілом».²⁵ Так Симеон Солунський²⁶ символічно пояснює роздроблювання св. Агнця.

¹⁹ Св. Лука записав нам гарну подію, як Христос дав себе пізнати двом учням на «переламлюванні хліба». Ці учні відступили Христові, як гостеві, право «ламання хліба» і по цьому пізнали Христа. (Лк., 24,30).

²⁰ Пор. напр., Діян., 2,46; 20,7,11; 1. Кор., 10,16.

²¹ GRAF G., *Die Zeremonien und Gebete bei der fractio panis und Kommunion in der koptischen Kirche*, Der Katholik, 18 (1916), S. 242.

²² BRINKTRINE, *La santa messa*, Roma 1945, pag. 226 (5. nota).

²³ DE MEESTER, *Les origines et les developpements*, pag. 347.

²⁴ Ibid., pag. 347.

²⁵ В мозарабській літургії дев'ять частинок св. Агнця символізують важніші події з життя Спасителя: воплощення, народження, обрізання, об'явлення Христа над Йорданом, страждання, смерть, воскресіння, прославлення і вічне Христове царювання в небі. Пор. БРІНКТРИНЕ, н. тв., 226.

²⁶ МІНЬ, П. Г., 155, 741.

Таке тлумачення має свою підставу. В евхаристійній жертві Христос наново приносить себе в жертву за нас, повторно жертвує своє Тіло, що його «ломиться за гріхи багатьох», і свою Кров, яка проливається за спасіння світу. Сам обряд ламання св. Агнця є деякою мірою зображенням того, що діється під час освячення. Спершу, коли обряд жертвоспоживання переплітувано з самим освяченням, обряд ламання св. Агнця мав куди глибше значення, як згодом, коли його відокремлено від освячення і безпосередньо перенесено перед св. Причастя. Тож обряд ламання належить, своєю природою, до освячення, де саме приходять слова «сже за ви ломимое». На тому місці символіка Христової смерті мала б краще застосування, як тепер перед св. Причастям.²⁷

Супровідна молитовна формулка цілком не відноситься до Христової смерті на хресті, але до моменту св. Причастя. Темою її є правда св. віри про природу евхаристійних видів. Літургія пригадує нам, що той св. Агнець, який роздроблюється, є рівночасно «неділимий» і в кожній навіть найменшій частині св. Хліба міститься цілий Христос з душею і божеством. На тисячах і тисячах християнських престолів віддається Він людям у поживу, однак цей Божий хліб є «неіждиваемий», невичерпний. Євхаристійне чудо далеко більше перевищає Христові чудесні розмноження хліба. Запас Божого небесного хліба ніколи не маліє. Цей Божий Хліб «освячує причасників», бо ціллю Його є щораз то більше втягнути людину в Божу сферу, перемінити її, обожествити й освятити.

Ці слова своєю лаконічністю, догматичним змістом і зовнішньою формою нагадують слова тихої молитви з великого входу: «Ти бо еси приносяй, приносимий, приємляй і раздаваємий». Однак вони до чину св. Причастя ввійшли досить пізно. В багатьох слов'янських рукописах нашої літургії, замість вище наведеної молитовної формулки, зустрічаються інші супровідні формулки. Одною з відоміших є оця: «Пізнали учні Господа на переламанні хліба».²⁸ Вона споминає подію з учнями в Еммаус. Таку формулку мають літургійні рукописи ще в 13. і 14. ст.²⁹

²⁷ МИШКОВСКИЙ, *Изложение цареградской литургии*, стр. 144.

²⁸ Пор. Лк., 24,30.

²⁹ Пор. МУРЕТОВЪ С., *Къ матеріяламъ для исторіи чинослѣдованія литургии*, Сергієвъ Посадъ 1895, стр. 93-94, 97, 99. (Рукопис ч. 518 Петерб. Дух. Академії з 12. ст. має такі слова: «А се глаголет поп ломля тіло: Познаста ученика Господа во преломленіе хліба і нам дажд, Господи, грішником познати тя в животі вічнем»).

в) Покладення св. Хліба до чаші

Одну частинку роздробленого св. Агнця вкладає священник до чаші. При тому обрядові, як уже було згадано, проказує він слова: «Повнота Святого Духа».

Історія обряду. Обряд покладення однієї частинки св. Агнця до чаші знаходиться в усіх літургіях, проте його історія ще не цілком висвітлена. Неясне є походження і первісний глудз цього обряду. Найстарша, мабуть, згадка про нього знаходиться в катехитичних проповідях Теодора з Мопсвесті († 428), товариша св. Івана Золотоустого. Дехто з цього вносить, що цей обряд був також в літургії тодішнього Константинополя.³⁰ Він виступає вже в найстаршому, Барберинському списку з 8. ст.³¹ Однак дивно, що ніхто з старших пояснювачів Золотоустової літургії не лиш не з'ясовує того обряду, але навіть не згадує.³²

Значення і символіка обряду. Не тільки походження нашого обряду не є як слід вияснене, але також його значення та глудз. Візантійські коментатори не полишили нам тлумачення цього обряду, мабуть тому, що вкладання частиці св. Агнця до чаші сполучували вони в одне з обрядом «теплоти». Але навіть у західних літургістів нема досі однієї думки про значення обряду «змішання» (*commixtio*).³³ Середньовічні богослови і літургісти підсували цьому обрядові символічне значення. На їхню думку злука Христового Тіла з Пресв. Кров'ю в чаші символічно зображує Христове Воскресіння, бо в тому моменті Христове тіло злучилося зі своєю душею і кров'ю.³⁴

Подібне пояснення стрічаємо також у російського пояснювача Служби Божої, Дмитревского. По роздробленні св. Агнця погружує священник одну частинку в св. Крові, щоб цим нагадати і представити злуку Христового Тіла з Кров'ю в момент Воскресіння. І так, як освячення Дарів, окремо хліба й окремо вина, символізувало Христову смерть, це зн., розлуку душі від тіла, так злука обох цих евхаристійних видів в чаші зображує злуку Христової душі з тілом у момент Воскресіння.³⁵

³⁰ BRINKTRINE, *La santa messa*, pag. 230-231.

³¹ BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I, pag. 341.

³² Симеон Солунський його вправді згадує (МІНЬ, П. Г., 155, 741), але не пояснює.

³³ Пор. БРИНКТРИНЕ, нав. тв., стр. 230-234. Пор. також ANDRIEU M., *Immixtio et consecratio. La consecration par contact dans les documents liturgiques du moyen age*, Paris 1924.

³⁴ BRINKTRINE, *La santa messa*, pag. 233.

³⁵ ДМИТРЕВСКИЙ, *Ист. догм. таинств...*, стр. 234.

Неясне також значення супровідної обрядові «змішання» формулки, тобто слів: «Повнота Святого Духа». Ці слова приходять уже в Барберинському списку. Дмитревській тлумачить їх у злуці з символікою обряду. На його думку згадується Св. Духа тому, що таїнство Пресв. Євхаристії, — так як таїнство воплощення, страждання і воскресіння, — завершилося через діяння Св. Духа.³⁶ На нашу ж думку таке пояснення натягнене і штучне. Краще було б відносити ці слова не до таїнства Христового Воскресіння, але до самих св. Дарів, що сполучуються в чаші. Св. Дари є «повнотою Св. Духа», це значить: вони охоплюють собою повноту Божих ласк, Божої благодати, дарувань Св. Духа. Пресв. Євхаристія є для її причасників джерелом і криницею Божої благодаті. Наше пояснення потверджувало б те, що негайно по прийнятті св. Дарів у св. Причасті літургія вкладає нам такі слова: «Видіхом світ істинний, пріяхом Духа небесного». Так, отже, слова: «Повнота святого Духа» відносяться до благодатних діянь і наслідків освячених Дарів.

До найбільш темних і нероз'яснених обрядів не лиш св. Причастя, але Служби Божої взагалі належить, без сумніву, обряд т. зв. «теплоти».³⁷ Під «теплотою» розуміється обряд вливання теплої води до чаші по злуці обох євхаристійних видів. Коли священник поклав до чаші частинку св. Агнця, тоді диякон бере посудину з теплою водою і каже до священника: «Благослови, Владико, теплоту». Священник благословить її, кажучи: «Благословенна теплота святих твоїх завжди, тепер, і на вічні віки. Амінь». Тоді диякон вливає до чаші трохи теплої води і проказує при тім слова: «Теплота віри, повна святого Духа. Амінь».

Історія обряду. «Теплота» є питома лиш візантійській літургії. Інші східні літургії її не знають. Не має «теплоти» також римська літургія.

На думку Лебрена³⁸ і Грондїса³⁹ теплота ввійшла до літургії за часів цісаря Юстиніяна (527-565). Найстарша згадка про неї приходить при кінці 6. ст. Цісар Маврикій (582-602), бажаючи довести до згоди між церквою візантійською і вірменською (монофізитською), запросив вірменського католикоса (патріярха) Мойсея II. (574-604),

³⁶ ДМИТРЕВСКИЙ, нав. тв., стр. 234.

³⁷ Хоч у нас обряд «теплоти» вже не практикується, то однак не можемо його поминути в нашому поясненні з огляду на його лучність з обрядом «змішання», як також з огляду на його символіку.

³⁸ LEBRUN, *Explication littéraire, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe*, t. IV, (Liège 1778), p. 412-413.

³⁹ GRONDIJS L. H., *L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la Croix*, Bruxelles, p. 204.

щоб він прибув на богословську диспунту з візантійськими богословами. Однак голова вірменської церкви відмовився від того запрошення тими словами: «Я далекий від того, щоб переходити (пограничну) ріку Азат і не хочу споживати квашеного хліба, ані не буду пити теплої води».⁴⁰ В цих словах католикос Мойсей висказав те, що не подобається йому в літургійній практиці візантійської церкви, а саме: уживання квашеного хліба і теплоти.

В житті св. Теодора Сікеота (7. ст.) згадується про піч для пригрівання води під час Служби Божої.⁴¹ Однак не всі старинні рукописи наводять обряд теплоти.⁴² Подає його латинський переклад Золотустової літургії, зготований Львом Тускусом (з 12. ст.) і візантійські коментатори, як Псевдо-Герман⁴³, Теодор з Андиди⁴⁴, Н. Кавасила⁴⁵ і Симеон Солунський.⁴⁶

Уживання теплої води в літургії було «каменем преткновенія» для вірмен і вони полемізували проти нього. На флорентійському соборі 1439 р. виринула була квестія про теплоту між грецько-візантійськими і латинсько-католицькими богословами. Грецькі богослови дали відповідь, чому доливають до освяченого вина теплу воду, однак тексту тієї відповіді ми не маємо.⁴⁷ В усякому разі, тієї практики не осудила католицька церква, а Папа Венедикт XIV. признав її і вона знаходиться у римському виданні Евхологіона для католиків греко-візантійського обряду.⁴⁸

У нашій літургійній практиці теплоту починається опускати вже з початком 17. ст.⁴⁹ Але щойно Синод Замойський (1720) цілком зніс

⁴⁰ PARGOIRE J., *L'Eglise byzantine*, (Paris 1923), pag. 102; Cfr. MIGNE, P. Gr., 132, 1248-1249.

⁴¹ Пор. Архим. КИПРІАН, *Евхаристія*, стр. 308.

⁴² Не згадують теплоти списки: Барберинський (8. ст.), Порфиріанський (9. ст.) і Рум'янцевський (10-11 ст.). Також в деяких слов'янських списках 12-13. ст. немає згадки про теплоту. (Пор. ПЕТРОВСКИЙ А., *Исторія слав. редакціи...* у «Хризостоміка», стр. 870, 885).

⁴³ МІНЬ, П. Г., 98, 449.

⁴⁴ МІНЬ, П. Г., 140, 464.

⁴⁵ МІНЬ, П. Г., 150, 449-452.

⁴⁶ МІНЬ, П. Г., 155, 742-744.

⁴⁷ МАНСІ, 31а, 1040-1041.

⁴⁸ Цей Евхологіон вийшов у Римі 1754 р. Наводимо тут слова папи Венедикта XIV. з його апост. конституції: „Allatae sunt“ 26. VII. 1755: „Cumque in congregationibus, quae pro correctione librorum ecclesiasticorum Ecclesiae orientalis habitae fuerunt... diu multumque disputatum fuisset, utrum interdicens est ritus infundendi in calicem aquam tepidam post consecrationem..., responsum fuit die 1. Maji 1746 nihil esse innovandum, quod rescriptum a nobis deinde confirmatum fuit“.

⁴⁹ БОСІАН J., *De modificationibus in textu slavico liturgiae s. J. Chrysostomi apud Ruthenos subintroducitis*, Chrysostomika, Roma 1908, pag. 961-962.

цей обряд.⁵⁰ Римське видання Служебника з 1940 р. має вправді обряд теплоти, однак з приміткою, що його можна вживати або опускати, відповідно до розпорядження місцевого єпископа.⁵¹ В православних церквах цей обряд зберігся і досі, хоч не всюди його дотримуються.

Значення і символіка теплоти. Яке ж значення і який глузд має цей дивний обряд, незнаний в інших християнських літургіях?

Супровідна формулка при вливанні теплоти до чаші не дає нам на це питання повної відповіді. Священик, який благословить посудину з теплою водою, називає її «теплотою святих».⁵² А диякон і собі, вливаючи теплоту до чаші, висловлюється: «Теплота віри, повна Святого Духа». Обі фрази вказували б, отже, на теплоту віри святих. Кого тут під словом: «святий» слід розуміти, годі збагнути. Зрештою треба завважити, що в літургійних рукописах, як грецьких, так слов'янських, супровідні молитовки при вливанні теплоти до чаші визначаються дуже великою різноманітністю. Тяжко знайти ключ до розв'язки, котра з цих супровідних молитовних формулок є найстарша і найбільш підхожа до обрядової чинності. В деяких слов'янських списках літургії взагалі нема згадки про «теплоту віри», чи «теплоту святих», зате священик при вливанні теплоти говорить слова: «Снидет, яко дожд на руно, і яко капля на землю каплющая всегда».⁵³

З цього бачимо, що текст супровідних молитов не багато помагає нам у виясненні значення і глузду теплоти. Та й візантійські коментатори не завжди спроможні дати задовільну відповідь, бо, як це вже можна згори сподіватися, тлумачать вони обряд теплоти символічно. Псевдо-Герман в обряді теплоти добачає символічний натяк на те, що на хресті з пробитого Христового боку випливла кров і вода. Вливання теплої води перед св. Причастям до чаші є наслідуванням тієї події і пам'яттю на неї. А робиться це перед св. Причастям для зазначення,

⁵⁰ BOSIAN, op. cit. 962. „Inhibet sancta Synodus gravem ob causam, et abrogat toleratam in orientali ecclesia consuetudinem ad consecratas calicis species aquam tepidam effundendi post consecrationem ante communionem“. (Tit. III., § IV). На жаль, Замойський Синод не подає тієї «важної причини» задля якої зніс обряд теплоти. Тією причиною було, мабуть, «згіршення латинників», які брали за зле таке доливання теплої води до чаші перед св. Причастям. Таку причину подає автор «Богословії нравоучительної», виданої в Почаєві 1779, на стр. 21. (Пор. про це в БОЦЯНА, нав. тв., стр. 962, і замітка 3).

⁵¹ Пор. Священная и Божественная літургія іже во святитѣ отца нашего Іоанна Златоустаго, Римъ 1940, стр. 84-85 (обряд теплоти) і стр. 112 (примітка).

⁵² «Благословенна теплота святих твоїх...»

⁵³ МУРЕТОВЪ С., Къ матеріяламъ для исторіи чинопол. литургіи, стр. 93-94. (Ці списки походять з 12-14. сторіччя).

що наше життя впливло з боку Христового.⁵⁴ Таке саме пояснення подає і Теодор з Андиди.⁵⁵

Н. Кавасила, полишивши на боці натяк на кров і воду з боку Христового, зв'язує з обрядом теплоти іншу символіку. На його думку теплота символізує зіслання св. Духа на Апостолів. Таке пояснення вже має свою логіку. Бо, як каже той самий Кавасила, обряди літургії це представлення і зображення діла відкуплення. На літургії бачимо Христове народження, Його смерть, воскресіння, тож випадає, щоб накінець зобразити також те, що завершило діло відкуплення, а саме прихід Св. Духа на Апостолів. Якраз теплота, на думку Кавасили, символізує Св. Духа, а її горяч — огненні язики, під яких видом Св. Дух зійшов на Апостолів. Теплою символізується також Церкву, що приймає Св. Духа через Причастя св. Дарів.⁵⁶

Симеон Солунський в своєму поясненні схиляється менш-більш до пояснення Псевдо-Германа і Теодора, і бачить в теплоті символ тієї теплої крові і води, яка впливляла на хресті з боку Христового.⁵⁷ Дмитревський в тлумаченні теплоти сполучає в одне пояснення Псевдо-Германа і Кавасили. Теплота є на те, щоб з'єднання Тіла і Крови Господньої дістало деяку «теплотворність», щоб ми, коли будемо причащатися, мали враження, що п'ємо саму животворну Кров Христову, яка впливляла з його ребра. Опісля «таїнство вливання теплоти означає прихід Св. Духа на Церкву, яка зображена в св. Дарах».⁵⁸ Виссаріон пояснює теплоту трохи інакше: теплота віри, повна Св. Духа, означає те, що в нашій душі повинна бути жива гаряча віра в животворну силу св. Дарів. Бо лиш тоді Причастя св. Тайн може бути для нас спасенне.⁵⁹

⁵⁴ МІНЬ, П. Г., 98, 449.

⁵⁵ МІНЬ, П. Г., 140, 464.

⁵⁶ МІНЬ, П. Г., 150, 449-452.

⁵⁷ МІНЬ, П. Г., 155, 742-744. Як дуже була поширена оця думка, свідчить по-лемічний твір Никити Стетата (11. ст.) проти опрісноків латинян. Никита, мабуть, перший висунув думку, що в теплоті символізована кров і вода, яка впливляла з Господнього боку. Таке пояснення ввійшло навіть до деяких літургійних списків. В одному літ. кодексі з 13. ст. при рубриці теплоти знаходиться ось яке пояснення: «Вливається в чашу гаряча вода..., щоб показати теплоту Св. Духа». Опісля автор замітки покликується на тропар в 4. пісні канону на П'ятьдесятницю (св. І. Дамаскіна), де говориться: «Баню божественную пакибитія словом разстворив сосложенное естество, дождоточиши ми струю от нетліннаго прободеннаго твоего ребра, о Божій Слове, запечатлія теплотою Духа». (Пор. ДМИТРЕВСКИЙ, *Описание литург. рукописей*, т. III, (Евхологія), стр. 174). Кодекс, в якому стоїть вище наведена замітка походить з 13. ст. і Дмитревський знайшов його на Патмосі.

⁵⁸ ДМИТРЕВСКИЙ, *Истор. догм. таинств...*, стр. 235-236.

⁵⁹ ВИССАРИОНЪ, *Толкование на Бож. литургию*, стр. 258.

З вище наведених тлумачень можна наглядно переконатися, яким темним і нерозгаданим самим по собі є обряд теплоти. Всі символічні тлумачення не розкривають нам загадки обряду теплоти. Тяжко доглянути якийсь глибший зв'язок теплоти з зісланням Св. Духа на Апостолів, або з проколенням Христового боку на хресті. На нашу думку, обряд теплоти мав колись практичне завдання і щойно тоді, коли затерлася його первісна роля, прийшло символічне пояснення. На жаль, з браку свідоцтв годі щось певного сказати про первісне завдання і глузд доливання теплої води до чаші.

Щождо символічного моменту, то, на нашу думку, в теплоті можна бачити символ любови і гарячої віри, з якою ми повинні приступати до св. Причастя. Такий глузд підсуває супровідна формулка, в якій згадується про «теплоту віри» і «теплоту святих». Якщо слово: «святий» задержало в тій формулці своє первісне, старохристиянське значення, то «теплота святих» — це символ гарячої любови і віри християн (вірних), що приступають до св. Причастя. Приймавши таке символічне вияснення, легко можна пояснити, чому якраз безпосередньо перед моментом св. Причастя приписано вливання теплої води до чаші. Не зважаючи на це все, обряд теплоти так і залишається нерозгаданий, дивний та своєрідний. Задовільне пояснення теплоти жде ще на свого автора.

г) Причастя священнослужителя

Безпосередньо по обряді теплоти наступає Причастя священнослужителя і всіх тих, що з ним співслужать: священників і дияконів. Причастя клиру в основі зберегло давню свою форму, це значить: священнослужитель і сослужащі причащаються окремо св. Тіла й окремо Крови Господньої.

Священнослужитель, взявши одну частинку св. Агнця, мовить потиху молитву: «Вірую, Господи, і ісповідую». Вона складається властиво з більше молитов, які своїм зворушливим змістом дуже надаються і підходять до акту жертвоспоживання, висловлюючи найважливіші почування, які повинні оживляти кожного, хто приступає до св. трапези Господньої.

Перш усього священнослужитель заявляє свою віру в Христа, Сина Божого, утаєного тепер під евхаристійними видами: «Вірю, Господи, і визнаю, що Ти є на правду Христос, Син Бога живого, що прийшов еси на світ спасти грішників, до яких я перший належу». В цих коротких, ядерних словах помітне палке визнання віри св. Петра.¹ і

¹ Пор. визнання св. Петра в Кесарії Филиповій, Мт., 16,16.

глибока покора св. Павла.² Св. Петро визнав Христове божество, а св. Павло в покорі свого серця ніколи не забував на те, що Христос «прийшов у світ грішників спасти, з яких я є перший».

По визнанні віри і покорі наступає палке приречення: *«Прийми мене, Сину Божий, сьогодні як причасника твоєї Тайної Вечері, а я не зраджу Тайни Твоїм ворогам, ані не дам Тобі поцілунку, як той Юда»*. Священик згадує проступок нещасного Христового учня, щоб у своїй душі викликати ненависть і обмерзіння до гріху віроломности і зради. Він не хоче мати нічого спільного зі зрадливим апостолом.

В його душі гомонить покірне прохання, яким звернувся до Христа розбійник на хресті: *«Як розбійник визнаю Тобі: Пом'яни мене, Господи, як прийдеш у царство Твоє! Пом'яни мене, Владико, як прийдеш в царство Твоє! Пом'яни мене, Святий, як прийдеш в царство Твоє!»*.³

До цього прохання доброго розбійника долучається молитва за гідне прийняття св. Тайн: *«Нехай не судом, ані осудженням стане для мене Причастя святих Твоїх Тайн, Господи, але оздоровленням душі і тіла»*. В цьому проханні гомонить пересторога св. Павла, який напминав Коринтян, щоб достойно і гідно приступали до Господньої трапези, бо «хто їсть хліб цей, або п'є чашу Господню недостойно... суд собі їсть і п'є, не розрізняючи Тіла Господнього».⁴

Свою молитву перед прийняттям св. Причастя закінчує священик митаревою молитвою: *«Боже, милостивий будь мені грішному! Боже, очисти гріхи мої і помилуй мене. Без міри нагрішив я, Господи, прости мені»*.

Приготовивши свою душу почуваннями віри, надії і покорі, священик споживає частичку св. Агнця «зі страхом і побожністю», як це приписує чин літургії. Згодом причащається він і св. Крови з чаші, проказуючи перед тим супровідну молитовку: *«Чесної і святої Крови Господа і Бога і Спаса нашого Ісуса Христа причащаюся я, недостойний слуга Божий, на прощення моїх гріхів і на вічне життя. Амінь»*. Опісля, втираючи свої губи і край чаші ручником, проказує наступні слова: *«Це торкнулося моїх уст, і воно забере мої беззаконня й очистить мої гріхи»*.⁵

До історії вище наведених молитов треба сказати, що вони відносно є пізнішого походження. Найстарші літургійні списки не подають жадних молитов перед св. Причастям. Спочатку міг собі сам свя-

² 1. Тим., 1,15.

³ Лк., 23,42.

⁴ 1. Кор., 11,27-29.

⁵ Ісая, 6,7.

щеник добирати молитви за своєю вподобою. Щойно пізніше, почавши від 11-12. ст., появляються в літургійних текстах різні молитовки. Одновидність у доборі цих молитов увійшла щойно з «Уставом» патр. Филотея (14. ст.). В ньому приходять уже майже всі сьгоднішні молитовки.⁶

Ще пізнішого походження є тропарі, що їх проказується під час св. Причастя: «Воскресеніє Христово», «Світися, світися», «О Пасха велія», які подають православні служебники.⁷ Ці тропарі ввійшли, правдоподібно, підо впливом символічного тлумачення св. Причастя, що його коментатори відносили до Христового воскресіння.

Молитовка: «Се прикоснуся устнам моім», взята зі знаного видіння пророка Ісаї. Там один зі Серафимів узяв з Божого престолу розжарений вуголь, і ним діткнув уст пророка на знак, що змиваються його гріхи.⁸ Повторяючи ці слова при св. Причасті, священник заявляє свою віру в спасенну силу св. Тайн, що так, як той вуголь, спалюють гріхи людини й очищують душу від злого. В літургійних списках ця молитовка появляється в 12. ст.⁹

Причастен. Під час обрядів св. Причастя, які потребують довшого часу для їх виконання, народ співає т. зв. причастен. Це є звичайно короткий стишок, вибраний з псалмів чи інших яких св. книг. Своім змістом причастен відноситься здебільша до св. Причастя.¹⁰ Однак дуже часто стосується він тайства даного свята¹¹ чи якогось святого.¹² Причастен належить, отже, до змінних гимнів нашої літургії так, як тропарі, кондаки й антифони.

Про звичай співати під час св. Причастя якийсь гимн згадується вже в анафорі св. Іполита (3. ст.). В літургії «Апост. Конституцій» продовж св. Причастя є припис читати 33. псалом: «Благословлю Господа на всякое время...»¹³ Св. Кирило Єрусалимський згадує, що

⁶ КРАСНОСЕЛЬЦЕВЪ, *Матеріали для исторіи чиновосл. литургии...*, Казань 1889, стр. 173. Пор. також того самого автора: *Свѣдѣнія о нѣкоторих литург. рукоп. Ватиканской библиотеки*, стр. 190.

⁷ Ці тропарі стрічаються щойно в 16. сторіччі.

⁸ Ісаї, 6,7.

⁹ ПЕТРОВСКИЙ А., *Ист. слав. редакціи литург. св. I. Златоустаго*, (Хризостомика, стр. 871).

¹⁰ Пор. причастні: «Тіло Христове прийміте і источника безсмертнаго вкусіте» (прич. Пасхи), або «Чашу спасенія прийму і імя Господне призову» (прич. середи).

¹¹ Пор. причастен на Різдво: «Ізбавленіє посла Господь людем своїм», або на Богоявлення: «Явися благодать Божя спасительная всім чоловіком» (Тит., 2,11).

¹² Пор. причастен Апостолам: «Во всю землю ізиде віщаніє їх і в конци вселення глаголи їх».

¹³ FUNK, *Didasc. et Const. Ap.*, I, 518. Цей псалом співається тепер при роздачі антидорів.

під час св. Причастя співалося в Єрусалимі стишок псалма: «Покошуйте, а побачите, який солодкий є Господь».¹⁴

Причастен, крім своєї первісної цілі, щоб, значить, настроїти душі причасників на прийняття св. Причастя, має тепер головно те завдання, щоб співом своїм заповнити час необхідний для виконання обрядів св. Причастя, особливо ж — священнослужителя.

г) Причастя вірних

По Причастю священнослужителя і всіх, що з ним співслужать, священник згортає частички св. Хліба до чаші. Потім диякон приймає з рук священника чашу зі св. Дарами, стає в царських дверях і взиває вірних до св. Причастя словами: «Зі страхом Божим і з вірою приступайте!». На це запрошення відповідає народ: «Благословенний той, що йде в ім'я Господне! Бог Господь об'явився нам!». Опісля наступає подавання св. Причастя вірним.

Історія подавання св. Причастя вірним. Сьогоднішнє подавання св. Причастя вірним різниться від способу, що його практикувала Церква, як Східня так Західня, продовж першого тисячоріччя. Вже було вище згадано, що в апостольському періоді св. Причастя мало характер правдивої вечері. Службу Богу служилося при спільному столі, до якого засідали побіч клиру також миряни. Але такий спосіб жертвоприношення і жертвоспоживання довго не вдержався у Церкві. В третьому сторіччі обряд жертвоспоживання тратить характер духовної гостини. Св. Причастя, як клирики так і миряни, приймають уже не за спільним столом, лиш кожний підходить до жертвослужителя, щоб з його рук прийняти окремо св. Хліб й окремо св. Вино з чаші. Св. Хліб діставали вірні на долоню, а св. Кров пили з чаші, яку подавав і піддержував диякон.¹⁵

Оця старохристиянська практика панувала як на Сході так і на Заході протягом довгих сторіч. Щойно під кінець першого тисячоріччя наступають в практиці подавання св. Причастя деякі зміни. Останні свідоцтва про цю старохристиянську практику Причастя вірних є у Трулянському синоді (691 р.)¹⁶ і у св. І. Дамаскина (8. ст.).¹⁷ Щоб усі причасники могли запричащатися, освячувано більшу кількість хліба на кількох дискосах, і більше вина в чашах.¹⁸ Мабуть задля невігоди

¹⁴ МІНЬ, П. Г., 33, 1125. Цей стишок взятий з пс. 33 (8. ст.).

¹⁵ Такий спосіб св. Причастя подають «Ап. Конст.» з 4. ст. (FUNK, *Didasc. et Const. Ap.*, I, 516-519).

¹⁶ 101 канон (МАНСІ, 12, 54).

¹⁷ МІНЬ, П. Г., 94, 1149.

¹⁸ В Барберинському списку згадується не про чашу на престолі, а про чаші. (BRIGHTMAN, *Liturgies...*, I, 341).

й інших різного роду причин при кінці першого тисячоріччя, правдоподібно в 8. ст.¹⁹, на місце старохристиянської практики приходиться нова, а саме: подавати св. Причастя за допомогою ложочки. Ця практика появляється спочатку лиш на Сході і то у візантійських церквах. Введення св. Причастя за допомогою ложочки не відразу прийнялося, а навіть стрінулося з критиками з боку західніх богословів і синодів. Також і на Сході не всі одобрювали нововведення.²⁰ Однак, почавши від 10. ст., нова практика загально приймається в цілій візантійській Церкві. На Заході в той час починає поволі входити в звичай подавання св. Причастя лиш під одним евхаристійним видом, це значить, під видом хліба.²¹ У 13. ст. ця практика стала там вже панівною.²²

Значення св. Причастя вірних. Не заміряємо тут подавати науку св. Церкви про значення і вартість св. Причастя для християн, бо це виходить поза рамку нашого пояснення. Хочемо на цьому місці звернути увагу лиш на дещо відмінний погляд давніх віків на св. Причастя, який де в чому відрізняється від сучасного.

Для сьогоднішніх християн часте припинання св. Тайн, яке загально практикувалося в перші сторіччя християнства, стало тепер рідкісним явищем і немов «привілеєм» духовних та побожних осіб. За те в перші сторіччя християнства вірні приступали до св. Причастя за кожною літургією. За свідоцтвом св. Юстина дякони приносили св. Причастя тим, що не могли бути на Службі Божій.²³ В «Апост. Конституціях» згадується про те, що тих, які без причини здержуються від св. Причастя, треба вилучувати з церковної спільноти. В творах св. Отців і письменників церковних маємо багато натяків і свідоцтв про часте св. Причастя у христ. давнину.²⁴ Перші християни вважали своїм самозрозумілим обов'язком причащатися на кожній Службі Божій. Св. Причастя вважалося знаком церковної спільноти і виявом приналежности до Христової Церкви, до містичного Христового Тіла. Якраз на цей момент св. Причастя звертали св. Отці і перші християни головну увагу. Так, нпр., св. Іван Золотоуст виразно підкреслює якраз цей момент. Для нього св. Причастя вірних є знаком

¹⁹ ПЕТРОВСКИЙ А., *История Причащения...*, стр. 368-369.

²⁰ ПЕТРОВСКИЙ А., нав. тв., стр. 369.

²¹ Там же, стр. 368-369. На Заході осуджували візантійську практику, напр., синод в Лондоні з року 1175 (16. прав.), і Бернольд Константський († 1100), а на Сході несторіанський письменник церковний Ієсуяб нізібійський в творі: (*Liber demonstrationis de vera fide*, с. 1).

²² EISENHOFER L., *Handbuch der Liturgik*, II, Freiburg in Br., 1941, S. 310-313.

²³ Пор. Апологію св. Юстина, гл. 67.

²⁴ Пор. цитати в ЕЙЗЕНГОФЕРА, нав. тв., II, стр. 305-310; також Арх. КИ-ПРИЯНЪ, *Евхаристія*, стр. 323-324.

приналежності до св. Церкви. Він висловлюється, що всі християни саме тому повинні приступати до Пресв. Євхаристії, бо через те стають вони учасниками Христового Тіла, яким є св. Церква, і так як хліб постає з багатьох зерен пшениці, так і вірні, що приступають до св. Тайн, творять одне Тіло.²⁵

Та вже за часів св. Золотоуста звичай частого св. Причастя починає зникати. Св. Золотоуст нарікає на байдужність і остиглість християн у відношенні до Пресв. Євхаристії. Те саме дається завважувати і на Заході.²⁶ Не помогли нічого ні остороги церковних письменників ні канони синодів. Практика частого св. Причастя почала щораз то більше виходити з ужиття.

На Заході Пресв. Євхаристію зачали оточувати великим культом і пошануванням й стало затиратися те, що Пресв. Євхаристія, з волі самого Христа, повинна бути поживою його учнів. На Сході, який не знає особливішого культу Пресв. Євхаристії на західній зразок²⁷, наступило прямо відчуження від частого св. Причастя, на що нарікають самі православні і називають це явище «браком правильного євхаристійного життя».²⁸ Залишилася однак похвальна практика, т. зв. говініє. Це свого роду духовна обнова перед прийняттям Пресв. Євхаристії. Мирянин, який говіє, продовж кількох днів, приготує себе до св. Причастя постом, молитвою, духовним читанням, розважанням св. Письма, зосередженням духа та сповіддю.²⁹ Цей звичай дуже похвальний і свідчить про пошанування Пресв. Євхаристії, однак було б ще похвальніше, коли б таки повернув давній, старохристиянський звичай частого св. Причастя.

3. Молитви й обряди по св. Причастю

Молитви й обряди по св. Причастю відносяться в першій мірі до св. Причастя, як нпр., перенесення св. Дарів на проскомидійник, благодарні молитви, і зряду є закінченням цілої Служби Божої, як нпр., заамвонна молитва і одпуст.

²⁵ МІНЬ, П. Г., 61, 200.

²⁶ Пор. ЕЙЗЕНГОФЕР, нав. тв., стр. 307.

²⁷ Пор. про це слушні завваги Т. Мишковського в його книжці: *Изложение цареградской литургии*, стр. 5-10,13.

²⁸ Пор. Арх. КИПРІАНЪ, нав. тв., стр. 323.

²⁹ Пор. статтю анонімного автора: *О цѣли говѣнія и порядкѣ благоговойникѣ занятій християнина, приготавлиющагося ко св. Причащенію*, (Хр. Чт., 1833, I, стр. 185-270).

Важніша література: ПЕТРОВСКИЙ А., *Исторія чина причащенія въ Восточной и Западной Церкви*, (Хр. Чт., 1900, I, стр. 362-371); МУРАТОВЪ С., *Послѣдованіе проскомидіи, Великаго Входа и причащенія въ славяно-руссикѣ служеб-*

а) Перенесення св. Дарів на проскомидійник

По скінченні Причастя вірних священник благословить народ св. Чашею, проказуючи слова псалма: «Спаси Господи, народ Твій, і благослови Твоє насліддя».¹ Ці слова якраз на цьому місці мають глибоке значення і глузд. Бож якраз ціною Крови Христової стали ми «Божим народом»² й одержали право спадкоємців царства небесного. Кожне св. Причастя є запорукою вічного життя, нашої небесної спадщини. Через св. Причастя стаємо ми Божим народом в найкращому того слова значенні, бо еднаємося з начальником Божого народу, Ісусом Христом.

На благословення священника відповідає народ коротким гимном, взятим з вечірної служби празника П'ятдесятниці: «Ми побачили правдиве світло, ми прийняли небесного Духа, ми знайшли правдиву віру. Поклянаємося неподільній святій Трійці, бо вона спасла нас».

Під час цього гимну священник кадить св. Дари на престолі і при тому проказує молитовку: «Будь прославлений (вознесений!) понад небеса, Боже, і слава Твоя понад усією землею». Згодом передає дяконові дискос з покровцями, а сам бере в руки чашу і, знову звернувшись до народу, проказує: «Благословенний наш Бог», а опісля (голосно): «завжди, тепер і повсякчасно і на вічні віки. Амінь». По цих словах переносить св. Дари на проскомидійник і там їх складає.

Гимн: «Видіхом світ істинний» ввійшов до літургії імовірно під впливом символічного тлумачення св. Причастя. Його, як сказано, взято зі стихири на вечірні Зіслання Св. Духа. Бо на думку коментаторів Служби Божої, в обрядах св. Причастя символізується таїнство

никахъ XII-XIV вв. (Чт. въ имп. общ. Ист. и др. рос., 1897, 2, стр. 1-43); —, *Къ матеріаламъ для исторіи чиновослѣдованія литургіи*, Сергієвъ Посадъ, 1895, стр. 93 і слід.; (анонім), *О цѣли говѣнія и порядкѣ благоговѣйнихъ занятій христіанина, приготоувающагося ко св. Причащенію*, (Хр. Чт., 1833, I, стр. 185-270); PROBST F., *Verwaltung der Eucharistie als Sakrament*, Tübingen 1851; KLEIN-SCHMIDT, *Zur Geschichte des Kommunionritus*, (Theol.-prakt. Quartalschrift, 1906, 95 ff.); FUNK X., *Der Kommunionritus: Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen*, I, Paderborn 1897; SCHMITZ, *Der Empfang der heiligen Sakramente gegen Ende des Mittelalters*, (Stimmen aus Maria-Laach, 1890, 540 ff.); RAUSCHEN, *Eucharistie und Bussakrament in den ersten 6 Jahrhunderten der Kirche*. Freiburg in Br., 1901; BROWE, *Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter*, (Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge, 1929, 1-28); HOFFMANN, *Geschichte der Laien-kommunion bis zum Tridentinum*, Speyer 1891; SMEND, *Kelchversagung und Kelch-spendung in der Abendländischen Kirche*, Göttingen 1898; BROWE P., *De frequenti communione in Ecclesia occidentali usque ad annum c. 1000*, Roma 1932; KRAMP J., *Eucharistia. Von ihrem Wesen und ihrem Kult.*, Freiburg in Br., 1926.

¹ Пс., 27,9.

² 1. Петр., 2,9; 1,18-19.

Христового Воскресіння, Вознесення на небо і таїнство Зіслання Св. Духа на Апостолів.³ Під впливом цього символічного пояснення увійшла також до молитов по св. Причастю молитовка: «Вознесися на небеса Боже, і по всей землі слава твоя». У Псевдо-Германа перенесення св. Дарів на проскомидійник символізує вознесення Христа на небо.⁴ Тим то, під впливом цього пояснення до чину літургії легко входить вище наведений стишок. В літург. списках появляється він щойно в 11-12. ст.⁵ У слов'янських списках бачимо його щойно в 14. ст.⁶

Трохи старшої дати є кадження св. Тайн перед перенесенням їх на проскомидійник. Воно приходить в 11. ст.⁷ та на думку Псевдо-Германа, символізує благодать Св. Духа, дану Апостолам по вознесенні Господа.⁸ Також і новіші пояснювачі Служби Божої, як нпр., Дмитревській⁹, Мишковській¹⁰ і Арх. Кипріяні¹¹ поєднують з останнім благословенням св. Дарами символіку Христового Вознесення і Зіслання Св. Духа.

Св. Дари переносить священник на проскомидійник, щоб їх спожити. Цей звичай засвідчений вже в найстарших літургійних списках. Саме ж споживання св. Дарів наступає по заамвонній молитві. В практиці споживання св. Дарів по св. Причастю поодинокі обряди між собою розходяться. Літургія римська, маронітська, вірменська і коптійська має споживання останків св. Дарів негайно по Причастю вірних і перед відпущенням вірних, а літургії візантійська, сирійська, халдейська й етіопська вміщують споживання св. Дарів по відпущенні вірних, це зн., при кінці Служби Божої.

б) Благодарні молитви

По перенесенні св. Дарів на проскомидійник наступає коротке «благодарення», у склад якого входить гимн: «Да ісполнятся уста наша», подячна ектенія і тиха молитва священника.

Історія подячних молитов по св. Причастю. Подяка за одержані добродійства є природним відгуком душі, спонтанним відрухом люд-

³ КАВАСИЛА, МІНЬ, П. Г., 150, 449-452, і ДМИТРЕВСКІЙ, *Истор. догм. и таинств. изъяс. на лит.*, стр. 234.

⁴ МІНЬ, П. Г., 98, 452.

⁵ ДЕ МЕЕСТР, нав. тв., стр. 352.

⁶ ПЕТРОВСКІЙ, *Исторія слав. редакції лит. св. Іоа. Зл.* (Хризостоміка, стр. 878, 912).

⁷ ДЕ МЕЕСТР, нав. тв., стр. 352.

⁸ МІНЬ, П. Г., 98, 452.

⁹ ДМИТРЕВСКІЙ, нав. тв., стр. 245.

¹⁰ МИШКОВСКІЙ, *Изложение царегр. литургии*, стр. 149.

¹¹ Арх. КИПРИЯНЪ, *Евхаристія*, стр. 331.

ського серця супроти добродія. Вже сама природа вимагає, щоб дякувати за одержані добродійства. Не диво, отже, що літургія по таких великим Божім добродійстві, яким є св. Причастя, має окремі «благодарні молитви». Як по кожній трапезі наше серце звертається з подячною молитвою до Бога, то тим більше подяка повинна мати місце після прийняття небесної поживи при Божій трапезі.

Вже Христос дав приклад такого благодарення, бо за свідоцтвом св. Євангелія, опускаючи вечерник, в якому установив Пресв. Євхаристію і вперше, дав Апостолам св. Причастя, заспівав разом з Апостолами похвальний гімн.¹² Цей гімн був приписаний ритуалом старозавітньої пасхальної жертви і в його склад входили псалми: 114–117.¹³ Найстарший зразок християнського благодарення по св. Причастю зберігся нам у «Дідахе» (1. ст.). В цих молитвах приходять головні думки молитов Золотоустової літургії.¹⁴ Дуже подібні молитви є також в анафорі св. Іполита¹⁵ і в «Ап. Конституціях».¹⁶ Дальші свідоцтва про благодарні молитви маємо в св. Кирила Єрусалимського¹⁷, Псевдо-Діонісія¹⁸ і Евтикія, патріярха Константинополя.¹⁹ Сьогоднішні молитви Золотоустової літургії знаходяться вже в найстарших літургійних списках.

Зміст «благодарних молитов». Першою такою молитвою є стихира: «Видіхом світ істинний», яку народ співає при благословенні св. Дарами, віддаючи «неподільній Св. Трійці» хвалу, поклін і подяку за великі добродійства, дані йому за посередництвом св. Тайн. Через св. Причастя одержали ми дарування Св. Духа («пряхом Духа небесного»), та прийняли правдиве світло наших душ («світ істинний»). Св. Причастя в своїх наслідках можна прирівняти до приходу Св. Духа

¹² Мт., 26,30: «І заспівавши гімн, вийшли на гору Оливну».

¹³ Це т. зв. *галлел-псалми*, від галлел (аллилуя — Хвалить Господа!).

¹⁴ «Благодаримо Тебе, Отче святий, за святе Твоє ім'я, якому Ти зволив замешкати в наших серцях, як теж за пізнання, віру й безсмертя, що явив Ти нам через Сина Твого Ісуса. Тобі слава на віки. Ти, Господи Вседержителю, сотворив усе ради Ймення Твого, Ти дав нам, людям, поживу й напій, щоб його ми закоштували та щоб дякували Тобі, а нам дав Ти духову поживу і напій, і життя вічне через Твого Сина... Пом'яни, Господи, свою Церкву і визволь її від усякого зла й зверши її в Твоїй любові. Збери її, освячену, з чотирьох вітрів (це зн., сторін землі!) в царство Твоє, яке Ти її приготував, бо Твоя слава навіки. Хай прийде благодать і хай промине цей світ! Осанна Богові Давида!» (TOSTI, *Didache*, 83–86).

¹⁵ PARSCH P., *Messerklärung*, 271–272.

¹⁶ FUNK, *Didascalia et Const. Ap.*, I, 518–521.

¹⁷ МІНЬ, П. Г., 33, 1125.

¹⁸ МІНЬ, П. Г., 3, 469.

¹⁹ МІНЬ, П. Г., 86, 2396.

на Апостолів. Св. Дух, що прийшов на них у виді огненних язиків, перетворив їх на нових, повних мужности, відваги, віри і Божого духа людей. Таким зісланням Св. Духа на вірних є момент св. Причастя. Воно перетворює, освячує й обожествлює бідну, слабку та грішну людину.

Врочистий і святковий характер має подячний гимн: «Да ісполнятся уста наша». Його впровадив до літургії константинопольський патріарх Сергій коло 624 року.²⁰ В перших словах цього гимну просимо Бога, щоб Він сам навчив нас Йому дякувати: «Хай наповняться уста наші хвалою Твоєю, Господи²¹, щоб оспівувати славу Твою за те, що зробив Ти нас гідними стати причасниками Твоїх святих, божественних, безсмертних і животворних Тайн». З цих слів виходить, що тоді всі вірні приступали до св. Причастя, інакше не мали б вони свого повного глузду. Гимн закінчує сердечне прохання: «Зберігай нас, Боже, в Твоїй святості²², щоб кожного дня навчалися ми Твоєї справедливости. Аلیلуя». Тими словами просить народ, щоб, за Божою ласкою, міг перебувати в тій святості, що її дало св. Причастя, це значить, щоб остерегатися гріху, остиглости в Божій ревності та в наслідуванні Божої справедливости і святости. Іншими словами: народ прохає, щоб очі св. Причастя були тривалі, щоб вони допомогли їм освячувати кожний день туземного життя.²³

Після цього гимну диякон починає ектенію, в якій взиває всіх вірних до віддання Богові подяки: «Станьмо просто! Подякуймо достойно Господеві за прийняття божественних, святих, пречистих, безсмертних, небесних, животворних і страшних Христових Тайн». Характеристичні і гідні нашої уваги є тут ті всі епітети св. Дарів, що їх диякон називає «*божественними*», вони бо містять у собі Бога і роблять нас учасниками Божої природи. Називаються також «*святі*», бо нас освячують, — «*пречисті*», бо очищують нашу душу, — «*безсмертні*», бо «хто їсть хліб цей, житиме навіки»²⁴, — «*небесні*»²⁵, бо цей хліб зійшов неначе манна з неба, — «*животворні*», бо св. Причастя піддержує в нас буйне духове життя, і накінці — «*страшні*», бо хто приймає св. Тайни негідно і недостойно, той допускається страшного гріха святокрадства.

²⁰ МІНЬ, П. Г., 92, 1001.

²¹ Слова пс. 70,8.

²² «Святиня» не значить «церква, храм», а «святість», по-гр. «гагіазма». Пор.: BRIGHTMAN, *Liturgies...*, 342.

²³ У греків цей гимн не співається, правдоподібно, вже від 15 сторіччя. Пор.: MOREAU, *Les liturgies eucharistiques*, p. 158, n. 4.

²⁴ Ів., 6,50-51.

²⁵ Там же.

Опісля прохає диякон Божої ласки: «Заступи, спаси, помилуй і охорони нас, Боже, Твоєю ласкою!», та взиває, щоб усі вірні «самих себе і один одного і все життя» віддали Христові Богові. Під час дияконської ектенії священник мовить потиху молитву подяки. «Дякуємо Тобі, Владико Чоловіколюбче, Добродію душ наших, що і в цей день зволив Ти нам дати небесні і безсмертні Твої Тайни. Направляй нас на (добру) дорогу, зміцни усіх нас у страхі перед Тобою, охорони наше життя, скріпи наші стопи за молитвами і моліннями Богородиці та Приснодіви Марії й усіх Святих Твоїх» (Виголошення): «Бо Ти є наше освячення і Тобі славу віддаємо Отцеві і Синові і Святому Духові, тепер і завжди і на вічні віки. Амінь».

Священик прохає, щоб прийняті св. Тайни не проминули безслідно і безуспішно, але, навпаки, щоб були джерелом святого і бездоганного життя. Св. Причастя має бути напуттям християнина, поживою, яка піддержувала б його на щоденному життєвому шляху, у боротьбі з гріхом і дияволом, в якій то так часто слабнуть сили, бракує нам мужности і відваги. Христові Тайни мають якраз утверджувати на дорозі християнської праведности, «охороняти наше життя» перед манівцями і відхиленням з дороги Божих заповідей. Такий глузд мають усі переносні вирази тихої благодарної молитви священника.²⁶

в) Заамвонна молитва

По благодарних молитвах наступає т. зв. заамвонна молитва²⁷, яка колись була останньою на Службі Божій. Вона має, отже, характер заключної, відпускнуї молитви. Починає її зазив диякона: «Виходімо в мирі!», на який народ відповідає: «В ім'я Господа!».²⁸ Опісля священник, вийшовши зі святилища, проказує голосно заамвонну молитву.

Історія заамвонної молитви. Заамвонна молитва є властивим закінченням і первісним «отпустом» Служби Божої. Вона є завершенням літургійних молитов. Знаходиться вже в найстарших списках літургії. Вона була колись змінною частиною Служби Божої і зміня-

²⁶ Тиха молитва Василієвої літургії має ті самі думки: «Дай, щоб Причастя святого Тіла і Крови Христа було нам на неповстидну віру, на невдавану любов, на збільшення Б. мудрости, на вилікування душі і тіла, на віддалення всього злого, на збереження Твоїх заповідей і на добру відповідь на Твому страшному суді».

²⁷ Називається так тому, бо її мовить священник на середині церкви (за амвоном).

²⁸ Дехто додає в цих словах натяк на Христові слова: «Встаньте, ходім звідсіля, бо той, що мене зрадив, вже наблизився» (Мр. 14,42). Так, напр., МАЛИНОВСКИЙ, *Изъяснение на бож. литургію*, стр. 206). Та цей символізм без жадної основи! Бож яка подібність між виходом вірних з церкви і добровільним виходом Христа на муки?

лася відповідно до свят церковного року. Доказом цього є Порфіріянський список²⁹, в якому подані не одна, а різні заамвонні молитви. В давнину єпископ під час читання тієї останньої молитви клав на вірних руки, благословив їх і відпускав. Заамвонна молитва є, отже, прощальною молитвою, урядовим і формальним закриттям літургійного зібрання. Тому народ під час тієї молитви нахилив голови³⁰, щоб на нього сплинуло останнє благословення священнослужителя.³¹

Зміст заамвонної молитви. Псевдо-Герман називає цю молитву «печаттю всіх молінь». ³² Вона і справді є коротким зведенням змісту, ядерною рекапітуляцією найважливіших прохань, звернених до Бога під час Служби Божої. Зокрема заамвонна молитва визначається загальним і всеобіймальним духом. Ще востаннє пред'являє священнослужитель Богові потреби своєї громади і складає їх на відхідне перед престолом Божого милосердя.

Молитва починається зверненням до Божого милосердя: «Ти, Господи, благословиш тих, що Тебе величають³³, і освячуєш тих, що надіються на Тебе!». Опісля священник вичислює потреби і намірення молитви: «Спаси народ Твій і благослови Твою спадщину, збережи цілість Церкви Твоєї, освяти тих, що дбають про велич Твого дому. Ти їм винагороди за те твоєю божественною силою і не залишай нас, що надіємося на Тебе! Подай мир світові, Твоїм церквам, священникам, вищій нашій владі і всьому Твому народові. Бо всяке дарування і всякий звершений дар приходить згори від Тебе, Отче світла³⁴, і Тобі ми віддаємо славу, подяку і поклін: Отцю і Сину і Святому Духові, тепер і завжди і на вічні віки. Амін».

Майже кожне прохання заамвонної молитви приходило вже, в тій чи іншій формі, продовж Служби Божої. Тут знову повторюється моління за мир, який так дорогий літургії. Молитва кінчиться відкликом до Божого милосердя, з якого рук приходить всяка допомога, ласка і дарування.

²⁹ Арх. КИПРІЯНЪ, *Евхаристія*, стр. 335. Крім Порфіріянського списку мають різні заамвонні молитви деякі інші списки з 9-11 ст. Пор. ДЕ МЕЕСТР, нав. тв., стр. 354.

³⁰ Пор. ВИССАРІОНЪ, *Толков. на бож. литург.*, стр. 278.

³¹ В рим. літургії відповідає нашій заамвонній молитві т. зв. молитва: „*post-communio*“.

³² МІНЬ, П. Г., 98, 452.

³³ Тут слово: «благословити» (евлогейн) ужите в подвійному своєму значенні, тобто раз у значенні: «давати комусь благословення», а другий раз у значенні: «славити, величати, добре висловлюватися про когось».

³⁴ Як., 1,17.

По заамвонній молитві народ, в подяку за всі Божі добродійства, співає пісню: «Хай благословенне буде Боже ймення від сьогодні аж повіки».

г) Молитва на споживання св. Дарів

По заамвонній молитві наступає споживання св. Дарів, перенесених по св. Причастю з престолу на проскомидійник. За свідоцтвом різних літургій і давніх документів належало воно до диякона.³⁵

Супровідною молитвою при споживанні останків св. Дарів є: «Исполнение закона». Приходить вона вже в найстарших літ. списках і має назву «молитва на споживання св. Дарів».³⁶ Своїм змістом вона є подячною молитвою, спрямованою до Христа: «Ти є сповненням Закону і Пророків, Христе Боже наш, (бо) Ти виконав увесь Промисл Отця. Сповни ж Ти радістю і веселощами наші серця: повсякчасно, тепер і завжди, і на вічні віки. Амінь». Ці слова мають гарне застосування до цілої Служби Божої. Вона є пам'яткою нашого відкуплення, значить, того всього, що Христос за Божим Промислом для нас учинив. Служба Божа є дійсно «сповненням» Закону і Пророків, здійсненням Божих обітниць, здійсненням очікувань і туги Старого Завіту за правдивою жертвою, здійсненням туги людини за приставанням з Божеством.

Думки молитви Золотоустової літургії гарно розвиває Василюва літургія. Тут моляться священник: «Сповнилося і завершилося, оскільки це було в нашій силі, таїнство Твого Промислу, Христе Боже наш. Ми ж бо мали пам'ятку Твоєї смерті, ми бачили образ Твого воскресіння, ми наповнилися Твоїм безконечним життям, ми насолодилися Твоєю непереминальною поживою. Зволь дати її нам і в майбутньому віці (себто в потойбічному житті!) за ласкою безначального Твого Отця, Святого, Доброго і Животворного Твого Духа, тепер і завжди, і на вічні віки. Амінь».

Під час того, коли диякон споживав св. Дари, священник роздавав народові т. зв. *антидори*, себто останки хліба з просфори (чи просфор), з якої викроювалося на проскомидії Агнця і частиці. Цей звичай уже у нас не практикується, бо не має вже вирізування Агнця і частиць з просфори. Деякі коментатори добачають в антидорах символ дівичого тіла Пресв. Богородиці, з якого Св. Дух утворив Тіло Христове.³⁷ Насправді ж цей звичай є залишком й відгомонам знаних

³⁵ HANSSSENS, *Ins. Ut.*, III, 527-533.

³⁶ BRIGHTMAN, *o. c.*, 344.

³⁷ Пор. пояснення *Псевдо-Германа* (МІНЬ, П. Г., 98, 452-453) і *Теодора* з Андиди (МІНЬ, П. Г., 140, 465).

в перші християнські сторіччя, гостин любови, чи агап. Вже в Старому Завіті по благодарних жертвах в передсінку храму або поза храмом влаштовувано гостину з останків жертвоних приносів. На цій гостині брали участь левіти, слуги святині і храмова прислуга.³⁸ Гостини любови були практиковані в перші сторіччя і лише задля надужити згодом їх заборонено справляти.³⁹

г) Отпуст і закінчення Служби Божої

В сьогоднішньому чині літургії по заамвонній молитві і роздачі антидорів наступає ще *отпуст*. Він є пізнішою вставкою до чину літургії і це прийшло сюди з церковного правила. Стрічається він щойно в 14-15. ст.⁴⁰ Властивим отпустом і закінченням літургії є, як було вже сказано, заамвонна молитва.

Священик, який творить отпуст, найперше дає народові благословення: «Благословення Господне (хай зійде) на вас через Його ласку і чоловіколюб'я завжди, тепер і повсякчасно і на вічні віки. Амінь». Опісля священик віддає славу Христові: «Слава Тобі, Христе Боже наш, слава Тобі». Згодом, поминаючи Богородицю й інших святих, бажає, щоб Христос «помилував і спас нас, як Чоловіколюбєць».

По скінченні отпусту замикає священик царські двері і відходить від престолу. У служебнику приписується йому, щоб, відходячи від престолу, проказував «Нині отпущаєши». Годі було підняти кращу і більш підхожу молитву на момент прощання св. престолу. «Нині отпущаєши», ця лебедина пісня старенького Симеона Богоприємця, якраз гарно надається на прощальну молитву. В душі священика цілком природно приходять до вислову ці почуття, які зворушували серце св. Симеона, коли він тримав на своїх старечих руках Спасителя світу. Священик повторяє за св. Симеоном слова подяки за велике добродійство й ласку новозавітного священства. Бо йому дана ласка носити на своїх руках Божественного Спасителя, бути оруддям Вічного Первосвященика в безкровній жертві.

Слова пісні «Нині отпущаєши» подають нам коротко, чим є Служба Божя у своїй суцільності. Вона є тим «спасінням», яке Господь приготував усім людям; вона є пам'яткою нашого відкуплення. На Службі Божій наново з'являється Христос як «світло на просвітлення народів» і на славу свого нового вибраного народу. Служба Божя — це нове Боже одкровення, об'явлення Божої любови, доброти і милосер-

³⁸ Пор. Второз. 12,7; 14,23; 16,10; 26,11.

³⁹ Синод Лаодикійський (4. ст.), 28. кан.; синод Картагінський (411) в 41. кан., і Трулянський (692) в 74. каноні. МАНСІ, 2, 579.

⁴⁰ DE MEESTER, *Les origines...*, pag. 355.

дя людському родові. Служба Божа — це новий прихід Христа на землю з усіма месіянськими добрими і ласками. Тут просвітлює він нас своєю наукою, тут промовляє він до нас, тут за нас жертвується і вмирає містично, тут нам віддається в поживу і єднається з нами, щоб «життя мали і надто мали».⁴¹ Це все робить він для забезпечення вічного життя своєму народові, що його відкупив своєю кров'ю. Як, отже, відходити від престолу і не згадувати вдячним серцем всі ці дивні Божі діла і добродійства?

В грецьких служебниках приписується священикові на відхідне цілувати св. престол.⁴² Цей звичай практикується подекуди і в нас.⁴³ Такий обряд має символічний глум і щодо свого значення відповідає поцілункові престолу перед Службою Божою по вході до святилища. Останній поцілунок престолу, що являється символом самого Христа, є останнім виявом вдячності і любови священика до свого Вічного Первосвященника. Це прощальний поцілунок св. Церкви з Христом, небесним Обручником.⁴⁴

⁴¹ Ів., 10,10.

⁴² DE MEESTER, *La divina liturgia del nostro P. S. G. Crisostomo* (testo greco e traduzione italiana), Roma 1925, p. 104, 133.

⁴³ Цей звичай приписаний в новому римському «Уставі служення». Пор. *Ordo celebrationis*, pag. 5 (§ 11, a).

⁴⁴ Зворушливі є слова, які приписує сирійська літургія священикові проказувати, коли востаннє цілує і прощає св. престіл: «Прощай у мирі, святий престолу Господа. Не знаю, чи вернуса ще до тебе, чи ні. Хай зволить Господь, щоб побачив Тебе я в небесній церкві первородних, що є в небі. Я маю на це надію. Прощай у мирі, святий престолу примирення. Святе Тіло і Кров Примирення, що я прийняв з Тебе, хай дадуть мені прощення гріхів, змиють мої беззаконня і дадуть смілість перед прийдешнім тронем Господа. Прощай у мирі, св. престолу, трапезо життя, і вимолой для мене милосердя перед Господом нашим Ісусом Христом. Хай ніколи я Тебе не забуду, тепер і на вічні віки. Амінь». (Пор. HANSSSENS, *Institutiones liturgicae*, III, pag. 533).

СПИСОК ІМЕН

- Августин св., еп. 35, 161, 203, 223, 385
Авель 314
Авраам 314
Авраам Бар Ліпег 143
Австрія 14
Азат 399
Азія мала 39, 40, 42, 43, 44, 52, 130, 223
Александрія 34, 38, 39, 42, 50, 258
Алексій, цар 66
Алляцій Лев 115, 356
Альхимович І. 132
Амаларій 143, 223
Амвросій св., еп. 35, 125, 223
Анастасій Бібліотекар 115
Анастасій, імп. 251
Анастасій Синаїт 114, 392
Антіохія 38, 39, 42, 43, 52, 58, 235, 251
Антоній Римлянин 57
Антонов А. 131
Ариматея 235
Аркудій Петро 127, 304, 356
Арсеній, митр. київ. 131
Атанасій Вел. св. 34, 41, 90, 115
Атос 58
- Бавмштарк А. 50, 205, 215, 338
Базілович Й., ЧСВВ, 134, 135
Балабан Гедеон, еп. 63, 64
Балкани 43
Баранович Л. 125
Барберинський кодекс 50, 56, 287, 328, 351, 382, 392, 397, 398
Белярмін, кард. 356
Белюстин І. 132
Берестейська Унія 3, 63, 70, 71, 75, 95, 106
Берестя 81, 104
Бігун П. 139, 140
Бікляра 319
- Білозор М., еп. 83, 90
Білорусь 44, 89, 94, 95, 96, 97
Болгарія 42, 53, 59
Борджа Н. 115
Борецький Йов, митр. 64
Босфор 42, 52
Бравнсберг 89
Брайтмен Ф. 44, 56, 57, 115
Будапешт 135, 137, 140
Булгаков С. 132, 133
Булгарис Є. 126
Булгаріс Н. 120
- Важинський П., еп. 94
Варлаам Хутинський 57
Варшава 83, 87, 94
Василій В., св. 34, 41, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 56, 115, 141, 178, 205, 223, 254, 265, 275, 286, 290, 299, 314, 327, 354, 364, 372, 391, 414
Василіяни 82, 84
Венедикт VIII, папа 318
Венедикт XIV, пана 72, 91, 92, 93, 105, 127, 304, 399
Венеція 60
Вергілій 215
Вильно 60, 63, 76, 81, 82, 83, 89
Висаріон Нікейський 119
Виссаріон, еп. 133, 141, 306, 320, 356
Вихров А. 131
Відень 90
Візантія 40, 41, 42, 43, 44, 46, 52
Владиславцев В. 131
Власій Гавриїл, митр. 120
Война-Оранський Пахомій, еп. 78
Волинь 67, 89, 95, 96, 104
Володкович Филип, митр. 91
Вукович Божидар 60

- Гавриїл архангел 132, 157
 Гавриїл, митр. (Петров) 126
 Гавриїл III, царг. патр. 365
 Галичина 67, 89, 96, 97, 100, 102, 104, 135
 Галька I. 137
 Гамартол літоп. 50
 Гансенс М. 145
 Гезихій Єрусалимський 342
 Геллер I. 355
 Георгій з Александрії 50
 Георгій Синкел 50
 Герасим II, ал. патр. (Палладос) 365
 Герман св. 113, 115, 168, 183
 Герман II, патр. 115
 Гермоген, еп. 32
 Гоголь М. 130, 131, 278
 Голубцов 144
 Грек Максим 124
 Греція 44, 125, 262
 Григорій Богослов, св. 34, 41, 49, 122, 123, 178, 299
 Григорій Нісійський, св. 34, 362
 Григорій XVI, папа 96
 Грузія 42
 Галія (Франція) 32
 Георгіядес В. 121
 Гоар 49, 119, 120, 127-129, 139, 144, 304
 Грондієс Л. 398
 Грюмель В. 235
 Давид, пророк 215, 339
 Дамаскин Іван, св. 46, 125, 186, 256, 405
 Даніель 49
 Дарбарес Д. 121
 Дебольський 129
 Де Местр 50, 56, 145, 363
 Дер Балізег 327, 351
 Дионісій Ареопатит 125, 196, 198
 Діодор 222, 223
 Дмитревський М. 120, 129, 130, 135, 137, 139, 350, 397, 398, 401, 409
 Дмитрієвський А. 55, 144, 363
 Добрянський А. 137
 Дольницький І. 98, 99, 138, 139
 Дубович І., протоіг. 75, 78
 Дука Димитрій 60
 Духнович А. 135-137
 Дячан Ф. 96
 Евтихій, патр. 295, 410
 Еммаус 396
 Епіктет 215
 Етерія, див. Сільвія Етерія
 Євсевій, еп. Кесарії Пал. 34, 258
 Євтимій, патр. болг. 59
 Євтимій, монах 120
 Єгипет 36, 130, 223
 Єремія, пророк 333
 Єрусалим 24, 33, 38, 39, 42, 52, 190, 194, 205, 228, 258, 306-309, 339, 405
 Єфес 38, 39
 Єфрем, св. 34
 Жидичин 93
 Жировиці 79, 83
 Жоховський К., митр. 83, 84, 86, 90
 Замойський Синод 77, 84-88, 91-93, 100, 103, 105
 Зеленський-Слюбіч Л., еп. 83
 Земка Тарас, ером. 65, 123, 124
 Зубко А. 95, 96
 Йоаким, патр. 126
 Йона, м-патр. 66
 Йордан 194, 202, 245, 246
 Йосафат, св. 74, 178
 Йосиф з Ариматеї 235, 250
 Йосиф, патр. 66
 Іван Богослов, ап. 19, 39, 41, 174, 180, 183, 185, 236, 257, 264, 265, 384
 Іван Дамаскин, див. Дамаскин
 Іван з Бікляри, іст. 319
 Іван Постник, патр. 113
 Іван Золотоуст, св. 3, 34, 36, 41, 45-53, 56, 57, 102, 115, 122, 125, 141, 154, 170, 178, 205, 223, 240, 254, 255, 275-277, 286, 288, 299, 315, 327, 331, 338, 339, 343, 348, 353, 364, 368, 391-393, 397, 399, 406, 410, 414
 Іван Хреститель 173, 178, 204, 245, 369, 383
 Ігнатій Богоносець, св. 28, 41, 222, 223, 241
 Ізида 205
 Іполит св., папа 30, 31, 35, 161, 205, 283, 286, 327, 331, 335, 337, 351, 368, 381, 389, 392, 404, 410

- Гриней св.** 29, 30
Ісаїя, пророк 173, 338
Ісихій 123
- Каброль Ф.** 351, 352
Кавасила Николай 117-120, 124, 125, 127, 180, 194, 202, 207, 224, 230, 246, 264, 304, 307, 364, 374, 394, 399, 401
Кавказ 42
Кайсаріос К. Дапонтес 121
Калинник з Аркананнії 120
Калліст Никифор, іст. 250
Камінський П., ЧСВВ, 83, 89
Каппадокія 52, 223
Карабинов И. 144, 297
Карло Великий 40
Карло Лисий 115
Катерина II, імп. 94
Кеддуша 333, 338
Кедрин, іст. 250, 295
Керулярій, патр. 266
Кесарія (м. Азія) 39
Кесарія Палестинська 34
Київ 60, 64, 65, 67, 73, 76, 124
Килікія 52
Кимбар Сергій, архим. 63
Кипріяв, архим. 133, 134, 350, 409
Кипріяв, митр. київ. 155
Кипріяв, мч. 331, 333
Кипріяв Цамвлак 59, 67, 117-120, 124, 125, 127, 173, 338
Кипріянович С. ЧСВВ, 90
Кирило св. 178
Кирило св., Єрусалимський 33, 34, 41, 49, 110, 115, 122, 169, 170, 254, 283, 286, 315, 327, 331, 338, 351, 368, 381, 382, 385, 386, 393, 397, 404, 410
Кирило, св., Алекс. 115
Климент Александрійський 29
Климент VII, папа 60
Климент VIII, папа 71
Климент, св., папа 27, 28, 35, 36, 41, 49, 115, 205
Коленда Гавриїл, митр. 79, 83, 90
Константин Великий 31, 42
Константинопіль 39, 40-42, 49, 58, 64-66, 223, 250, 251, 295, 347, 410
Коринт 38, 161
Котлярчук Н. 132
- Краснопевков Венямин** 120, 128-130, 143
Красносельцев Н. 51, 55, 110, 123, 144
Куліш П. 130
- Лавра Київсько-Печерська** 63-65, 76, 123, 125
Лавришів 75, 82
Лаодикія 265, 288, 315
Лебедев П. 131
Лебрен 398
Лебрен III, Ісаврійський, імп. 115
Лев XIII, папа 98
Левинський А. 140
Леонтій 46
Литва 63, 89, 94-96, 136
Лихуди Й. і С., брати 125, 126
Лігарид Паїсій 120
Лісовський Г., архисп. 91-95
Лицман Г. 338
Лубієнецький Сильвестер, еп. 127
Лужинський В. 95, 96
Лужницький Л. 140, 141
Лука, ап. 188
Львів 60, 65, 89, 98, 102
Львівський Синод 98, 103, 138
Льомбардія 40
- Маврикій, імп.** 398
Майї, кард. 116
Макарій II, митр. київ. 63
Макарій Танталідес 62
Максим Грек 124
Максим, св., Ісп. 55, 113-114, 116, 122, 277, 307, 319, 342, 392
Малахія, прор. 15
Малаховський І., ЧСВВ, 90
Малесевський Ю., ЧСВВ, 81, 190
Малиновський М. 135, 136, 140
Мальцев А. 131
Мамонич Л. 63, 73, 74, 82, 83
Мансвегов Гр. 129
Марія Магдалина 197
Марія, сестра Мойсея 222
Марко, ап. 28, 31, 41, 134, 257, 315, 347
Мартишкевич С., протоарх. 81, 84, 90
Мартінос I. 121
Матей, ап. 41, 257
Матей Євгенікос, митр. 119
Медведєв С. 125, 126

- Мезоларас І.** 121
Мелетій Пігас, патр. 64
Месопотамія 34, 42, 52
Методій св. 178
Микита А. 139, 140
Миркович Л. 132, 350
Мишковський Т. 140-142, 144, 290, 299, 321, 409
Микулаш Ю. 139, 140
Мінь 116
Мітрофанович 132
Могила П. 61-65, 73, 74, 85, 95, 123
Мойсей Бар Кефа 143
Мойсей П, католикос 398, 399
Мойсей, пророк 17, 24, 169, 222, 226, 260, 267, 314
Монастирський І. 125
Моро Ф. 350
Москва 60, 66, 67, 68, 124, 126
Московія 59, 66, 123, 124, 125
Мукачів 134
Муравйов А. 129, 130, 137
Муральт Е. 130
Мурстов С. 55, 144, 177, 299, 309

Назарет 157, 194
Натанал Іван 119, 120, 124
Наумович І. 97-99, 136
Нерзес із Лямпроу 143
Нестеровський Е. 132
Несторій, еп. 49, 52
Нечаев В. 133
Николай о., ЧСВВ, 178
Николай св. 178
Никольський К. 132
Никон, патр. 62, 63, 65-67, 120, 123-125
Нікея 40, 318
Нікодим 235, 250
Німеччина 40, 318
Нордов В. 348
Няради Д., еп. 348

Огілевич Пахомій, протоарх. 81-83, 90
Одинцов Н. 71
Олександрія, див. Александрія
Оломунець 90
Оріген 29, 30, 254, 315
Орлов М. 55, 144

Павло, ап. 10, 21, 22, 25, 42, 110, 161, 165, 189, 210, 211, 221, 228, 257, 268, 326, 332, 333, 368, 371, 375, 376, 384, 403
Павло І, імп. 94
Павлов А. 131
Паїсій, патр. 124
Паламас Г. 121
Палестина 25, 42, 52, 192, 223
Палладій 50
Пахомій, ером. 60
Пелеш Ю., еп. 137, 138, 321, 346
Петербург 94, 126
Петро, ап. 41, 42, 130, 264, 375, 402
Петро Аркудій, див. Аркудій
Петро В., імп. 67
Петро Диякон 46
Петров Л. 131
Петровський А. 51, 55, 140, 144, 177
Пігас Мелетій, патр. 64
Підляшшя 96
Пій V, папа 106
Пій IX, папа 96
Пій XII, папа 162
Піліховський С., ЧСВВ, 83
Піньятелі А., ап. нунцій 81
Пітра, кард. 115
Плетенецький Єлисей, архим. 63
Плівій молодший 222
Полісся 104
Полоцьк 92
Польща 67, 92-94
Понт 43, 52
Попель М. 92, 96, 99, 136, 137
Порфіріанський список 57, 328, 413
Потій Іп., митр. 74
Почаїв 60, 89, 91
Прага 90
Пробст Ф. 49, 51, 355
Прокл св. 49, 250
Псевдо-Амфілохій 46
Псевдо-Дионісій 110-112, 114, 116, 127, 244, 286, 315, 392, 410
Псевдо-Герман 116, 117, 120, 122-124, 142, 143, 223, 224, 230, 235, 254, 259, 264, 266-268, 307, 309, 393, 399, 400, 401, 409, 413
Псевдо-Прокл 47, 49
Псевдо-Софроній 116, 117, 224, 245, 246, 258, 263, 267, 270, 307-309
Псков 266

- Пулхерія, цариця 250
 Пюяд Й. 235
 Равшен Г. 352
 Раес А. 145
 Ренодот Е. 139
 Рим 38, 39, 42, 60, 70-72, 78, 80-82, 89,
 90, 92-95, 98, 102, 130, 266
 Роджественскій 131
 Ромпотес П. 121
 Росія 92, 94, 95, 97, 130
 Ростовський Теодосій, митр. 93, 94
 Рудніцкій, див. Лубієнецькій Сильвє-
 стер
 Румовський, див. Краснопевков Веня-
 мин
 Румунія 42, 43
 Руснак Н. 139, 140
 Русь 42, 43, 57, 62, 64, 80, 121, 122
 Рутка П. 83
 Рутський Йосиф Венямин, митр. 74,
 75, 79, 82
 Сабов С. 139, 306
 Сакович Касіян 75, 78-81
 Самуїл, пр. 314
 Сафонович Т. 124-126
 Свейнсон С. А. 56
 Севастіановський список 57
 Северос Гавріїл, митр. 304
 Севир, патр. 124, 235
 Серапіон, еп. 36, 283, 327, 338, 351
 Сербія 42, 43, 63
 Сергій, патр. конст. 411
 Семашко Й. 92, 95, 96
 Симеон з Кирени 245
 Симеон Полоцький 126
 Симеон Солунський 116-120, 124, 125,
 127, 128, 143, 166, 168, 198, 224, 231,
 246, 259, 264, 277, 304, 307, 393, 395,
 399, 401
 Сиріос Мелетій 120
 Сирія 35, 42, 44, 52, 223
 Сільвія Етерія 32, 190, 205, 215, 223,
 240, 254, 267
 Славинецький Є. 124
 Сліпий Йосиф, митр. 97
 Смогожевський Язон, митр. 93
 Смолодович Д. 131
 Созомен, іст. 50
 Соколов Д. 131
 Сократ, історик 50, 222, 223
 Солунь 116, 118
 Софія св., церква 347
 Софонія, пр. 213
 Софроній, св. 113, 116, 117, 255
 Стенковський Н. 49, 51
 Стефанополіс Ст., еп. 98
 Стоглавий Собор 122
 Стрягин 60, 64, 73
 Суарец 356
 Супрасль 60, 70, 89
 Суханов Арсеній 66
 Суша Я., еп. 78, 81-83
 Тадей, ап. 41
 Тарнавскі Т. 132
 Теодор з Андиди 116, 117, 120, 142, 143,
 168, 194, 224, 230, 246, 259, 264, 268,
 307, 399, 401
 Теодор з Мопсвети 49, 52, 397
 Теодор Сікеот, св. 399
 Теодор Студит 114, 256
 Теодор з Тріміте 50
 Теодора, цариця 347
 Теодорет, історик 50, 222, 223
 Теодосій, імп. 250
 Теофан, історик 235, 250
 Терлецький І. 99
 Тернов 59
 Тертуліян 161, 254, 258
 Тимотей, ап. 211, 368, 371
 Тимотей, патр. 318
 Тіссеран Є., кард. 102
 Тмуїс 36
 Толедо 318, 319
 Торкемада 356
 Тракія 43
 Тридентський Собор 5, 85
 Тріміте 50
 Трояда (м. Азія) 21
 Труллянський Собор 50, 251, 405
 Тупталенко Дмитро 125
 Туркевич Ю. 93
 Тускус Лев 307, 399
 Ужгород 140
 Україна 43, 44, 59, 67, 94, 95, 104, 123
 Унів 60, 77, 89, 126
 Успенський П. 363

- Фенцик С.** 137
Филарет, єп. харк. 49, 51
Филарет, патр. 66
Филотей, патр. 57-59, 62, 155, 117, 179, 181, 186, 290, 363, 404
Філон, філ. 222, 375
Флорентійська Унія 66
Флюк Я. 138
Флявіян, монах 222, 223
Фотій, митр. 266
Фотій, патр. 115
Франція 40, 318
Фуллон Петро, патр. 251, 318
- Халкедон** 42, 43, 250
Хамадопулос М. 121
Хитрово Г. 131
Хойнацкій А. 70, 71
Хозрой Великий 143
Холмщина 95-97, 104
Хоніятес, історик 223
Хорунжов Т. 131
Хутинський Варлаам 57
- Цибик Л.** 96
Ціхановський Ф. 134
- Червоне море** 222
Черкасов В. 295
Чернаев А. 131
Чернігів 60, 67
Четвертинський Гедєон, митр. 125
- Шамс-аль-Расаг-Бараканат** 143
Шема 335
Шемонезре 335
Шенуді О. 275
Шептицький Авдрій, митр. 100
Шептицький Атанасій, митр. 87, 88
Шмід Ф. 138
- Юда, ап.** 264
Юстин II, імп. 295, 318
Юстин, муч. 28-31, 38, 189, 190, 205, 254, 283, 286, 288, 315, 326-328, 331, 335, 337, 351, 368, 380, 381, 406
Юстиніян, імп. 235, 328, 347, 398
- Яків, ап.** 31, 41, 49, 50, 52, 110, 115, 134, 205, 258, 264, 271, 286, 299, 315, 351
Яків Бар Салібі 143
Яків Бар Шакако 143
Ясинський В. 125
Яхимович Гр., митр. 97, 98

Примітка: на ст. 279 (у заголовку) замість «Літургія слова» має бути «Літургія жертви».

