

КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ  
БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
КАФЕДРА БОГОСЛІВ'Я ТА ФІЛОЛОГІЇ

Засвідчую, що в цій магістерській роботі  
Немає запозичень з праць інших авторів  
без відповідних покликань на джерело.

Студент \_\_\_\_\_  
(підпис)

**Магістерська робота**  
другого (магістерського) рівня вищої освіти  
зі спеціальності 041 – богослів'я (православне богослів'я)  
галузі знань 04 – богослів'я

на тему:

**«ПАРАФІЯ В ЇЇ ІСТОРИКО-БОГОСЛОВСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ  
СУЧАСНОСТІ»**

Виконав студент 6 курсу, денної форми навчання, групи БФбд  
ШУЛЬГА ІВАН ОЛЕКСАНДРОВИЧ

\_\_\_\_\_  
(підпис)

**Науковий керівник:**  
протодиякон Петро Лопатинський кандидат наук  
з богослів'я викладач кафедри богослів'я та філології

\_\_\_\_\_  
(підпис)

**«До захисту допущено»**

Завідувач кафедри богослів'я та філології КПБА

\_\_\_\_\_  
протоієрей Ярослав Романчук  
доцент, кандидат наук з богослів'я

« \_\_\_\_ » \_\_\_\_\_ 20\_\_ р.

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП.....</b>	<b>3</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА ІСТОРИОГРАФІЯ.....</b>	<b>5</b>
1.1. Огляд джерел.....	5
1.2. Історіографія.....	8
<b>РОЗДІЛ 2. ІСТОРИЧНИЙ ЗРІЗ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ПАРАФІЇ.....</b>	<b>14</b>
2.1. Євхаристія в апостольський і після апостольський період.....	14
2.2. Перші християнські храми, зібрання християн для богослужіння..	34
<b>РОЗДІЛ 3. БОГОСЛОВСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ЗНАЧЕННЯ ПАРАФІЇ.</b>	<b>39</b>
3.1. Євхаристія — таїнство церковної громади.....	39
3.2. Спасительне значення Причастя, Таїнство Церкви.....	54
<b>РОЗДІЛ 4. ПОРІВНЯЛЬНИЙ ОГЛЯД УСТРОЮ СУЧАСНОГО ПАРАФІЯЛЬНОГО ЖИТТЯ.....</b>	<b>76</b>
4.1. Євхаристійне життя православних християн у сучасному світі.....	76
4.2. Шлюб «мала Церква» як невід’ємна складова парафії.....	85
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>98</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....</b>	<b>103</b>

## ВСТУП

**Актуальність магістерської роботи** в постізоляційний період українського православ'я від вселенського, та період злиття в одну, трьох його гілок, тема неабияк актуальна задля виявлення відхилень від православного вчення, і тепер вже з набуттям автокефалії можливістю виправлення цих відхилень та викривлень.

**Мета дослідження** полягає у здійсненні критичного аналізу і визначенні об'єктивних аргументів істинності сучасної парафіяльної практики зі вченням Православної Церкви.

**Головні завдання** зумовлені метою дослідження й передбачають наступне:

- проаналізувати сучасну практику з історичною практикою християнських спільнот;
- визначити об'єктивні розбіжні аргументи, розкрити зміст цих аргументів у світлі православного вчення.

**Об'єктом дослідження** є творча спадщина православних богословів, що торкається питання еклезіології та парафії як кафолічної і невід'ємної її частини.

**Предметом** є історико-богословська рефлексія парафії, у порівнянні із сучасною практикою парафіяльного життя.

**Методи дослідження.** Для досягнення поставленої мети та розв'язання передбачених нею завдань використано методи аналізу, порівняння, систематизації та узагальнення. У роботі дотримано методологічні принципи об'єктивності, системності, цілісності та логічної обґрунтованості.

**Наукова новизна.** Згідно з християнським вченням кожна людська істота – це неповторна особистість, плодом творчих зусиль якої завжди є унікальний, безпрецедентний погляд на події і явища цього світу в міру відання онтологічної реальності. Тому цінність цієї роботи полягає не в накопиченні фактажного матеріалу як такого, але в наповненні його новим змістом, новому його осмисленні та інтерпритації.

**Практичне значення роботи** полягає в тому, що результати дослідження можуть бути використані для ширшого розуміння відносин між віруючими в православних парафіях, задля збільшення кількісного, а насамперед якісного їх «показників». Також матеріали дипломної роботи можуть стати основою для написання бакалаврських, курсових робіт, рефератів, дидактичним матеріалом при вивченні відповідних тем у богословських навчальних закладах. Результати дослідження є важливими для тих, хто шукає сенсу життя, обирає свій шлях з-поміж численних релігій в умовах поліконфесійності, особливо у великих містах де легко можна усамітнитися (абстрагуватися) серед прихожан храму в якому тебе ніхто не знає і нафантазувати собі якусь власну релігійність, вони стануть порадиником і помічником у справі спасіння, яке можливе тільки в парафії за умови її єдності з Церквою.

**Апробація дослідження.** Результати дослідження були апробовані на Всеукраїнській науковій конференції для молодих вчених і студентів «Українська православна богословська думка в загальнохристиянському контексті» (м. Київ, Київська православна богословська академія, 2020 року)

**Структура роботи.** Дослідження складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків і списку використаних джерел та літератури.

У **вступі** обґрунтовано актуальність проблеми та вибір теми дослідження; визначено його об'єкт, предмет, мету, завдання та методи; окреслено джерельну базу роботи; розкрито наукову новизну, практичне значення дослідження; відображено апробацію результатів магістерської роботи.

У **першому розділі** подається опис джерел та історіографія проблеми.

**Другий розділ** дослідження присвячений характеристиці християнських спільнот та їх історичного значення.

У **третьому розділі** розглянуто головні догматичні, еклесіологічні та віровчительні істини християнства.

**Четвертий розділ** розкриває зміст історико-богословського аргументу істинності сучасного парафіяльного устрою.

У **висновках** відповідно до поставлених цілей та завдань узагальнено результати проведеного дослідження.

Бібліографія, наведена у **списку використаних джерел та літератури**, розділена на джерела, літературу, електронні ресурси та статті.

## **РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА ІСТОРИОГРАФІЯ**

### **1.1. Огляд джерел**

Щоб дізнатися істинність тої чи іншої богословської думки, розв'язати будь-яку проблему богословського характеру православний дослідник опирається на Божественне Одкровення та Священне Передання. Тому першим джерелом, яке він використовує у своїх наукових пошуках, служить Священне Писання. Воно є вказівником на Царство Боже і призначення людини. Для того щоб не видати власну суб'єктивну думку, (яка в більшості своїй стоїть в опозиції до об'єктивної реальності), за істинну, в православній традиції на допомогу приходять Божественне Одкровення та Священне Передання – як єдиний спосіб ідентифікації християнина на шляху до здійснення мети життя – обоження.

У магістерській роботі посилання на Священне Писання Старого й Нового Завіту оформлено відповідно до перекладу українською мовою, здійсненого Святійшим Патріархом Київським і всієї Руси-України Філаретом (Денисенком) [1].

Творчі напрацювання і духовна спадщина святоотцівської писемності є неоднорідними за тематичними напрямками. Вибір джерельного матеріалу і святоотцівської літератури проводився за посередністю твердого аналізу з метою відібрати найкращі твори в яких акцентується проблема, що відповідає принципам дослідження вище вказаної теми. Основа

християнського віровчення викладена у Біблії, здебільшого у новозавітніх книгах. Подальший розвиток воно знаходить у писаннях мужів апостольських, апологетів і найповніше розкривається у творіннях святих отців і вчителів Церкви. При написанні даної магістерської роботи використовувалось Святе Писання, перекладене на українську мову Святейшим Патріархом Філаретом, також бралися до уваги і інші видання Біблії українською, російською та давньогрецькою мовами.

Розуміючи всю глибину досліджуваної теми, автор в розкритті своєї теми звертався до Священного Писання і опирався на твори святих Отців і Вчителів Церкви, як єдине істине джерело тлумачення Священного Писання.

Питання історичності допомагають розкрити праці численних письменників, наступним є свідчення визначного, важливим історичним джерелом є «Книга Правил святих апостолів, вселенських і помісних соборів і святих отців» [35]. В ній знаходимо догматичні ороси Вселенських Соборів, що служать виразником істинності.

Особливе значення мають твори святих отців. В них ми знаходимо підтвердження унікальності вчення православної Церкви, зокрема про необхідність, важливість і велике значення для спасіння перебування віруючого в парафії. Отці каппадокійці – свт. Василій Великий та свт. Григорій Богослов – навчають про життя в Церкві. Свт. Василій Великий вказує «Що необхідно відродженому через Святе Хрещення в решту часу житися Причастям Божественних Таїн» [6]. Свт. Григорій Богослов зазначає, що істина розкривалась поступово в ході історії що, «Порядок в Церквах розподілив, щоб одні були паства, а інші пастирі, одні управляли, а інші були підлеглими; хто складав би главу, хто - ноги, хто - руки, хто - очі, хто - інший з членів тіла - для устрою і користі цілого, як нижчих, так і вищих. І в тілах члени не відокремлені один від одного, але одне ціле тіло складене з різних частин; всі члени мають один образ дії, хоча і всі однаково мають потребу один в одному для дружньої і взаємної дії» [11]. У Точному викладі Православної віри прп. Іоан Дамаскин розкриває «Про те, що

Божество незбагненне і що не потрібно робити досліджень і виявляти цікавість щодо того, що не передане нам святими пророками, апостолами і євангелістами» [32].

У дослідженні ми послуговуємось свідченнями низки святих отців (Ігнатій Богоносець [39]; Юстин Філософ [2]; Іринеї Ліонський [34]; Діонісій Ареопагіт [15])

Обгрунтовуючи принципи верифікації християнських тверджень, ми послуговуємось думками святих отців, які вказують шлях перевірки цих тверджень. Зокрема прп. Ісаак Сирін стверджує: «Нагорода є наслідком не чесноти і не праці заради неї, але смирення, яке від них походить» [34]. У відповідь на питання: «Як виникають наслідки того чи іншого стану духу? Безпосередньо Бог посилає людині радості і скорботи за її чесноти і гріхи, чи це відбувається інакше? – прп. Марк Подвижник зауважує, – Господь встановив, щоб наслідком кожної справи, доброї чи злої, була належна нагорода природнім способом, а не за особливим призначенням від Бога» [38]. Свт Григорій Палама виражає таку думку: «Принаження не уникне той, хто шукає слави, влади, пошани та іншого, хто хвалиться своїми достоїнствами і успіхами, хто бачить себе кращим за інших. Шукачі людської слави, які заради неї єдиної живуть, отримують швидше безслав'я, ніж славу, тому що всім не догодиш» [7]. Свт. Ігнатій Бранчанінов застерігає: «Глибоке усвідомлення і відчуття своєї гріховності, що є дар Божественної благодаті, передує всім іншим благодатним дарам» [17]. Прп. Петро Дамаскин пояснює, якщо духовне життя правильне, то «ум починає бачити свої гріхи – як пісок морський, і це початок просвічення душі й ознака її здоров'я» [40]. Спорідненість чеснот і пороків поміж собою детально описує у своїй «Ліствиці» прп. Іоан Синайський [33]. Прп. Феодосій Печерський наголошує, що істинною може бути лише одна релігія, оскільки Бог не двовірний [113]. Отже, у цій дипломній роботі представлена святоотцівська духовна спадщина («Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих отців», «Апологети», «Мужі апостольські», твори свт.

Василія Великого, свт. Григорія Богослова, свт. Григорія Палами, сщмч. Іринія Ліонського, прп. Іоана Дамаскіна, прп. Іоана Ліствичника) більшість якої перекладена українською мовою.

## 1.2. Історіографія

Окрім джерельного матеріалу була опрацьовано різноманітну літературу, яка допомогла нам якнайкраще розкрити заявлену проблему, для написання даного дослідження основним джерелом послуговували твори православних богословів ХХ - ХХІ ст. Їхні твори з'явилися не в один час і не в одному місці, і, навіть, не в однаковому дусі, що пов'язано з впливом на формування вчення про Таїнство Євхаристії, що впливало на духовну практику. Тому досліджуючи це питання богослови часто поверталися до вивчення творів мужів апостольських, апологетів та святих отців для правильного висвітлення євхаристійного життя християн Древньої Церкви. На основі дослідженого, богослови будували власні погляди на Таїнство Євхаристії, тим самим намагаючись розкрити та вирішити проблеми пов'язані з євхаристійною практикою. В цьому руслі найбільше потрудився прот. М. Афанасьєв, митрополит Діонісій, архимандрит Кипріан (Керн) та протопресвітер Олександр Шмеман. Їхні труди дали поштовх для подальшого дослідження даного питання богословів інших християнських конфесій.

Важливо відмітити праці сучасних західних літургістів: архимандрита Роберта Тафта «Как растут литургии» і його вчителя отця Хуана Матеоса «Развитие византийской литургии». Ці автори значно вплинули на розвиток літургійної науки. Обидві роботи, будучи написаними в різний час, присвячені темі розвитку чину візантійської літургії і прекрасно доповнюють одна одну. Завдяки ясності і компактності викладу, вони дають досліднику можливість скласти цілісне уявлення про складну історію євхаристійного богослужіння Православної Церкви.



Особливу увагу заслуговує праця видатного грецького богослова митрополита Пергамського Іоана Зізіуласа «Буття як спілкування», присвячена фундаментальним проблемам онтології спілкування. У ній обговорюється питання тайни буття, особистості, свободи, безсмертя, Бога тощо. У праці «Церква і Євхаристія» він звертається в першу чергу до історичного дослідження, яке ґрунтується, по-перше, на вичерпному і поглибленому аналізі ранньохристиянських джерел, а по-друге, виходить із «систематичних» передпосилань зрілого богословського дискурсу. Його особистий вклад відноситься до теоретичної розробки богословської проблематики, яка набагато перевищує рівень першопочаткового виклику. В даній праці митрополит підкреслює, що церковна громада повинна вчитись у попередніх поколінь християн, так щоб їхні голоси змогли бути почутими в сучасних богословських дискусіях. Він переконаний, що ніякий богослов не може бути творцем власної концепції: богослов засвоює те, що говорить Церква під час Божественної Літургії, тому що початок богословської дискусії — це загальне сповідування джерела нашої свободи.

Велика заслуга в дослідженні даної тематики належить Христосу Яннарасу. Його книга «Свобода етосу» є однією з найґрунтовніших праць грецького філософа і богослова, видатного мислителя сучасності. Ця праця присвячена осмисленню фундаментальних етичних проблем з позиції органічного синтезу православно-патристичної традиції із здобутками філософії екзистенціалізму, вона розкриває сутність моральності людини, її етосу, як способу усвідомлення і переживання екзистенційного факту свободи, що є універсальною основою життя. Він прагне переконати читача, що всі природні людські прагнення, тобто бажання любові, намагання побудувати досконале суспільство та розкрити красу цього світу засобами мистецтва можуть реалізуватися лише завдяки євхаристійному етосу, який є місцем вільного спілкування Бога і людини.

У своїй книзі «Православна Церква» митрополит Діоклійський Калліст (Уер), в першій частині розглядає всю двотисячолітню історію Церкви. В

другій частині книги можна знайти свіжий та глибокий виклад вчення Православної Церкви. Також розкрито концепцію Церкви як образу Трійці, єдності Христа і Церкви, також розкриває питання єдності і непогрішимості Церкви.

Проблему первинної єдності розкриває у своїй книзі «Таїнство єдності: Євхаристія та Церква» кардинал Вальтер Каспер. Він намагається сприяти глибокому пізнанню сенсу цього Таїнства для життя кожного християнина та всієї Церкви. Особливу увагу автор приділяє значенню Євхаристії для екуменічного діалогу церков, для відновлення первинної єдності християн. Книгу розпочинає нарис про значення Євхаристії для літургійного життя спільнот, а також розкриває основні аспекти цього Таїнства.

Книга архимандрита Василя (Гондікакіса) «Входное» присвячена найважливішому питанню еклесіології — таїнству церковної єдності. Виходячи з літургійного досвіду Православної Церкви, автор приходять до богословського синтезу різних проявів церковного буття — догматичного вчення, організації Церкви, літургії і таїнств, іконографії, духовного життя. Книга видатного православного богослова протопресвітера Бориса Бобринського «Сострадание Отчее» відображає в своїй назві саму сутність християнства. Мова йде про безкінечну, безмірну любов Отця Небесного до Свого творіння, образу і подоби – людини. В гріховному світі любов Божа, за необхідністю, проявляється як співстраждання. Христова жертва за людство є і Отча жертва. Чим ближче людина до Бога, тим сильніше в ній самій співстраждальна любов до ближнього. Дана книга розкриває шлях християнського вдосконалення. Також розкриває поняття «Літургія після Літургії».

Важливе місце серед цих джерел посідає книга ігумена Петра (Мещерінова) «Чашу життя вкусіте...». В ній піднімається питання стосовно частого причастя, а також важливість підготовки до причастя. Розглядає наслідки послаблення євхаристійної свідомості.

Митрополит Антоній Сурожський у своїй праці «Человек перед Богом», розкриває два аспекти Церкви: Вона - чудо зустрічі Бога й людини, всього творіння з Богом, вона — чудо і радість про те, що Бог так безкінечно близько і став таким рідним. Церква це тіло, живе тіло, організм, який одночасно і Божественний, і людський, в якому на рівних началах Бог і людина зустрічаються, з'єднуються, робляться нерозлучними. Церква - місце, де звершується це чудо зустрічі.

Серед численних богословів сучасності найбільш аргументованим й переконливим нашому дослідженню видається підхід сучасного православного апологета професора Олексія Осіпова. У своїх працях він розділяє аргументи істинності християнства на декілька важливих напрямів, серед яких: 1) історичний, догматичний чи віровчительний та науково-філософський. Аргументи саме цих векторів спрямування разом складають достатню і цілісну картину світобачення, яка б допомогла кожному, хто шукає істини знайти правильний шлях.

У дослідженні ми спробували продемонструвати унікальність християнських істин та догматичних оросів православної Церкви. Для цього ми проаналізували окремі поняття язичницького світу, які по формі нагадували б християнські твердження, диякон Андрій Кураєв у своїй книзі «Если Бог есть Любовь...» запитує: «Якщо Христос не Бог, то на якій підставі Бог називає Себе Любов'ю? В чому вона проявилась? В страті одного творіння заради інших?» Відповідаючи на поставлене питання автор говорить: «Лише в одному випадку ми можемо з релігійним і моральним благоговінням віднести до Євангельської проповіді: якщо на Голгофському Хресті побачимо Того, Хто раніше із нічого створив всесвіт».

У своїй праці «Собрание церковно-исторических трудов» Василій Болотов подає зразки хрещальних символів віри через які можемо ознайомитись із вченням Ранньої Церкви.

Важливе значення щодо розуміння троїчного буття Бога має думка видатного богослова Володимира Лоського: «Три твердження святого

евангеліста Іоана Богослова: «На початку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог» – зерно, із якого проросло все тринітарне богослів'я. Вони відразу зобов'язують нашу думку стверджувати у Бозі одночасно тотожність і відмінність». І ще: «Православ'я сповідує свою віру в «Трійцю просту», в якій відношення за походженням вказують на досконалу відмінність Трьох і одночасно вказують на їх єдність, яка від Отця, адже Він не лише монада, але, як Отець, є початок Триєдності». «Отець єдина Причина, яка не випереджує Своїх наслідків, адже Трійця не криє у Собі нічого з передуючого і нічого з наступного. Щодо єднання двох природ у Христі Володимир Лоський зауважує: «Трійця присутня в найінтелектуальнішій структурі христологічного догмату – у розрізненні Особи та природи. Трійця – одна природа в трьох особах, Христос – одна особа в двох природах».

Один з найавторитетніших богословів сучасності митрополит Пергамський Іоан Зізіулас у книзі «Общение и инаковость», підкреслюючи відмінність між рівнем природи та рівнем іпостасі в божественному бутті, зазначає: «Отець є «причиною» надання не «усії», а особистісної інакшості, тобто «як» буття. Отець як «причина» – вищий онтологічний принцип божественної особистісності». В іншій праці «Буття як спілкування» автор стверджує, що христологія в своїй довершеній формі має винятково екзистенційний сенс і полягає в тому, щоб упевнити людину, що її прагнення стати особою не є просто містикією чи ностальгією, а історичною реальністю.

При висвітленні питання «богослів'я як наукова вказівка на досвід богоспілкування» ми скористалися думками відомого богослова протопресвітера Олександра Шмемана. Богослів'я для нього є передусім не знання про Бога, а пізнання Самого Бога, і через Нього – усього, що існує. Так зокрема у передмові до книги «За життя світу» Шмеман пояснює, що пише цей твір не заради пояснень чи аналізу, але для того щоб «просто ствердити» досвід Церкви, а це – досвід богоспілкування.

Унікальним є і досвід румунського богослова священника Думітру Станілоае. За його словами «одне з сучасних завдань богослів'я полягає в

тому, щоб розкрити істини віри не як абстрактні визначення для заучування, але як приклади особистого спілкування з Богом... Ми, богослови, не повинні обмежуватися вивченням догматів як певних загальних визначень, як антиномічних термінів про Особистість Ісуса Христа чи Святої Трійці чи про відношення між божественною сутністю і нетварними енергіями, але повинні прорватися через ці догматичні визначення до реальності як такої через нашу безпосередню зустріч з їх змістом, з Христом як Особистістю, зі Святою Трійцею як спілкуванням між Лицями... Нам необхідно відчути всередині самих себе присутність Христа, Який через Своє втілення і страждання на хресті прийшов, щоб жити серед нас завжди. Через Своє співстраждання до нас, в єднанні з нами через Свої Тіло і Кров, Він робить і нас співчутливими до страждань і труднощів наших ближніх».

Для написання дипломної роботи нам був корисний також досвід таких істориків, філософів, кандидатів богословських наук та богословів як: Джош Макдауел, прот. Андрій Дудченко, Павло Євдокимов, архімадрит Кирило Говорун, прот. Павло Мельник, ігум. Петро Мещерінов, прот. Володимир Сміх, прот. Георгій Флоровський, протодиякон Петро Лопатинський, проф. Володимир Шевченко, свящ. Володимир Шмалій, та інших.

## **РОЗДІЛ 2. ІСТОРИЧНИЙ ЗРІЗ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ПАРАФІЇ**

### **2.1. Євхаристія в апостольський і після апостольський період**

Жодна релігія не виникла і не розвивалася в таких умовах як християнство. Засновника – розп'яли, учнів – гнали та вбивали. Умови розвитку і поширення християнства, з точки зору цього світу, були несприятливі. Незважаючи на це, християнство проникало в різні народи і зростало. Початком християнського богослужіння стало встановлення Ісусом Христом Таїнства Євхаристії на Тайній Вечері, про що описують перші три євангелісти (Мф 26: 17-21; 23, 26-28; Мк. 14: 12-18; 22-24; Лк. 22: 7-20).

Після звершення першого богослужіння Спаситель з апостолами, за свідченням св. єв. Матфея, «Проспівавши, пішли на гору Елеонську» (Мф. 26:30). Який був зміст цієї пісні чи гімну — невідомо, але для нас важливий і сам факт.

Автор Діянь, описуючи життя перших християн, говорить, що вони «...щодня однодушно перебували у храмі і, переломлюючи по домам хліб, приймали їжу в радості та простоті серця, прославляючи Бога...» (Діян. 2:46-47). Тут богослужіння перших віруючих показано у двох видах: вони брали участь у єврейському старозавітному богослужінні храму або синагоги, що знаходилась при ньому, а саме «однодушно перебували в притворі Соломона» (Діян. 5: 12-13); з іншого боку мали й своє домашнє богослужіння. У першому випадку християни діяли за прикладом Спасителя, Який не тільки молився у храмі, а й вчив народ. Апостоли після Вознесіння Христового і до П'ятидесятниці щодня ходили в храм (Лк. 24:53), а після цього також часто навідувались до нього. Але після Воскресіння Христового, коли апостоли та їх учні уже знали смисл старозавітних жертв та богослужінь, храмовє богослужіння уже не могло задовольнити їх духовні потреби. Вони стали збиратись в тому чи іншому християнському домі (Діян. 12:12). Тільки тут християни могли звершувати «переломлення хліба», про що неодноразово згадує книга Діянь.

За прикладом Спасителя це були вечірні трапези, на яких її учасники, багаті й бідні, «приймали їжу в радості та простоті серця, прославляючи Бога». Слово «прославляючи», на думку проф. М. Скабалановича вказує на виконання священних пісень та гімнів. Ці вечері любові (агапи) закінчувались Євхаристією, згідно з настановою Спасителя: «Це творить на Мій спомин» (Лк.22:19). Коли Євхаристія відокремилась від агап і була перенесена на ранок, на основі вечірніх трапез, як вважає проф. М. Скабаланович, виникла сучасна вечерня з її благословенням хлібів [Скабаланович, 1995, с. 49].

Як і в старозавітній релігії, вечір у християн вважався самою святою і молитовною частиною дня, для якої призначалась і найбільш урочиста служба. Так ще в апостольські часи і в живому зв'язку з старозавітним культом був покладений початок одній з сучасних добових служб з усім її характерним устроєм. Євхаристія з агапою були кульмінаційним завершенням апостольського добового богослужіння, яке розділялось на декілька служб, що мали свою назву і визначений час звершення. Подібно до єврейського воно, очевидно, складалось з трьох щоденних служб: крім вечірньої, головної, — ще ранньої і денної. Так, в П'ятидесятницю апостоли з віруючими збирались на молитву ранком близько 3-ї години (за нашим часом 9-ї) (Діян. 2:1-15); ап. Петро звершував молитву у себе вдома близько 6-ї (12-ї дня) (Діян. 10:9); апостоли Петро та Іоан йшли у храм «у час молитви 9-й» (Діян. 3:1).

Стосовно складу християнського богослужіння книга Діянь не дає необхідних відомостей. Можна тільки здогадуватись, що воно складалось з таких елементів: молитов, співу, читання Священного Писання та повчання.

Деякі зразки молитов, що зустрічаються в книзі Діянь, мають відношення до окремих конкретних випадків. Можна припустити, що за богослужінням того часу стала уже вживатись, згідно з заповіддю Спасителя, молитва Господня Отче наш: пам'ятка початку другого століття — «Вчення 12-ти апостолів» приписує промовляти її тричі протягом дня, тобто відповідно до вищевказаних молитовних зібрань. Ап. Павло свідчить, очевидно, про чотири види молитви: молитва (як загальне поняття); моління (як особливе звернення до Бога); прохання (благання за інших) та подячна. Професор Скабалланович роз'яснює їх суть згідно з грецькою термінологією [Скабалланович, 1995, с.121].

Відносно співу за богослужінням більш виразно, ніж у книзі Діянь вказується у посланні святого апостола Павла Він розрізняє три види вживаних тоді пісень. Це псалми, гімни та пісні духовні (Єф. 5:19; Кол. 3:16). Проф. А. Голубцов, як і деякі інші літургісти, вважає, що перший вид — це

псалми новозавітні; гімни — всі інші пісні і славослів'я, що взяті з біблійних книг; пісні духовні — це витвори церковної лірики, складені самими християнами. До останнього роду піснеспівів відносився, очевидно, і той гімн, який християни, за донесенням Плінія імператору Траяну, співали під час своїх нічних зібрань, прославляючи в ньому Христа як Бога [Ранние Отцы Церкви. Антология, 1988, с .102].

Для вивчення найдревніших зразків церковного богослужіння, а саме його піснеспівів важливим джерелом є Апокаліпсис, в гімнографічному відношенні ця пам'ятка є показником багатства форм лірики 1-го століття. Тут знаходимо урочисті виголоси і славослів'я, наприклад: «...Свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Який був, є і гряде» Одк. (4:8); «Сидячому на престолі і Агнцеві благословення і честь, і слава, і держава на віки віків»; зібрані навколо престолу Агнця викликували гучним голосом, кажучи; «спасіння Богові нашому, сидячому на престолі, і Агнцеві» (Одк. 5:13). Крім цих коротких славословлень тут є і зразки цілих урочистих піснеспівів. Це, наприклад, нова пісня, яку заспівали перед Агнцем двадцять чотири старці (Одк. 5:9 – 10). Ті, що перемогли апокаліптичного звіра на кришталевому морі, з арфами в руках співають під їх звуки пісню Мойсея, говорячи: «Великі і дивні діла Твої, Господи Боже Вседержителю! Праведні та істинні путі Твої, Царю святих! Хто не убоїться Тебе, Господи, і не прославить імені Твого? Бо Ти Єдиний святий. Усі народи прийдуть і поклоняться перед Тобою, бо відкрилися суди Твої» (Одк. 15:3 – 4).

В посланнях апостольських ніде не говориться про читання старозавітних книг за тодішнім богослужінням, але це можна припустити, маючи на увазі, що проповідь апостолів повністю базувалась на законі та пророках і їх святий апостол Павло називає, разом з апостолами, засновниками Церкви (Єф. 2:26).

Про читання новозавітних писань при богослужінні може свідчити: вимога апостола Павла в Посланні до Солунян прочитати це послання «всім святим браттям» (1Сол. 5:27), що зручніше за все можна було зробити на



богослужбовому зібранні; вимога до колосян обміняти посланнями з Лаодикійською церквою (Кол. 3:16).

Що стосується проповіді, то в апостольському богослужінні, відповідно до вимог того часу і через слабкий розвиток інших елементів богослужіння, вона займала особливе місце. За свідченням книги Діян вчення поставлене на першому місці; святому апостолу Якову доводилось, вже на той час, боротись з багатослівними проповідниками, тому, що це був обов'язок єпископа та пресвітера (Євр. 13: 7; 13:17). Ще менше можна сказати на основі новозавітних писань про чин апостольського богослужіння. Очевидно, спочатку воно було подібне до синагогального. Апостол Яків не тільки називає місце християнського богослужіння «синагогою», але й вказує на деякі порядки в ньому, що притаманні виключно синагозі (Як. 2: 2-5). Місця для тих, хто молиться, розподіляються згідно з правовим станом у суспільстві. Апостол Павло молитву називає синагогальним терміном «Благословення», «Бо коли ти благословлятимеш духом, то як проста людина скаже «амінь» на твою подяку, якщо вона не розуміє що ти говориш?» (1 Кор. 14:16).

Але якщо на початку життя церкви, і особливо в юдео — християнській єрусалимській громаді, богослужіння взагалі могло нагадувати собою храмове чи синагогальне, то згодом, внаслідок гонінь на церкву з боку юдеїв і розсіяння апостолів в Єрусалимі, це подібність не могла не зменшуватись.

Виконуючи заповідь Спасителя «Це творить на спомин про Мене» (Лк. 22:19), апостоли та їхні перші послідовники стали звершувати Євхаристію з подякою Богу Отцю за зразком дій свого Учителя. На тісний зв'язок цієї Євхаристії з Тайною Вечерею вказує апостол Павло, коли говорить: «Бо я від Господа прийняв те, що і вам передав» (1 Кор 11:23). Та обставина, що Христос з'єднав Тайну Вечерю з пасхальною, а не звичайною трапезою, не могло служити перепорою для звершення Євхаристії. Справа в тому, що переломлення хліба і чаша подяки були належністю як пасхальної, так звичайної трапези. За будь-яким споживанням їжі належало ламати хліб,

промовляючи над ним благословення, а над чашою (особливу молитву), якщо було не менше трьох учасників [Флавий, 2004 с.163 – 164]. Недостатня кількість свідчень не дозволяє в достатній мірі реконструювати порядок апостольських євхаристійних зібрань. Богослужіння першохристиянської громади мало харизматичний характер внаслідок зішестя Святого Духа на апостолів, про що пише святий апостол Павло. Він називає різні надзвичайні служіння, — апостольство, пророцтво, учительство та благодатні дари (1 Кор. 12:5 – 11). Тому ні про які записи молитов не може бути й мови. На характер християнського богослужіння впливали єврейські богослужбові традиції. В перші десятиліття Церкви християни продовжували відвідувати храм та синагогу, «переломлюючи по домам хліб» (Діян. 2:46). Для цього (ламання хліба) ритуал був більш простим (очевидно, за чином суботньої вечері), ніж чин пасхальної Вечері, звершеної Ісусом Христом. Прототипом для апостольської Євхаристії була Вечеря Господня (1Кор. 11:20), що звершувалась за чином єврейської вечері. Отже, на апостольську анафору впливає, насамперед, єврейський ритуал. Тут були й Чаша благословення, і переломлення Хліба (1Кор. 10:16). Але, як відмічає єпископ Фрір, апостол мав справу не тільки з юдейським впливом єрусалимської громади, але й зі звичаями та ідеями язичників. І тут важливі два моменти:

1) Християнське богослужіння є протилежним жертвоприношенням язичників. В кожному окремому випадку це є реальне причастя Богу, а не бісам (1Кор 10:21).

2) Ламання хліба розглядалось як регулярне богослужіння воскресного дня (1Кор. 11). Благословлявся хліб та вино і всі причащались. Найбільш важливими були слова Спасителя про встановлення Таїнства. Вечеря є згадкою про смерть Господню, тому ці слова й увійшли у склад усіх анафор, а анамнезис (спомин страждань) є суттєвою частиною євхаристійного канону. За символічним актом, що звершувався предстоятелем, стоїть реальне втілення, страждання й смерть Спасителя. «Анамнезис» для перших християн був конкретно реальністю, чимось містично відчутним, а не

тільки спомином. В анамнезисі Христових страждань твориться сама дія Страстей Господніх. Вечеря Господня — це радісна Трапеза, в якій жива присутність Господа є плодом Його жертвовної смерті, попереднім даром того кінцевого завершення що буде мати місце у Царстві Божому. Звершується це «на спомин смерті Господньої, доки Він прийде»(1Кор. 11:26).

В апостольських Писаннях небагато свідчень про богослужіння того часу. За описом Діян «віруючі постійно перебували в ученні апостолів і в єднанні та переломленні хліба і в молитвах» (Діян. 2:42). Нижче автор Діян доповнює свою розповідь: «Щодня однодушно перебували в храмі і переломлюючи по домам хліб приймали їжу в радості та простоті серця» Тут характерно порівняння, а можливо, й протиставлення місця юдейського релігійного обряду й будинків, де звершувалось християнське переломлення хліба, для юдеїв неприйнятне. З цим богослужінням перших років життя Церкви можна порівняти інше, що звершувалось на 25 років пізніше. Під час перебування святого апостола Павла у Троаді (третя — місіонерська подорож) «в перший день тижня», в день Господній, християни збираються разом для переломлення хліба. Під час тривалої бесіди Павлової один юнак упав із третього поверху будинку й був знайдений мертвим. Апостол Павло воскрешає його, переломлює хліб і всі причащаються і бесіда продовжується аж до світанку (Діян. 20:7 – 11). Тут згадуються ті ж елементи апостольської Євхаристії: зібрання усіх разом, вчення та переломлення хліба. Не згадується тільки молитва, але вона, звичайно, теж була [Болотов, 2000, с.144].

Мала кількість джерел цього періоду не дозволяє сказати більше про чин і структуру апостольської Євхаристії. Пам'ятки подібні до Дідахі, не мають нічого особливого, крім кількох уривків із харизматичних молитов. Саме ця харизматичність і не давала можливості для запису молитов, формул і дій. У вивченні питання про виникнення й розвиток євхаристійної молитви багато трудився англіканський єпископ Фрір. Він вважає, що євхаристійна молитва усіх часів, наскільки вона зафіксована у пам'ятках і наскільки доступна історичному аналізу, являє собою молитву, звернену до Святої

Троїці і цю тринітарну молитву Фрір вивчає у зв'язку з розвитком тринітарного славослів'я апостольських часів. Він констатує, що:

1) В часи апостольські діючою силою у хрещенні був Святий Дух. «Всі ми хрестились Одним Духом в одне Тіло...» (1Кор. 12:13). «Коли вони вийшли з води, Дух Святий зійшов на євнуха...» (Діян. 8:39).

2) Доксологічна формула чітко висловлена уже в другому Посланні до Коринфян: «Благодать Господа нашого Ісуса Христа, любов Бога і Отця і причастя Святого Духа з усіма вами» (13:13), і ця ж формула увійшла майже в усі анафори.

3) Апокаліптичне видіння 4-х тварин, що вигукували: «Свят, Свят, Свят...» (Одкр. 4:8), у зв'язку з видінням прор. Ісаї (6 гл.), також дуже рано входить у склад євхаристійної молитви.

Доповнюючи ці дані новозавітних книг пізнішими свідченнями святого Юстина Філософа, святого Іринея Ліонського, святого Ігнатія Богоносця та Апостольського Символу, єпископ Фрір зробив висновок, що найдревніша анафора була тринітарною молитвою [Кипріян (Керн), 127].

Таким чином, євхаристійний канон є літургійним розкриттям догмату про Святу Трійцю, актів творіння викуплення та освячення. В літургії ж, як у живій і життєвій філософії Православ'я, догматика знаходить своє розкриття й молитовне переживання. Однак, найчастіше зустрічається назва «Євхаристія». У старозавітному понятті це означало подяку, наприклад, (Юдиф. 7:25; 2Мак. 12:31). В Новому Завіті це слово вживається в сенсі благословення (Мф. 14:19; Мк. 6:41; Лк. 24:30). В розповіді про Тайну Вечерю це слово вжито у власне літургійному смислі. Письменники раннього християнства також часто користуються цим терміном. Наряду з ним на Сході часто вживали термін «анафора», приношення. Останній термін означає як євхаристійне богослужіння взагалі, так і в більш вузькому смислі, євхаристійний канон. Джерелами для вивчення цього періоду є: «Вчення дванадцяти Апостолів» (Дідахі), творіння святого мученика Юстина Філософа (+166 р.), святого Іринея Ліонського (+203 р.) та деякі послання

святого Ігнатія Богоносця (+107 р.). Як євхаристія апостолів, так і анафора наступного століття є, по суті, розвитком того ж чину юдейської вечері. Вечеря Господня, — на думку архимандрита Кипріана (Керна), ускладнюється під впливом сторонніх факторів, але в основі своїй залишається все тією ж єврейською застольною молитвою. Древні пам'ятки цієї епохи (наприклад. Дідахі) не дають майже нічого нового. У 9 і 10 главах указані три молитви:

1. над Чашею: «Дякуємо Тобі, Отче наш, за святу лозу Давида, отрока Твого, яку Ти явив через Свого Отрока Ісуса. Тобі слава на віки».
2. над Хлібом: «Дякуємо Тобі, Отче наш, за життя й знання, які Ти явив нам через Свого Отрока Ісуса. Тобі слава на віки. Як цей хліб був розсіяний по полям і, будучи зібраним, став єдиним, так нехай буде зібрана Церква Твоя від країв землі у Твоє Царство. Бо Твоя слава і сила через Ісуса Христа на віки».
3. після споживання: «Дякуємо Тобі, Отче Святий, за святе Твоє ім'я, яке Ти вселив у серця наші; а також за знання, віру й безсмертя, які Ти явив нам через Свого Отрока Ісуса. Тобі слава на віки. Ти, Владика Вседержитель, створив усе заради Свого Імені, дав людям для споживання їжі й пиття, щоб вони Тобі дякували, нам же Ти через Свого Отрока дарував духовну їжу, й Пиття, і вічне життя. Насамперед, ми дякуємо Тобі за те, що Ти всемогутній. Тобі слава на віки! — Пом'яни, Господи, Церкву Свою, щоб визволити її від усякого зла і довершити у любові Твоїй, — збери її, освячену, від чотирьох вітрів у Своє Царство, яке Ти приготував їй. Бо Твоя є сила і слава на віки! Нехай прийде благодать і перейде цей світ! Осанна Богу Давидовому! Хто святий, той нехай підходить, а хто ні, той нехай кається! Маран — афа! Амінь» [Кипріян (Керн), 127].

Очевидно, перша молитва відповідає молитві над старозавітною чашею; друга читалась перед ламанням хліба, і тільки третя молитва має євхаристійний характер. З цієї «Вечері Господньої», як вважає професор Карабінов, пізніше утвориться «вечеря любові». Дуже важливе зауваження

міститься після 3-ї молитви: «Пророкам дозволяйте дякувати скільки хочуть». З цих слів стає зрозуміло, чому ніякої формули євхаристійної молитви ще не зафіксовано: молитва була харизматичною, вона промовлялась пророком за натхненням Святого Духа. Необхідно відмітити також наступне:

1. дякували за те, що Бог всемогутній, тобто є Творцем вселенної й Промислителем;
2. дякували за те, що «через Отрока Свого» Бог дав духовну їжу й Пиття;
3. молились за Церкву. В цих особливостях уже можна віднайти головні риси анафори наступних часів, євхаристійної молитви, зафіксованих у визначених формах. Остання молитва читалась перед причастям.
4. Ще одну деталь необхідно відмітити у цьому євхаристійному чині. Згідно з Євнгелієм, Христос подав спочатку Хліб, а потім Чашу. Те ж саме підтверджує і святий апостол Павло (1Кор. 11: 23-35) зі вказівкою, що це він прийняв від Господа. Дідахі ж спочатку подають молитву над чашею, а потім над хлібом, що цілком відповідає початку єврейської вечері [Болотов, 1999, с.202].

Порівняно з Дідахі, святий мученик Юстин Філософ дає нам значно більше відомостей про євхаристійні зібрання свого часу. Дані ці, однак, теж недостатньо повні і їх свідчення необхідно порівнювати з іншими пам'ятками, щоб з'ясувати ті, чи інші деталі. Про літургію він говорить, головним чином у 65 — 67 главах своєї «Апології» і в «Розмові з Трифоном-юдеєм» (41 гл.). При цьому в 65 — 66 главах він описує літургію, що звершувалась зразу після хрещення оголошених (так звана «хрещальна літургія»), а в 67 главі – євхаристійне зібрання, що буває в «День Сонця», тобто у воскресний день. Ось що говориться в цих уривках: 65 глава: «Після того, як омиється таким чином той, хто увірував і дасть свою згоду, ми ведемо його до так званих братів у загальне зібрання для того, щоб щиросердечно звершити спільні молитви як за себе, так і за просвіченого, й за всіх інших, ...для отримання вічного спасіння. Після закінчення молитов

ми вітаємо один одного поцілунком. Потім до предстоятеля братів приноситься хліб і чаша води й вина; він, узявши це, підносить іменем Сина і Святого Духа, хвалу і славу Отцю всього і щиро звершує подяку за те, що Він удостоїв нас цього. Після того, як він звершить молитви й подяку, всі присутні люди відповідають: амінь. Амінь — єврейське слово і означає: «нехай буде». Після подяки предстоятеля і виголосу всього народу так звані у нас диякони дають кожному з присутніх причащатись Хліба, над яким звершена подяка й Вина, та відносять до тих, що відсутні».

56 глава: «їжа ця називається у нас Євхаристією, й нікому іншому не дозволяється приймати у ній участі, як тільки тому, хто вірує в істину вчення нашого й омився омовіням на відпущення гріхів, і на відродження, й живе так, як передав Христос. Бо ми споживаємо це не як звичайний хліб, чи звичайне пиття; але як Христос Спаситель, Слово Боже, воплотився і мав Плоть і Кров для спасіння нашого, так само й їжа ця, над якою звершена подяка через молитву Слова Його й від якої через уподібнення отримує насичення наша кров і плоть, є як ми навчені — Плоть і Кров Ісуса, що воплотився. Далі згадуються установчі слова Спасителя на Тайній Вечері й те, що в містеріях Мітри при посвяченні пропонується хліб із водою, чому, як пише св. Юстин, навчили людей демони».

67 глава: « У так званий День Сонця буває у нас зібрання в одне місце усіх, що живуть по містам і селам, і читається, скільки дозволяє час писання апостолів чи писання пророків. Потім, коли чтець перестане, предстоятель через слово виголосить настанову й закликає наслідувати тим прекрасним речам. Коли ж закінчимо молитви, тоді, як я вам сказав, приноситься хліб, і вино, й вода, і предстоятель також підносить молитви й подяку, скільки він може, Народ виражає свою згоду словом «амінь» [Мужі апостольські, 2010, с. 237 – 239].

Звершується причастя, відсутнім Дари посилаються через дияконів. Святий Юстин роз'яснює, що в День Сонця робиться зібрання тому, що це перший день творіння і в цей день Ісус Христос воскрес із мертвих.

Незважаючи на те, що свідчення святого Юстина Філософа є короткими, з них можна зробити ряд важливих висновків:

1. Як відмічає єпископ Фрір, паралель з містеріями Мітри показує, що християнство тих часів вважало євхаристійне богослужіння тайнодійством Жертвоприношення.
2. Промовляння установчих слів Спасителя вказує на те, що Євхаристія є спомином Вечері Господньої.
3. Євхаристія є істинним Тілом і Кров'ю Господа, що воплотився.
4. Як відмічає Карабінов, у святого Юстина уже немає «Вечері Господньої». Богослужіння називається у нього «Літургією».
5. Оскільки предстоятель «дякує скільки він може», харизматичний характер молитви ще не втрачається.
6. «Молитовне Слово Христа» на думку одних вчених означає слова Спасителя про встановлення Таїнства, інші вбачають у ньому всю євхаристійну молитву, всю анафору, Молитву Господню, або ж епikleзу.
7. При бажанні скласти схему літургії за свідченням св. Юстина з'ясовується, що її склад такий:

Переданафоральна частина

- а) Читання апостольських і євангельських уривків і проповідь (1 Апологія, 61 гл.).
- б) Вихід оголошених (Апологія, 66 гл.).
- в) Загальні молитви (Апологія, 65 гл.).
- г) Поцілунок миру (Апологія, 65 гл.).

Анафора

- д) Принесення хліба і вина з водою (Апологія, 65.)
- є) Продовжені молитви, в які входить подяка за створення світу й викуплення, установчі слова, спомин страждань (Апологія, 65).
- ж) Перетворення через «молитву Слова» (Апологія, 66).
- з) Причастя (Апологія, 67) [Апологети, 2010, с. 300]



У святого Іринея Ліонського теж є декілька нових і цінних свідчень про сучасний йому чин Євхаристії. Він пише: «Заповідаючи Своїм учням приносити Богу початки плодів, Ісус Христос узяв хліб із творинь Божих, подякував і сказав: Це Моє Тіло... Потім так само і чашу... і, таким чином, Він навчив приношенню Нового Завіту, яке Церква, прийнявши по всій вселенній, приносить Богу... : Ми приносимо Йому хліб і вино не тому, що Він потребує цього, але виражаючи тим Йому подяку й освячуючи творіння. Яким чином вони (єретики) можуть говорити, що той хліб, яким звершується подяка, є Тіло їх Господа, коли стверджують, що Сам Він і є Син Творця світу, тобто Слово Його...» [Іринея Ліонський, 2013, с.248].

Про єретика, гностика Марка, святий Іринея говорить, що він, звершуючи євхаристію, дуже протягував слова призивання. Крім того, він робить таке важливе зауваження: «Чому говорять єретики, що тіло тлінне і не наслідує життя, тоді як воно насичується Тілом і Кров'ю Христовими? Нехай вони змінять свою думку, або перестануть приносити вищеназване. Наше ж вчення згідне з Євхаристією, і Євхаристія, в свою чергу, підтверджує наше вчення... Як хліб від землі, після призивання над ним Бога, не є вже звичайний хліб, але Євхаристія, що складається з двох речей: земного й небесного, так і тіла наші, приймаючи Євхаристію, не є вже тлінні, маючи надію на воскресіння» [Іринея Ліонський, 2013, с. 270]. Із процитованого можна зробити такі висновки:

1. євхаристійна молитва є подяка за створення світу;
2. через неї освячується творіння;
3. Дари є істинне Тіло і Кров Христові;
4. чітко згадується якийсь призивання;
5. причастя освячує нас і є запорукою воскресіння;
6. вчення згідне з Євхаристією, і Євхаристія підтверджує вчення,

тобто є усвідомлення того, що богослужіння — це не просто зовнішній обряд, а жива й чуттєва філософія християнства; літургія є молитовним переживанням Істин віри, богослужбовим їх сповіданням.

Оріген (+ 254 р.), як і святий Юстин Філософ та святий Іриней Ліонський, говорить про освячення Дарів через молитву або через промовляння слова, через слово Боже й молитву (Проти Цельса). Очевидно, він має на увазі всю молитву анафори й тому не дає нових суттєвих даних про подробиці євхаристійних зібрань. До нашого часу дійшло і є не так уже й багато документальних свідчень, які б дали змогу повністю охарактеризувати богослужіння Євхаристії. Проте дещо все ж таки збереглося. Вказівки на богослужіння II-го століття можна знайти в письменників того часу в творіннях мужів апостольських та апологетів. Такими є: Послання апостола Варнави (70 - 100 р.), «Пастир» Єрма (100 - 150 р.), послання святого Ігнатія Богоносця (107 чи 115 р.), Послання святого Полікарпа Смирнського (167 р.), Перша апологія святого Іустина Філософа (139 р.), Послання до Діогнета невідомого автора, творіння святого Іриней Ліонського.

Важливі свідчення про богослужіння того часу збереглися і в творах язичницьких авторів того часу, зокрема в листі Плінія до імператора Траяна та у сатирі Лукіана Самосатського (друга пол. II ст.) «Про смерть Перегрини». Але не всі, а лише деякі із цих творінь містять відомості про Євхаристію. Так святий Ігнатій Богоносець у своєму посланні до Смирнян говорить про владу єпископа в Церкві та його обов'язок звершувати Літургію: «Всі підкоряйтеся єпископу, як Ісус Христос Отцеві, а пресвітерству — як апостолам. Дияконів же шануйте... Без єпископа ніхто не роби нічого... Тільки та Євхаристія повинна вважатися істинною, яка звершується єпископом, або тим, кому він сам доручить це... Де буде єпископ, там повинен бути і народ, так само, як де Ісус Христос, там і кафолічна Церква. Не дозволено без єпископа ні хрестити, ні звершувати вечерю любові...» [Ігнатій Богоносець, 1994, глав. 7 – 9].

Як ми повинні коментувати цей текст? Зазвичай дослідники звертають увагу на перше вживання тут слова «кафолічна» (Вселенська) Церква. Але це аспект еклезіологічний, а не літургійний. У літургійному аспекті чудовою є остання думка: «Не дозволено без єпископа... звершувати вечерю любові».

Виникає запитання чому? Звичайно ж тому, що в 110 році вечері любові (агапи) ще були з'єднані з Євхаристією. А Євхаристію тоді звершував тільки єпископ, який був на чолі кожної християнської громади. Правда, з тексту видно, що він може делегувати це право пресвітеру. Але пресвітер робитиме це тільки з дозволу єпископа, у разі потреби. А яка ж могла бути потреба в Антиохійській Церкві? Річ у тому, що Антиохія була одиим з найбільших міст імперії. Християнська Церква в ній існувала вже із 37 року (Діянь. 11: 22 – 24), тобто понад сімдесят років. Значить, виросло три християнські покоління і вони просто не поміщалися в домі одного єпископа. Тому частина громади збиралася в будинках пресвітерів. Це доказ того, що у першому столітті навіть в Антиохії ще не було християнського храму. Мабуть саме поняття про християнський храм було відсутнє в апостольській спадщині. Богу служили «духом та істиною», а храмом вважалось саме тіло християнина: «Хіба ж не знаєте, що ви — храм Божий, і Дух Божий живе у вас?» (1 Кор. 3:16). Першу згадку про храм ми зустрічаємо тільки в 201 році, коли Ефеський християнський храм був зруйнований повинню. Отже, впродовж всього II століття храмів ще не було, і храмове богослужіння Євхаристії розвиватися не могло. Винятком була велика Римська Церква, яку гоніння змусили освоювати катакомби. У катакомбах легко влаштувалися підземні храми (крипти). Тому богослужіння в Римській Церкві стало розвиватися прискореними темпами, (про що свідчить Юстин Філософ і Іполит Римський). На Сході Євхаристію як і раніше здійснювали в домових триклініях. Це були їдальні для гостей — великі загальні зали (іноді з колонами) в дальніх частинах домів. Єдиним нововведенням тут був особливий престол, який греки називали «трапезою», а римляни — «вівтарією». Учасники Божественної трапези вже не возлежали (тому що їх було дуже багато), а сиділи на лавах. За їхніми спинами тіснилися оглашенні, а потім виходили у внутрішній двір — перистиль. Тому можна зробити висновок, що в II столітті місцем звершення Євхаристії все ще продовжували

бути молитовні будинки, які належали приватним власникам і нічим не виділялися серед інших [Ранние Отцы Церкви, 1988, с. 54 ].

Гоніння на християн відбувалися не тільки у великих містах, але швидко перемістилися з великих міст на сільську місцевість. Про те свідчить лист прокуратора Віфінії Плінія Секунда Молодшого до імператора Траяна (бл. 113 року), Пліній пише: «Зараза цього марновірства проникла не тільки в міста, але і села, і маєтки. Але, здається, її можна зупинити. Я не був ніколи присутній на слідстві про християн, тому я не знаю, про що прийнято допитувати і якою мірою карати». З цих слів бачимо, що Пліній з гонителем, у листі до імператора він питає порад і повідомляє ті відомості, які йому вдалося отримати на попередніх допитах: «Я визнав за необхідне під тортурами допитати двох рабинь, які називалися служительницями (напевне це були диякониси)... і не виявив нічого, окрім надмірного марновірства...» [Болотов, 2000, с. 240 ].

«Вони стверджували, що вся їхня провина полягає в тому, що вони мають звичай у встановлений (визначений) день збиратися перед світанком і оспівувати, чергуючись (поперемінно один з одним), Христа як Бога» [Кипріян (Керн), [Електронний ресурс]], тобто вже використовувався антифонний спів, запроваджений, як говорить передання, священномучеником Ігнатієм Богоносцем, єпископом Антіохійським. Варті уваги і передсвітанкові зібрання, як згодом їх назве Тертулліан. «Після цього, — продовжує Пліній, — вони звичайно розходилися (по домівках) і сходилися знову (значить увечері) для прийняття їжі, звичайної і безневинної. Але це вони перестали робити після мого указу, яким я, за твоїм розпорядженням заборонив таємні зібрання». Із цих свідчень М.Скабаланович робить висновок, що в тодішніх християн було в принаймні в святкові дні двоє богослужбових зібрань — одне глибокого ранку, а друге вдень чи ввечері [Скабаланович, 2004].

Що стосується другого зібрання християн у визначений день (неділю), то вислів Плінія «для прийняття їжі» не залишає сумніву, що тут мається на

увазі Євхаристія чи агапа. Час дня, в який проходило це зібрання не вказаний. Але протиставлення його ранкові і практика апостольського часу і III століття дозволяє стверджувати, що це був вечір. Вранці в древності взагалі не споживали їжі, за винятком старих і малих. Виходячи з цього, Скабаланович приходить до висновку, що зранку не могло бути святкової трапези [Скабаланович, 2004].

Серед інших письменників того часу про агапи згадує автор послання до Діогнета, але надто коротко, щоби можна було дізнатися щось нове: «християни ...мають трапезу спільну, але не просту». Цей вираз може говорити про невіддільність Євхаристії від агапи. Іншої думки протоієрей А. Горський, який каже, що християни не залишилися без Євхаристії, а тільки перенесли її на ранок. Відзначимо, що це перше (хоч і не пряме) свідцтво розриву Євхаристії з агапою і перенесення її на ранок [Горський А., прот., 1996, с. 180].

Але в Римі схожі процеси вже до середини II століття призвели до відриву Євхаристії від агапи. Про це свідчить святий мученик Юстин Філософ. Він дає нам значно більше відомостей про євхаристичні зібрання свого часу; ці дані теж не достатньо повні, і за ними доводиться багато про що здогадуватися і зіставляти його свідцтва з іншими пам'ятниками. Юстин Філософ створив в Римі першу богословську школу для боротьби з гностицизмом. Про Літургію він говорить головним чином в 65 - 67-их главах своєї Апології і в Розмові з Трифоном Іудеєм (41 гл.). При цьому в 65 - 67-их главах він описує Літургію, що здійснюється відразу після хрещення катихуменів, так звану хрещальну Літургію, а в 67-ій главі - євхаристичні зібрання, що бувають в «День Сонця», тобто у звичайний недільний день.

Ось що мовиться в цих уривках: Глава 65: « Після того, як омиється, що таким чином увірував і дав свою згоду, ми ведемо його до так званих братів в загальне зібрання для того, щоб зі всією усердністю звершити молитви як за себе, так і за просвіченого і за інших, що всюди знаходяться, щоб удостоїтися нам, пізнавши істину, явитися і у ділах добрими

громадянами і виконавцями заповідей, для отримання вічного спасіння. Після закінчення молитов ми вітаємо один одного цілуванням. Потім до предстоятеля братії приноситься хліб і чаша води і вина (розбавленого вина). Він, узявши це, возсилає іменем Сина і Святого Духа хвалу і славу Отцеві всього і детально звершує подяку за те, що Він удостоїв нас цього. Після того, як він звершить молитви і подяку, весь присутній народ відповідає: амінь. Амінь — єврейське слово і означає: нехай буде (підкреслений соборний характер євхаристійної молитви). Після подяки предстоятеля і виголошування всього народу так звані у нас диякони дають кожному з присутніх причастися Хліба, над яким звершено подяку, і вина і води, і відносять до тих, хто відсутній» [Апологети, 2010, с. 231].

У наступній 66-ій главі Юстин пояснює: «Їжа ця називається у нас Євхаристією, і нікому іншому не дозволяється брати участь в ній, як тільки тому, хто вірує в істину вчення нашого і омився обмиванням на відпущення гріхів і у відродження і живе так, як заповідав Христос. Бо ми приймаємо це не як звичайний хліб або звичайне пиття; але, як Христос Спаситель Словом Божим втілювався і мав Плоть і Кров для спасіння нашого, таким же чином їжа ця, над якою звершена подяка через молитву слова Його (установчі слова) і від якої через уподібнення одержує поживу наша кров і плоть, є — як ми навчені — Плоть і Кров Того втіленого Ісуса. Бо апостоли в написаних ними сказаннях, які називаються Євангеліями, передали, що їм було так заповідано: Ісус узяв хліб, і поблагословив, і сказав: це чиніть на спомин про Мене, це є Тіло Моє; так само Він узяв чашу, і подякував, і сказав: це Кров Моя, і подав їм одним» [Апологети, 2010, с. 242].

Глава 67 говорить: «З того часу ми між собою завжди чинимо спомин про це. І хто з нас має достатки, допомагають бідним і ми завжди живемо в єдності один з одним. За всі одержані нами благодіяння ми прославляємо Творця всього через Сина Його Ісуса Христа і Духа Святого. У так заний День Сонця (неділю) бувають у нас зібрання в одному місці всіх (у катакомбному храмі), що живуть по містах і селах і читаються скільки

дозволяє час сказання апостолів або писання пророків. Потім, коли читець перестане, предстоятель посередництвом слова чинить настанови і умовляння наслідувати тим прекрасним речам (читання і проповідь — два головні елементи ранньохристиянського богослужіння, що збереглися і до нашого часу — авт.). Потім всі взагалі встаємо і возсилаємо молитви (вказівка на те, що в Древній Церкві під час богослужіння, а саме під час проповіді і повчань, сиділи, а молитви звершували стоячи — авт.). Коли ж закінчимо молитви, тоді, як я вам сказав, приносяться хліб і вино і вода, і предстоятель також возсилає молитви і подяки, скільки він може (це харизматична молитва, яка існувала навіть в Римі, тому марно шукати якогонебудь письмово зафіксованого євхаристичного чину середини II століття). Народ висловлює свою згоду словом «амінь», і відбувається роздавання кожному і причастя Дарів, над якими звершена подяка, а до відсутніх вони посилаються через дияконів. Заможні ж і охочі, кожен за своїм бажанням, дають, що хочуть, і зібране зберігається у предстоятеля; а він має піклування про вдів і сиріт, про всіх тих, що потребують через хворобу або з іншої причини, про тих, що знаходяться в ув'язненні, про подорожніх здалеку, взагалі, турбується про всіх, що знаходяться в нужді. У День же Сонця ми всі робимо спільне зібрання тому, що це є перший день, в який Бог, змінивши морок і матерію, сотворив світ, і Ісус Христос, Спаситель наш, того ж дня воскрес із мертвих. Розіп'яли Його напередодні Сатурнового дня, а в день Сатурнового дня, тобто в день сонця, Він з'явився апостолам Своїм і учням і сповістив їм те, що представили і ми на ваш розсуд» [Апологети, 2010, с. 250].

У 41 главі «Розмови з Трифоном Юдеєм» читаємо: «Приношення пшеничної муки, яку велено приносити за тих, що очистилися від прокази, було прообразом хліба Євхаристії, який заповідав приносити Господь наш Ісус Христос на спомин страждання, принесеного Ним за людей, що очищають свої душі від всякого гріха, а разом і для того, щоб ми дякували Богу, як за те, що Він створив для людини світ і все, що в ньому знаходиться,

так і за те, що звільнив нас від гріха, в якому ми були, і повністю зруйнував його начало і владу через Того, Який зробився страждаючим з Його волі» [Апологети, 2010, с. 234].

Із першої апології святого Юстина мученика стає зрозумілим, — як зауважує М. Скабаланович, — що у взаємозв'язку євхаристії і агапи відбулися суттєві зміни. Євхаристія настільки відокремилася в самостійне богослужіння, що При її звершенні святий Юстин зовсім не згадує про яку-небудь трапезу. Але у зв'язку з євхаристією він згадує про допомогу бідним, що зазвичай приймається як вказівка на агапу, яка вже набула чисто благодійного характеру [Скабаланович М., 2004, с.153].

Цей же дослідник і розмірковує над часом звершення євхаристії і схиляється до думки, за якою вона продовжувалася відправлятися ввечері. Ось як він пише: «Святий Юстин нічого не говорить про час дня для цього богослужбового зібрання. Але те, що йому передувало хрещення не дозволяє відносити його на ранок і ототожнювати із передсвітанковими зібраннями Плінія» [Скабаланович М., с. 154].

Важливим у цих творіннях є й те, що прослідковується поділ Літургії на дві частини: підготовчу, яка складалася із читання і молитви (літургія оглашених — авт.), і євхаристичну — причастя (літургія вірних — авт.).

Крім того, споживання Євхаристії відбувається перед благодійною трапезою (агапою), що є відмінністю від попереднього століття, коли причащалися після вечері. Цікавими є також факти, які говорять про те, що диякони мали право причащати, що згодом їм робити було заборонено; а також вказівки на причастя вдома. Називаючи свідчення святого Юстина Мученика «мізерними», архімандрит Кипріан все ж таки робить свої висновки:

1. Християнство того часу дивилося на своє євхаристичне богослужіння як на тайнодію Жертвоприношення.

2. Вимова установчих слів Спасителя вказує на те, що Євхаристія є спомином Вечері Господньої.



3. Євхаристія є істинним Тілом і Кров'ю втіленого Господа.
4. У Юстина вже немає «Вечері Господньої»; замість неї виступає Літургія.
5. Оскільки предстоятель «дякує, скільки він може», харизматичний характер молитов ще не втрачається.
6. Молитва, основа якої, ймовірно, зводиться до того ж спомину і подячної формули «за силою молитовного слова, одержаного від Нього (Ісуса)».

Що це за молитовне слово? Яким може бути його зміст? Із цього приводу були висловлені дуже різні припущення. Одні вчені хочуть обмежити цю молитву одними тільки словами Спасителя про встановлення Таїнства; інші бачать в ній всю євхаристичну молитву, всю анафору; треті вважають, що це Молитва Господня; четверті хочуть знайти в цьому вказівку на епikleзу [Кипріян (Керн), [Електронний ресурс]].

Суть епikleзи полягає в молитві Богові про сутнісне перетворення хліба й вина в Тіло і Кров Христові. При цьому варіанти тексту епikleзи в різних обрядах дуже різняться. Епikleзи поділяються на нисхідні і висхідні. В нисхідних епikleзах молитва містить прошення про сходження Святого Духа на Дари та їх освячення. У висхідних епikleзах молитва звернена до Бога-Отця або Святої Трійці і містить прохання про прийняття Дарів у жертву, підкреслюючи жертвенний момент Євхаристії. Висхідну епikleзу називають також імпліцитною(не явну, прихованою), оскільки відкритого закликання до дії Святого Духа на Дари в ній немає, воно лише мається на увазі. Нисхідна епikleза характерна для візантійського і вірменського обряду, висхідна — для західних літургійних обрядів і окремих східних анафор [Аранц М., Рубан Ю., 2003, с. 80].

## **2.2. Перші християнські храми, зібрання християн для богослужіння**

З плином часу християни стали будувати окремі будівлі для Богослужінь, особливо тоді, коли припинились гоніння. Перше свідчення про існування у християн спеціальних молитовних домів зустрічаємо у Тертуліана (в кінці 2-го століття). На прикраси цих будівель християни не шкодували цінних матеріалів. Так, церква в Никомідії, побудована майже біля самого палацу Діоклетіана, була найкращою з усіх будівель імператорського двору. Коли ж Християнська Церква отримала законне право для існування, християнські храми стали вражати своєю красою і оздобленням. За своїм зовнішнім виглядом християнські храми нагадували корабель, а по внутрішній будові вони мали схожість із старозавітним храмом. Все приміщення поділялося на три частини: притвор, середній храм (місце для віруючих) і Вівтар (для священнослужителів, де відправлялася Служба Божа). Спочатку притвор, де в стародавні часи стояли ті, що каюлися і оголошені, притвор відділявся від середньої частини храму ґратами або, навіть, стіною з отвором. Подекуди у притворах прилаштовували хрестильні.

Середня частина храму поділялася на приміщення для чоловіків і жінок. Спереду перед іконостасом будували підвищення, яке зветься солією. Середина солії, де диякон читав Євангеліє і виголошував єктенії, а священник — проповідь, звалася амвоном: по боках соліє влаштовувалися крилоси, на яких стояли читці і співаки. Приналежністю Вівтаря був Святий Престол і дияконник — для зберігання церковного начиння. Наліво від Престолу стояв менший стіл, що називався жертovníком. На цьому приготівлялися Дари для таїнства Святого Причастя. Крім символічних зображень, у християн самих перших часів існували правдиві ікони, в повному розумінні цього слова. За загальноцерковним Переданням до часів життя Спасителя на землі відноситься походження Його Нерукотворного образу, а євангеліст Лука намалював ікону Богоматері. По свідоцтву історика Євсевія у християн були зображення Ісуса Христа і Апостолів Петра і Павла. Ці зображення, чи ікони, були у них предметом релігійного вшанування. Таким чином, основи для розвитку іконо вшанування і молитовного поклоніння були закладені ще з

самих джерел Християнської Церкви. Але широкого розповсюдження іконошанування Церква не могла отримати в перші три століття по причині суто зовнішніх умов. У християн довгий час не було постійних богослужбових місць і приміщень, де б ікони могли знаходитись. Крім того, ікон не могло бути так багато, як тепер, бо не вистачало для них сюжетів суто християнського характеру. Церква ще мала пережити періоди мучеництва і сповідництва, коли вона виставила для світу мужніх подвижників віри і терпіння, образи яких опісля змалювали у живописному мистецтві [Болотов В., 1999, с. 88].

Під час гонінь, коли за зібраннями християн встановлювався пильний контроль, місцями богослужбових зборів їм слугували глухі і непрохідні місця за містом, різні гроти, печери, а біля Риму й гробниці, вириті під землею, з'єднані між собою коридорами, що разом називалися катакомбами. Саме слово «катакомб» складається із двох слів ката — грецький префікс, і комб - латинський корінь, що разом означає «лежати внизу». Те, що корінь латинський, а префікс грецький свідчить, що сам термін народився в двомовному середовищі перших християн, що наповняли християнські храми древнього Риму. Катакомби були відкриті в XVI ст. Група робітників на дорозі щось лагодила, і раптом один робітник провалився у приміщення суцільно розписане незрозумілими зображеннями. У Римі завжди існувало передання проте, що існує підземний Рим, але він був забутий, усі входи туди були завалені. Що ж стосується християнських катакомб, то це досить великі спорудження. Зараз відкрито 42 катакомби — 42 підземні цвинтарі. Кожна катакомба це багатоповерхова (до 5 поверхів у глибину) коридорна система з церквами (каплицями) всередині, в яких люди молилися. Якщо всі римські катакомби витягнути довжину, то вийде близько 1000 км. Копали катакомби протягом чотирьох сторіч — з 1-го по V-те ст. У V-му ст. перестали ховати в катакомбах. Катакомби від самого початку були сімейними цвинтарями. Римляни дуже шанували пам'ять своїх предків і шанобливо відносились до їхніх могил. Особливе шанування могил предків було пов'язане з уявленням

про те, що душа живе в могилі. Тому розорити чи осквернити могилу було найбільшим святотатством. Деякі погребальні почесні римських язичників збереглися і до сьогоднішніх днів — наприклад, звичай прикрашати могилу квітами. Це було язичницьке жертвопринесення — квіти приносилися на могилу як жертву небіжчикові. Але Церква цей звичай сприйняла як щось природне, ми могили дорогих і улюблених людей намагаємося прикрасити квітами, хоча душі їх не там знаходиться. Звичай ховати в печерах був широко розповсюджений по усьому Середземномор'ю. І в Палестині було так само: Лазаря поховали в печері, Самого Ісуса Христа теж поховали в печері, яку Йосип Аримафейський готував для себе. Усюди ховали в печерах, а вхід завалювали каменями. Але римські катакомби є унікальним спорудженням по своїх розмірах і по стану збереженості тому, що подібні похоронні спорудження, що створювались в східній частині Імперії, практично всі були зруйновані в часи різних навал. Так, що римські катакомби стали для нас винятковим джерелом історичного матеріалу християнської історії перших століть. [Голубцов А., 1917, с.73]

За віруванням древніх римлян сонце було богом і від небіжчика його ображав тому, поховальні процесії відбувались вночі. Християнські богослужіння і відспівування також відбувались вночі. Відспівування відбувалося відразу в цих підземних храмах, при світлі смолоскипів. Існує думка, що наш звичай стояти зі свічами при відспівуванні або на панахиді — це теж звичай, що йде від катакомб, в яких люди стояли зі світильниками, смолоскипами тому-що інакше нічого не було видно. Ці нескінченні похоронні приміщення — катакомби — містять багато розписів. В основному це орнаменти та розписи декоративного характеру серед, яких зустрічаються і зовсім язичницькі сюжети. Серед віднайдених розписів найбільше зацікавлення у дослідників викликають ранні християнські зображення. Найперше, що характерно для зображального мистецтва перших християн, — це пануючий символізм. Стіни катакомб буквально переповненні символічними і алегоричними зображеннями В катакомбах

ніде немає портретного зображення Христа, всюди Його образ прихований під символами відомими для християн. Символізм цей пояснюється найперше необхідністю виразити засобам мистецтва істини, які не підлягають безпосередньому зображенню. З іншого боку, стосунки між Церквою і оточуючим її світом також вимагали свого роду умовних знаків.

Така глибока символіка на думку багатьох дослідників була у той час коротким сповіданням віри. На рибі інколи іще був надпис «СПАСИ», що разом читалось «Ісусе Христе, Сину Божий Спасителю спаси». Деякі християнські письменники перших століть називали Христа «небесною рибою». Інколи трапляються зображення риби, яка на своїй спині несе корабель, що є символом Христа, який підтримує Церкву. Інколи риба символізувала і самих християн. В такому випадку рибу зображали в сіті або на гачку вудки, маючи на увазі слова Спасителя до апостолів, які мали стати ловцями людей. Деколи на похоронних плитах видно рибу, яка споживає хліб або знаходиться коло хліба. Це означає, що покійний приймав Святі Дари і був християнином. Дуже часто зустрічається образ Христа у вигляді агнця. Тут мається на увазі викупительна жертва Христова. У катакомбах часто зустрічаються наступні символічні образи:

- голуб з оливковою гілкою — символ Святого Духа;
- пальма — ознака мучеництва; це перемога у Христі;
- якір — прихований хрест Христовий і символ стійкості у вірі (човен -Церква);

- декоративний хрест — прихований хрест Христовий;
- кошики з хлібом — також символ Євхаристії;
- риба жива, звернена вгору, — Христос живий, який через свої тайни., веде нас до неба.

Крім настінних зображень, є багато сцен зі Старого Завіту: зображення старозавітних пророків та різних старозавітних подій, що символізували події новозавітні. Наприклад, чудесне виявлення Мойсеєм джерела, чудесний перехід через червоне море або зображення пророка Іони в череві кита. Але

коли в Церкву стали входити язичники, для них ці символи виявились чужими і незрозумілими. Тоді, щоб наблизити їх до осягнення істини, Церква допустила деякі язичницькі символи здатні передати християнське вчення мовою зрозумілих для них умовних знаків. Крім вищезгаданих, в ранньохристиянському мистецтві зустрічаються й образи зображення Христа. В розписах катакомбних храмів можна зустріти зображення фазанів, які є образом фенікса, а фенікс — символ Воскресіння [Голубцов А. 1917, с. 73].

Птах фенікс згадується в писаннях ранніх отців, наприклад, у св. Климента. В існування фенікса вірили, думали, що дійсно такий птах є і, що він живе десь у Єгипті. І фазани (а також павичі) були образом цього фенікса. Є й зовсім античні сцени: Геракл виводить з пекла душу померлої жінки і вручає її чоловіку (IV ст.) Або Геракл вражає Вернейську гідру — точно так само, як Христос вразив древнього змія, — диявола. На катакомбній мозаїці II-го ст. Христос зображується у вигляді Аполлона на колісниці. Серед ранніх християнських образів міститься і пелікан як символ жертвності. Відомо, що під час засухи пелікан, щоб продовжити життя своїх пташенят розбиває власним дзьобом свої груди і помираючи напоює кров'ю нащадків

Портретні зображення Христа в Римських катакомбах практично не зустрічаються. На алегоричних зображеннях підземель Ісус Христос зображується безбородим юнаком. Окрім катакомбних зображень Христа, із першого століття по Р.Х. до нас дійшло одне з перших зображень хреста. Як відомо, італійські міста Помпея і Геркуланум загинули в 79 році, в цей час іще проповідували апостоли. При розкопках цих міст засипаних вулканічним попелом були знайдені християнські розписи на біблійні сюжети, аналогічні римським. Було віднайдено і зображення хреста. Знахідка слідів християнської присутності в Геркуланумі цікава для нас ще й тим, що як відомо апостол Павло проповідував в Путеолі( 10 км. Від Помпеї).[Болотов В. 2004, с. 53].

## РОЗДІЛ 3. БОГОСЛОВСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ЗНАЧЕННЯ ПАРАФІЇ

### 3.1. Євхаристія — таїнство церковної громади

Що належить до загальнообов'язкових істин будь-якої релігії? Першою з них є сповідання духовного, досконалого, розумного, особистого Початку – Бога, Який є Джерелом (Причиною) буття всього суцього (існуючого), зокрема людини, Який завжди активно присутній у світі. Ця ідея Бога може мати дуже різноманітні за формою, змістом і ступенем ясності вияви в різних релігіях: монотеїстичних (віра в єдиного Бога), політеїстичних (віра в багатьох богів), дуалістичних (віра в два божественні начала: добре і зло), анімістичних (віра в одухотвореність всього існуючого, в наявність душі у всіх сил і явищ світу природи). Ще однією з істин релігії є переконання, що людина принципово відрізняється від всіх інших видів і форм життя, вона – істота не просто біологічно вища і досконаліша від всього створеного Богом, але перш за все духовна, яка має і тіло, і душу (складові людської природи, спільної для всіх людей). Людина – особистість, яка володіє розумом, почуттями, вольовими якостями, яка здатна і покликана до єднання і спілкування з Богом, духовним світом [Осипов А., 2014, с. 72–74].

Бог в кожній релігії – це той ідеал, первообраз відповідно до якого потрібно влаштовувати своє моральне і духовне життя (цей ідеал в кожній релігії різний). Отже, який мій Бог – таке й моє життя. Для прикладу наведемо грецькі веселощі і гуляння на честь бога Діоніса: хто більше нап'ється, той більше догодив богу. Хибний ідеал – промах у житті. Уявіть собі архітектора, який хоче збудувати палац. Якщо він майстер своєї справи – він збудує правильно, а якщо архітектор самозванець, він може допустити такі помилки через які загине багато людей. От і виходить, що один пропонує збудувати будинок на кам'яному фундаменті, а інший на землі без основи, як в євангельській притчі (Лк. 6: 47–49).

Беручи до уваги той факт, що сучасний світ хоче нав'язати думку єдиного бога у всіх релігіях (при чому віровчительні істини втрачають своє

значення, стають другорядними, а на перше місце виходить сама ідея єдинобожжя), необхідно зазначити, що перед кожною людиною постає принципово важливе питання – питання життя і смерті: де ж істинний образ Бога, яка релігія його сповідує? Доречно зазначити цікавий факт. В часи Ісуса Христа були фарисеї та садукееї. Якщо фарисеї були людьми цілком віруючими, релігійними, то садукееї були атеїстами. Вони не вірили у всезагальне воскресіння, існування людської душі, духовного світу, ангелів. Фарисеї та садукееї багато сперечалися, проте були разом. В одній релігії і атеїзм, і Бог.[Осипов А. 1993, с. 78]

Отож розглянемо віровчительний аргумент, суть якого полягає у вказівці на принципові відмінності догматичних істин християнства як від всього комплексу ідей, що наповнюють зміст язичницької свідомості, так і від основ філософського складу мислення. Справа тут у різкій розбіжності, яка іноді доходить до повної несумісності. Полеми нашого дослідження буде Екклесіологія православної Церкви. Екклесіологія – це вчення про Церкву, що завжди співвідноситься з певною реальністю реальністю церковного буття. Євхаристійна екклесіологія отримала оформлення в трудах прот. М. Афанасьєва, П. Євдокімова, прот. О. Шмемана, прот. І. Мейендорфа, деяких сучасних грецьких богословів. Вона співвідноситься в першу чергу з життям першохристиянської Церкви, виражаючи деяку ідеальну парадигму церковного устрою, незмінно присутню в житті Церкви, хоча не завжди, можливо, в належній мірі усвідомлено, - затемнену, спотворену, але таку, яка повинна бути орієнтиром і метою. Реальність Церкви не залежить від наших уявлень про неї. В той же час адекватність цих уявлень сприяє більшій повноті нашої участі в таїнстві Церкви, досконалішому здійсненню нами різних служінь, встановлених в Церкві Святим Духом, як власне церковних, так і призначених до місії і свідчення. Неадекватність наших уявлень про Церкву у свою чергу приводить до спотворення життя Церкви. Існує певна межа, за якою, власне, починається відпадиння від Церкви і єресь. Межа ця дуже розмита, і наближення до неї тягне за собою якщо і не повне відпадиння,



то втрату єдності і зубожіння любові. Саме тому еклесіологія є найважливішим напрямом богословської думки ХХ століття як на Сході, так і на Заході. Євхаристія є таїнство таїнств, таїнство самої Церкви. За словами ап. Павла, Церква — тіло Христове, на чолі якого перебуває Сам Христос. У євхаристії Він є сакраментально: Він — роздає, Він же — роздається. Причащаючись Святих Таїнств, ми стаємо частиною Тіла Христового, тобто виявляємо Церкву. Це і є таїнство зібрання в Церкву, до тогож, церква виявляється і здійснюється в кожних конкретних євхаристійних зібраннях вірних. Євхаристія розкриває не тільки таємничо-духовну основу Церкви як єднання з Христом і в Христі, але і визначає решту всіх аспектів церковного життя. Вся церковна організація витікає з євхаристії. Єпископ — предстоятель євхаристійних зібрань. Він є іконою Христа, який предстояв на першій євхаристії під час таємної вечері, і, одночасно, апостолів — що очолювали євхаристійні зібрання першохристиянської Церкви. У цьому полягає суть апостольського приємства. Єпископ є приємником апостолів, і апостола Петра по перевазі, оскільки саме йому була дана Христом харизма предстати в апостольському зібранні. Примат Петра не зв'язаний з якоюсь особистою харизмою, але витікає із служіння предствятельства в єрусалимських євхаристійних зібраннях і присвоюється кожному єпископові, що очолює євхаристію. За словами св. Кипріяна Карфагенського, кожен єпископ займає «єдину кафедру», кафедру апостола Петра [Дудченко А., прот., [Електронний ресурс]].

Як у Церкві є єдиний глава — Христос, так і в євхаристійних зібраннях повинен бути єдиний предстоятель — єпископ. Служіння предствятельства знаходить свій сенс, коли є зібрання, від імені яких здійснюється предствояння. Зібрання співслужить предствятелеві в здійсненні євхаристії. Церква виявляє себе в зібраннях, очолюваних предствятелем. Євхаристія здійснюється Христом в Церкві Духом Святим, тобто в зібраннях на чолі з предствятелем. Звідси виявляється природа євхаристії, таїнства хрещення і таїнства поставлення на церковне служіння предствятельства. Поставлення

єпископів і пресвітерів завжди здійснюється під час євхаристії. Проте і хрещення в стародавній Церкві також здійснювалося під час євхаристії, так як в цьому таїнстві дається харизма бути членом євхаристійних зібрань, приподається дар «царського священства». [Шмеман О., 2007. с. 76]

Також можна сказати і про таїнство шлюбу суть якого — єднання двох в Христі і загальній участі в євхаристії. Сьогодні вже намічається тенденція до повернення стародавньої практики здійснення хрещення і вінчання під час євхаристії, чим підкреслюється центральне місце євхаристії в житті Церкви і євхаристійність всіх церковних таїнств [Дудченко А., прот., [Електронний ресурс]].

Євхаристія є принципом церковного устрою, але також вона є основою всіх церковних служінь. Прот. І. Мейендорф пише у зв'язку з цим про першохристиянську Церкву: «Недільні євхаристійні зібрання, загальна трапеза, покликана сповіщати і виявляти Царство майбутнього віку, є момент, коли Церква звершується у всій своїй повноті: на євхаристійних зібраннях здійснюється з'єднання з Господом, але у цей момент здійснюється хрещення, викладається церковне вчення, обираються єпископи і пресвітери; під час євхаристії сусідні єпископи збиралися, щоб посвятити вибраного кандидата, саме під час євхаристійного зібрання соборно знаходилися вирішення проблем, що виникали перед громадою».[Мейендорф І., 1995]

Євхаристія є мета зібрання в Церкву, явище її повноти, принцип її устрою, основа всіх церковних служінь. Це якийсь ідеальний устрій церковного життя, який здійснювався в досвіді першохристиянської Церкви. Після IV століття поступово християнство стає державною релігією імперії, з малого стада перетворюється на Церкву імперську. Робиться спроба побудови християнської цивілізації. Первинна євхаристійна еклесіологія і євхаристійне благочестя зазнають тоді зміни. У часи, коли багатьом здавалося, що Царство Небесне здійснилося в царстві кесаря, Церква прагнула запобігти девальвації своїх цінностей, не розлучаючись зі своїм новим статусом, і приховувала сакральне від профанного містеріальною

завісою. В подальшому саме містеріальна свідомість і містеріальне благочестя стають всеосяжними і затемняють свідомість і благочестя євхаристійне. Сьогодні історичний контекст церковного буття інший, ніж століття тому. Ми живемо в постхристиянському світі. Церква знов стає малим стадом, не дивлячись на те, що Євангеліє нині проповідано практично «до краю землі». Церква перестає виконувати функції, які не відповідають її природі. У зв'язку з цим необхідно проаналізувати що накопичився за століття вантаж традицій з погляду того, наскільки вони відповідають Переданню Церкви. Багато з них склалися в конкретних історичних умовах і абсолютно неактуальні нині. Ці нашарування часто заважають Церкві, затемняють істинне Передання, перешкоджають творчому збереженню його. Необхідне повернення до першоджерел християнського досвіду, центром якого є євхаристія [Осипов А., [Електронний ресурс]].

Загальне причастя, загальне здійснення євхаристійних молитов, більш повне переживання євхаристії повинні бути джерелом, яке живить богословську думку, труди в області катехизації, добродійності і всіх інших культурних і соціальних служінь членів Церкви. Складніше йде справа із здійсненням принципу євхаристії у сфері загальноцерковної організації. З погляду євхаристійної еклесіології вся повнота Церкви є в кожному євхаристійному зібранні, очолюваному єпископом, множинність яких не протирічить єдності Церкви, оскільки скрізь здійснюється одна і та ж євхаристія. Думка ця чудово виражена в словах однієї з молитов літургії св. Іоана Златоустого: «Роздробляється Агнець Божий, який роздробляється і не розділяється...» [Дудченко А., прот., [Електронний ресурс]].

Потрібно підкреслити, що в стародавній Церкві одні єпископи не здійснювали адміністративної влади над іншими. Прот. Іоан Мейендорф так описує це положення справ: «У докостянтинівський період ніякі правові норми не регламентували відносини між місцевими церквами. Ці відносини визначалися свідомістю, що всі християни належать одному Господу і єдиній Вселенській Церкві. Їх єдність практично виявлялася під час єпископських

висвячень, які вимагали присутності в Церкві, яка втратила свого пастиря, декількох сусідніх єпископів. Ці висвячення ставали приводом для соборів, які незабаром почали скликатися регулярно; місцеві церкви групувалися у відповідних провінціях, і ця організація відповідала адміністративній організації Імперії. Єпископи великих міст, які очолювали великі багаті громади, природно, головували на соборах: вони не мали над своїми побратимами адміністративної влади, але їх авторитет всіма визнавався де факто» [Дудченко А., прот., [Електронний ресурс]].

Всередині кожних євхаристійних зібрань, очолюваних єпископом, життя Церкви влаштовувалось Духом Святим і підкорялося владі любові. Бог є Дух і Бог є любов. Саме тому закон любові є єдиний закон, який витікає з самої природи Церкви, яка, за словами св. Ігнатія Богоносця, сама і є любов. У стародавній Церкві основа влади єпископа визначалася служінням предстоятельства на євхаристійному зібранні. Єпископ не адміністратор, який стоїть над Церквою і володарює її членами, але пастир стада і сам належить стаду Божому. Влада в Церкві є служіння любові, а не покаральне - заохочувальне адміністрування. «Князі народів панують над ними, і вельможі володарюють ними, але між вами нехай не буде так, — говорить Господь Своїм учням, — хто хоче бути між вами першим, нехай буде вам рабом» (Мф 20: 25-27).

Ці слова Спасителя були віддані забуттю історичним християнством. З онтологічної точки зору, предстоятель громади, євхаристії має харизму влаштовувати життя Церкви, члени якої підпорядковані Христу і співпідлеглі один одному. Мова не йде про відсутність влади як такої, але про панування влади любові, що створює ієрархію служінь, що не приводить до применшення особи, але творить порядок і лад. Починаючи з часу Костянтина відповідність церковного устрою адміністративній організації імперії переростає в адміністративну організацію самої Церкви. Мова йде не тільки про організацію зовнішню, але про глибоке зрушення в самій церковній свідомості, про народження принципово нової еклесіології, яку

прот. М. Афанасьєв називає «універсальною» [Афанасьєв Н., [Електронний ресурс]].

«Універсальне» розуміння Церкви припускає, що місцеві церкви не являють собою повноти церковного життя, але виступають частинами Церкви універсальної, яку вони складають в своїй сукупності. Християнська вселенськість починає мислитися в категоріях імперського універсалізму. Грандіозна спроба воцерковлення світу виявляється зв'язаною з переглядом принципів церковного устрою за законами віку цього. У церковну організацію проникає принцип військово-адміністративний. Одні єпископи отримують адміністративну владу над іншими. Влада ця здійснюється на правовій основі, запозиченій з римського права. Головними принципами нової, «універсальної» еклесіології стають централізація, адміністративне управління і юридизм [Документи, [Електронний ресурс]].

Прот. М. Афанасьєв пише про це: «Коли звершилось найбільше диво історії, римський кесар став християнином, ... факт навернення його в християнство повністю затьмарило християнську свідомість. Воно не помітило, заворожене цим фактом, що Римська імперія залишилася тією ж, якою вона була, коли переслідувала Церкву... Кесар залишився кесарем, зробившись християнином, і вніс до Церкви язичницьку імперську свідомість... Царство кесаря не могло обійтися без права, і державна церква визнала право не тільки для держави, але побудувала своє життя за зразком християнського граду, прийнявши право як основу свого устрою і управління» [Афанасьєв Н., [Електронний ресурс]].

Афанасьєв доводить, що по суті своїй право чуже природі Церкви, протирічить її благодатному устрою, заснованому на законі і владі любові. Церква як євхаристія керується Духом, і в ній панує любов. Церква як імперська структура організовується на правовій основі. Цей емпіричний шар церковного буття, що є спадщиною Римської імперії, приводить до виникнення вчення про видиму і невидиму Церкву, яке Афанасьєв називає фатальною спокусою богословської думки. «Небесна Церква — церква

святих, земна, — має справу з людьми, схильними до гріха, а тому управляється стосовно гріховної природи її членів... Небесній Церкві належить благодать Божа, а земна потребує права... Глава небесної Церкви — Христос, а на землі панують Його намісники. Намісництво на землі в особі пастирів приводить до зменшення — питання про ступінь не грає ролі — пастирства Христа. Воно переноситься в невидиму область невидимої Церкви, а на землі видима влада належить намісникам»[Афанасьєв Н., [Електронний ресурс]].

На думку Афанасьєва і його послідовників, «універсальна» еклесіологія, а також доктрина про небесну і земну Церкву неминуче приводять до вчення про примат, оскільки земна Церква у вигляді зібрання помісних церков потребує вищої, універсальної і єдиної влади, що відображає єдиновладність Христа в Церкві небесній. На Заході цей принцип був розвинений до своєї логічної межі. У формі не досить послідовній, але тим не менш цей принцип в повній мірі присутній і на Сході. Як це не парадоксально, універсалізм обертається втратою єдності Вселенської Церкви. Єдність продовжує зберігатися в євхаристії імпліцитно, але перестає бути явною в емпіричному житті Церкви. Не можна заперечувати заслуг християнства в післяконстантинівський період в плані побудови християнської цивілізації, в області етики, культури, соціальної та інших сферах. Навіть наш сучасний постхристиянський світ, часто не усвідомлюючи того, визнає найбільш фундаментальні цінності християнства [Документи, [Електронний ресурс]].

В той же час затемнення принципу євхаристійного устрою Церкви зрештою приводить до занепаду церковного життя і розцерковлення світу. Відродження життя Церкви можливе лише на шляхах подолання «універсальної» еклесіології. Природа євхаристії Церкви спотворюється в рівній мірі як вченням про римський примат в адміністративному його розумінні, так і суперництвом за відносну першість і юрисдикційним безладом на Сході. За цими явищами стоїть розуміння Церкви як земної

організації, що регламентується правом і керованою адміністративно. Необхідно визнати, що повнота Церкви повністю звершується в кожних євхаристійних зібраннях, очолюваних єпископом. Єпископи не можуть здійснювати один над одним адміністративної влади. Вони повинні обиратися євхаристійним зібранням. І соборно вирішувати всі питання церковного життя. І римський примат на Заході і система помісних церков на Сході повинні розумітися не в сенсі адміністративної організації, але в плані першості честі, любові і відповідальності. Нема необхідності сьогодні відмовлятися від історично складених моделей церковного устрою, як західних, так і східних. Першість римського єпископа серед рівних йому в служінні предстоительства єпископів завжди визнавалася древньою Церквою. В той же час в умовах множинності національних держав природна множинність помісних церков, що склалася на Сході. Римський примат, а також примат другого Риму і примат очільників помісних церков повинні лише знайти інший зміст, ближчий до того положення, яке склалося в Церкві в перші століття її існування. Спроби ж зміцнення і централізації адміністративного устрою Церкви свідчать про нерозуміння природи Церкви і ведуть до поглиблення розколів. Принцип євхаристії повинен відродитися не тільки в житті конкретних євхаристійних зібрань, але і на рівні загальноцерковного устрою. Очевидно, що сучасний світ при всіх своїх розділеннях прагне до єдності. У цих умовах Церква повинна знайти нове дихання вселенськості, відродитися на початках соборності євхаристії, об'єднатися у святій чаші, засвідчивши світу з силою і владою — владою не правовою, а владою благодаті і любові, — істину Христову [Документи, [Електронний ресурс]].

Літургійні тексти Православної Церкви підтверджують, що церковна повнота є в конкретних євхаристійних зібраннях. Під час великої ектенії «святий храм цей і тих, що з вірою, побожністю та страхом Божим входять до нього» поминаються раніше патріарха і правлячого єпископа. На Літургії після приложення Святих дарів при поминанні патріарха і правлячого

архієрея виголошується: «і даруй їх святій Твоїй Церкві, щоббули вони у мирі бережені, почесні, здорові, довговічні». Не «церкві», тобто Церкві «універсальній», але «Церквам». Мається на увазі, що предстоятель помісної Церкви і архієрей очолюють кожен свою місцеву Церкву. З погляду євхаристійної еклесіології правильнішим було б прийняти формулу поминання, яке практикується сьогодні в деяких східних Церквах і що припускає поминання в межах єпархії тільки правлячого архієрея. За літургією, яку здійснює архієрей, поминається предстоятель помісної Церкви, предстоятель поминає глав всіх інших помісних Церков. Євхаристійній еклесіології відповідає євхаристійне благочестя, в основі якого лежить свідомість свого членства в Церкві як членства в конкретних євхаристійних зібраннях, які виявляють тут і зараз повноту Церкви Вселенської. Універсалізм в розумінні Церкви приводить до ослаблення соборності і умалення особистості. Особа ніби втрачається в надособовій універсальності. Виникає індивідуалізм в благочесті, причащення стає не соборним актом, а справою суто індивідуальною. Прихід виявляється місцем для задоволення релігійних потреб нічим не зв'язаних один з одним. Іншим спотворенням християнської соборності і персоналізму є так звана громада. Термін «євхаристійна громада» часто вживається як синонім євхаристійних зборів. Таке слововживання має неточність, оскільки громада— це, по суті, об'єднання людей, свобода і відповідальність яких обмежені колективом. Сьогодні ми бачимо, що деякі так звані громади виявляються не кращими за тоталітарні секти. Принцип «слухняності» доводиться в них до повного придушення особи [Документи, [Електронний ресурс]].

На відміну від громади зібрання є об'єднання осіб, що повною мірою зберігають свою свободу і відповідальність. Члени євхаристійних зібрань разом беруть участь в подяці і причасті, і звідси витікає їх відповідальність за всі сторони життя парафії. Важливо пам'ятати, що, не дивлячись на всю нашу негідність, євхаристія є великим даром Божим, явлення Царства Небесного, нешвидкоплинний Великдень і П'ятидесятниця. Ця свідомість не



повинна ослабляти прагнення бути достойними цього дару, але в той же час не можна підмінити мету засобами і робити самоціль з особистої аскези. У Писанні говориться: «ухиляйся від зла і твори добро» (Пс. 37:27). Суттєві обидві сторони цього повчання. Ухилення від зла означає подолання зла в собі, подолання своєї старої, пристрасної, гріховної, егоїстичної занепалої природи. У ньому сенс аскези. Якщо не відхилитися від зла, благо опиниться, швидше за все, оманою. Проте сам по собі негатив безплідний, створити благо не менш важливо, чим відхилитися від зла. Аскеза повинна сприяти «стяжанню благодаті», як стверджував прп. Серафим Саровський, а благодатний стан є стан радісний і творчий [Дудченко А., прот., [Електронний ресурс]].

Саме це так часто не вистачає в повсякденному церковному житті. Літургія здійснюється при закритих царських вратах, євхаристійні молитви читаються таємно, загальний тон служби виявляється, швидше, великопостовим або заупокійним. Благочестя євхаристії, провісниками якого були прп. Серафим, св. прав. Іоан Кронштадтський, багато подвижників нашого часу, закликає нас черпати в таїнстві Церкви, таїнстві подяки і причастя радість любові, сили для творчого служіння Богові і ближньому.

В сучасній православній свідомості Таємниця Церкви невід'ємна від Таїнства Євхаристії. «Там де Євхаристія, там і Церква», писав св. Кипріан Карфагенський. Коли здійснюється Євхаристія, виявляється істинна природа Церкви, її таємниче і сокровенне буття. Як православне богослів'я не є плодом трудів розсудливості, а воно лиш виражає словесно і умоспоглядально найглибший соборний досвід Православної Церкви всіх часів, так і усвідомлення Євхаристійного виміру Церкви і богослів'я про Неї лише виявляє глибоку свідомість Церкви, що Євхаристія є серцевиною всього духовного життя віруючого християнина. Поняття євхаристійної еклезіології було ймовірно висунуте вперше протопресвітером о. Миколою Афанасьєвим, професором канонічного права і церковної історії у Свято Сергієвському Православному Богословському Інституті в Парижі. Вже у

30-х роках в ряді статей, а потім вже після Другої Світової війни в своїй докторській дисертації під заголовком «Церква Святого Духу», о. Микола Афанасьєв розвивав свою думку про протиставлення двох еклезіологічних побудов: а саме римокатолицької, що знайшла своє кінцеве вираження і формулювання у так званій універсальній еклезіології, яка в кінечному рахунку пірамідально підходить до вселенського примату Римського Папи, як Вікарія або Намісника Христа, і з іншого боку, євхаристійної еклезіології, що знайшла своє вираження вже в Посланнях священномучеників Ігнатія Богоносця, Полікарпа Смирнського та Іринія Ліонського. В сукупності трьох сакраментальних початків, «Церква, Євхаристія, Єпископ», здійснюється в історії тайна спасіння. Повнота Троїчної благодаті перебуває в Церкві на кожному місці звершення божественної літургії і взагалі через посередництво здійснення святих таїн [Документи, [Електронний ресурс]].

Отже, згідно своєму євхаристійному виміру, місцева Церква очолюється своїм предстоятелем, єпископом, оточеним пресвітерами, дияконами і народом Божим. У своєму предстоятельстві, єпископ є образом Христа і зосереджує в собі всі харизми Духу, що виливаються на Народі Божому, як носієві царського і пророчого священства. Але єпископ поставляється завжди для певної, місцевої Церкви і через нього, як предстоятеля Євхаристії, виражається зв'язок і єдність місцевої Церкви і Єдиної Церкви Христової. «Там де з'являється єпископ, нехай буде там зібрання, також як там де Христос Ісус, там кафолична Церква». У наш час, митрополит Пергамський Іоан (Зізіулас) продовжує погляди своїх попередників, о. Миколая Афанасьєва, о. Георгія Флоровського, о. Олександра Шмемана і о. Іоана Мейендорфа, підкреслюючи, що Євхаристія не мислиться лише як одне з таїнств Церкви, а як сама Церква, як Таїнство, в якому актуалізується тайна Всецілого Христа (Глави і Тіла) в історії, як спільну справу всієї Церкви, що виявляє саме її буття і покликання. Образ Церкви як Тіла Христового представлений нам в Посланнях ап. Павла лежить в корені еклезіологічних переконань митрополита Іоана. Він підкреслює

момент глибокої, онтологічної єдності Христа і Церкви, що виражається в образі єдності Тіла і Глави. В рамках цього образу не можна навіть мислити про Христа, тобто про Главу без Тіла, тобто без Церкви, і навпаки, про Церкву без Глави. У наш час митрополит Пергамський з граничною ясністю підкреслює значення цього образу для православного богослів'я про Церкву.

Але тайна Церкви багатогранна, і не можна її ні вичерпати, ні обмежити одним лише біблійним чином. Разом з образом Церкви як Тіла Христового, ап. Павло представляє також Церкву як Наречену, звернену до свого Небесного Жениха. Ми тут вже знаходимо не органічну єдність Тіла й Глави, а шлюбний союз, єднання і зверненість Нареченої до Жениха. Старозавітне коріння цього образу наочне і остання книга Нового Завіту полягає в заклику: «І Дух і Наречена говорять: прийди! Так гряди, Господи Ісусе» (Откр. 22. 17, 20). Саме у божественній Євхаристії здійснюється стремління Церкви і всякої християнської душі до Небесного Жениха Христа [Дудченко А., прот., [Електронний ресурс]].

Зіставлення і поєднання цих двох основних Павлових образів Церкви, Тіла і Нареченої, сприяють осмисленню двоєдиної природи Церкви. З одного боку Церква, єдина зі своїм Главою Христом, Первосвящеником вічних благ, знаходиться в безперестанному стані очікування, піклування і осяяння благодатними дарами Святого Духа, за обітницею самого Господа: «І Я ублагаю Отця, й іншого Утішителя дасть вам, щоб був з вами повік» (Ін. 14: 16). У небесній Літургії, «Ісус піклується за нас» (Рим. 8: 34), «постав нині за нас перед лице Боже» (Євр. 9: 24). Разом з тим Дух Святий непорушно перебуває в Церкві за обітницею Господа і направляє її внутрішнім бажанням до зустрічі з небесним Женихом. Таким чином, Церква невинно зростає. Доречно ще ілюструвати цю таємничу подвійність Церкви згадкою слова о. Георгія Флоровського про те, що Церква завжди знаходиться одночасно в двох станах: *instatuviae*, тобто на шляху, і *instatupatriae*, тобто вже у призначеному місці. Будучи на шляху, Церква спрямована через все своє

сакраментальне і молитовне ділення до виявлення царства, того Града майбутнього, оскільки ми не маємо тут постійного місця (Євр 13:14).

Отже, можна говорити про літургію, як про безперервну працю, про літургію до літургії і про літургію після літургії як Таїнство спасіння, є початком благодатного спілкування Троїчного Царства, Яке вже всередині нас. Зважаючи на цю подвійність природи Церкви, будучи й на шляху до спасіння, і в стремлінні до Христа в Дусі який перебуває в Ній, і в безперестанному даруванні Духу від Глави Церкви Христа, слід дуже обережно і тверезо відноситися до поняття євхаристійної еклезіології. Необхідно врахувати, що таїнство Євхаристії невіддільне від всієї повноти церковного життя, таїнств, молитви, благовістя. В повноті євхаристії зосереджуються і знаходять своє звершення всі таїнства Церкви: хрещення, покаяння, шлюб, священство. Все церковне річне коло свят, постів, пам'ять святих і молитва за спочилих, піклування за весь світ, все це знаходить своє звершення і єдність в літургії, в якій «згадується» все домобудівництво спасіння і в якій «присутня» вся Церква неба і землі, зібрана навколо Агнця. Цей огляд варто завершити євхаристійним життям Церкви вказівкою на центральне місце Воскресного Дня в седмичному колі, і ще у двох моментах. По-перше, Воскресний День завершує седмицю, яка цілком до нього спрямована, готуючись до зустрічі з Воскреслим Христом. Але тут Воскресний День переходить за межі седмичного кола і є передчуттям Восьмого Дня Царства Божого вже грядущого в силі. Недільна Євхаристія осмислює цей семиденний шлях, виводячи нас до царственої зустрічі і спілкування з Господом [Дудченко А., прот., [Електронний ресурс]].

Але з іншого боку, Воскресний День відкриває нову седмицю, прокладає шлях у світ. «З миром вийдімо» означає не кінець божественної Літургії, а продовження її на іншому вимірі, коли напоєні Чашею життя і наповненні благодаттю Святого Духа в таїнстві причастя, як безперервної П'ятидесятниці, ми виходимо у світ як благовісники Царства: «Ідіть, навчайте всі народи» (Мф.28:19). Виходячи з храму, здійснюється зустріч з

братом, ближнім, яка продовжується в Євхаристії, коли ми пізнаємо в ньому самого Христа. «Зробивши це одному з братів Моїх менших, Мені зробили» (Мф. 25.40). Таким чином все наше життя, особисте, суспільне, всецерковне, покликане зрощуватись тихим віянням або бурхливим подихом Святого Духа, освічуване Світлом Христовим, наповнюване Любов'ю Отчою, все це можна назвати воцерковленням всього нашого життя. Це воцерковлення життя є програма і зміст нашого церковного шляху, виходячи від хрещальної купелі і завершуючись в причасті Євхаристійної Чаші. Хрещення і Євхаристія нероздільні один від одного і можна говорити про єдину хрещальну літургію, Хрещення веде і завершується Євхаристією, а сама Євхаристія виходить і вічно корениться в хрещальних обітницях і в трієчному зануренні. Цим осмислюється і виправдовується визначення богомислія про Церкву як євхаристійну еклезіологію.

### **3.2. Спасительне значення Причастя, Таїнство Церкви**

Завжди всі і завжди разом. Такий перший досвід церковного життя перших християн. Християни усвідомлювали себе призваними Вчителем до єдності в зібранні. Вони не були ні послідовниками нової релігії, ні прихильниками нової ідеології або соціальної доктрини. їх об'єднували не віддалені принципи або цінності, але вірність призиву, який радикальним чином змінив їх життя, який преобразив фрагментарні частинки-індивідууми в єдине тіло Церкви. Першохристиянське зібрання — це не просто кучка людей, які випадково опинились разом. Це люди, які складають єдине живе тіло, і беруть участь в його житті як брати і сестри, які вийшли з одного й того ж материнського лона. Церква є вечерею, євхаристійною вечерею. Здійснення, виявлення, визначення й сутність Церкви — Євхаристія, в якій члени Христові збираються в одне ціле й утворюють Його тіло: вона — єднальна сила для спілкування особистостей у рамках нової неподільної природи. «Збагніть усю святість того моменту, — читаємо в Ареопагітиках, — коли священні символи, що позначають Христа, і через які ми

прилучаємось до Нього, покладаються на божественний вівтар, всі святі, що незримо присутні при цьому, засвідчують свою неподільну єдність і святий союз із Ним.[ Діонісій Ареопагіт, 2015, с. 116]

Митрополит Іоан Зізіулас говорить: «Божественна Євхаристія є виключно Таїнством Общини Церкви... Божественна Євхаристія не може звершуватись індивідуально. Не може священник звершити Божественну Літургію самотійно, необхідна присутність народу. Тому Євхаристія, з точки зору її структури — Таїнство Громади» [Іоан (Зізіулас), 2012, с. 142].

Найважливіший момент Церкви — час зібрання «разом», як говорить Апостол, для звершення Божественної Євхаристії. Церква — це також термін, зв'язаний з призиванням світу, віруючих зі світу, створити спільноту іншого роду, яка відрізняється від спільноти в повсякденній дійсності. Заклик до створення такої спільноти в Новому Завіті і є закликом до складу євхаристійної общини. Тому Церква і отримала назву, або визначення «Тіла Христового». Коли святий апостол Павло говорить, що Церква є «Тіло Христове», — а ця тема турбувала багатьох тлумачів Нового Заповіту — він осмислює її у зв'язку з досвідом Божественної Євхаристії. Ми не можемо розглядати цей термін незалежно від слів Господа. Відповідно, якщо Церква є Тіло Христове, то причина цього в тому, що вона є тіло Євхаристії. Це означає, ми не можемо мати еклесіології без Євхаристії, оскільки в такому випадку втрачається поняття Тіла Христового. Наступним важливим моментом являється те, що ми повинні побачити Церкву одночасно і як Тіло Христове, і як Общину, яка реалізує це Тіло у зазначений час і у визначеному місці. Тоді висновком буде, що кожна місцева Церква, яка звершує Євхаристію, є повноцінною Церквою, тою яка має всі необхідні характерні ознаки і може називатися Церквою. Тут ми зустрічаємось із серйозною еклесіологічною проблемою, яка хвилювала богословів в останні роки: в якій мірі місцева Церква являється повною Церквою і в якій мірі — частиною Церкви. Католицьке богослів'я завжди схилялось до думки, що місцева Церква є частиною всесвітньої Церкви. Іншими словами, коли ми говоримо

«єдина Церква», ми маємо на увазі всесвітню Церкву, яка складається з частин, а цими частинами являються місцеві Церкви. І ці погляди вплинули на багатьох православних, які використовують термін «місцева Церква» для визначення місцевої Церкви. Так, в католицькій Церкві те місце Символу Віри, де говориться про «Єдину, Святу, Соборну і Апостольську Церкву», розуміється як відношення до всесвітньої Церкви, і це, природно, привело католиків та їх еклесіологію до вимоги єдиного глави для цієї всесвітньої Церкви — папи [Кирило (Говорун), архім., [Електронний ресурс]].

Тому всі єпископи місцевих Церков не є главами для католицького богослів'я, це означає, в кожній місцевій Церкві не існує кафоличності, тобто повноти. Це багатьох привело до протилежного висновку — під багатьма маються на увазі прихильники прот. М. Афанасьєва і теорії євхаристійної еклесіології, — що там, де звершується Божественна Євхаристія, ми маємо повну Церкву. А узагальнюючи цю думку, вони прийшли до висновку, що коли на парафіях звершується Божественна Євхаристія, і тоді ми маємо повну Церкву. Але це створює серйозні проблеми, і ми будемо говорити в подальшому, чи може парафія називатись повною Церквою. В ситуації перших трьох століть про яку говориться зараз, такої проблеми не існувало, оскільки парафії ще не сформувавались, вони з'являються лише в кінці III-го — початку IV-го ст. відповідно, кожна місцева Церква являла собою Євхаристійне Тіло, і тому Церква завжди існувала довкола єпископа. Єпископ предстоював на Божественній Євхаристії, оточений пресвітерами; Церквою ж, тобто Тілом Христовим, в перші три століття вважалось те, що навколо нього, що саме мав на увазі св. Ігнатій Богоносець, говорячи про місце єпископа. Тому, коли в перші століття говорили про Кафоличну Церкву мали на увазі саме місцеву Церкву. Цей момент належить відмітити, тому що виникнення приходу створює нову ситуацію. Тому, звершення Божественної Євхаристії у визначеному місці створює Общину, повну церкву. Але в чому тоді полягає запорака єдинства Церкви на більш широкому рівні? Запорака єдинства Церкви, наприклад, на вселенському рівні полягає в тотожності, у

з'єднанні цих місцевих повноцінних Церков, яка виражається у з'єднанні глав цих Церков, тобто єпископів. Єпископи, як предстоятелі своїх повноцінних Кафолічних Церков, приїжджаючи на Собор, свідчать про те, чи існує тотожність їх місцевих Церков по відношенню одна до одної і коли така тотожність засвідчена, тоді ми маємо єдинство вселенської Церкви. Тут важливо те, що — на відміну від іншого погляду західного богослів'я — Собор не являється якоюсь інстанцією, яка може не рахуватися з місцевою Церквою або налагодити зв'язки з місцевою Церквою в обхід її єпископа. Іншими словами, віруючий, кожен член Церкви не може мати еклесіологічних зв'язків безпосередньо з Собором, не співвідносячись зі своїм єпископом, тому що його еклесіологічна іпостась стверджується на його єдинстві з єпископом. Тому, ні віруючий не може безпосередньо звертатись до Собору, не узгодивши цього зі своїм єпископом, ні, навпаки, Собор — до членів будь-якої Церкви, минаючи її єпископа. І все це тому, що місцева Церква являється повноцінною Церквою [Кирило (Говорун), архім.].

А в католицькій еклесіології, оскільки там відсутній такий підхід, Собор, або навіть папа, може налагоджувати еклесіологічні зв'язки безпосередньо з кожним віруючим. Таким чином спільні зібрання не було християнським нововведенням, тому потрібно розмежувати християнську та нехристиянську моделі єдності за часів ранньої Церкви. У Римській імперії виникла потреба у спеціальних законах стосовно зібрань, які мали назву «колегія». Братерська любов, яка панувала серед членів цих колегій, була такою сильною, а організація настільки високою, що кожен із них робив щомісяця внески у спільний фонд і звертався до інших членів «брати». Окрім язичників, юдеї, які жили на території Римської імперії, також утворювали спеціальні товариства під керівництвом етнарха, і їх братерська любов також була настільки сильною, що окремі товариства, як наприклад спільнота есеїв, базувались на принципі спільної власності [Кирило (Говорун), архім., [Електронний ресурс]].



Християнські, юдейські та язичницькі зібрання об'єднувала лише термінологія братерської любові. Однак, говорити про єдність ранніх християн у термінах братерської любові означало б не помітити унікального моменту, притаманного цій єдності. Унікальність цього моменту полягала у самому складі цих зібрань. Тоді як юдеї засновували єдність своїх зібрань на нації, а язичники з їхніми колегами — на фахові, християни проголошували, що в Христі немає «ні еліна, ні юдея» (Гал. 3. 28; Кол. 3. 11; 1 Кор. 12. 13), «ні чоловіка, ні жінки» (Гал. 3. 28), ні дорослого, ні дитини (Мф. 19. 13), ні багатого, ні бідного (Як. 2. 2 — 7), ні пана, ні раба (1 Кор. 12. 13) тощо. Хоча християни й заявляли, що вони є новим Ізраїлем, проте проголошували, що їх не турбує різниця між греками та юдеями, якщо вони є членами християнської Церкви. Такий підхід, що долає не лише соціальні, а й природні бар'єри (такі як вік, національність тощо), унаочнюється переважно в євхаристійній спільноті. Брати участь у євхаристійному зібранні означає бути членом Церкви. Єднаючись у Христі, ми стаємо ближчими одне одному, ніж рідні брати і сестри, тому що становимо одне Тіло Христове. Служіння Літургії — це наше спільне діло, справа усіх християн [Кирило (Говорун), архім., [Електронний ресурс]].

Христос Яннарас говорить: «Наша участь у Євхаристійній трапезі є спілкуванням з нашими братами і з Богом: ми розділяємо спільне життя і виражаємо готовність реалізувати її як люблячі і любимі істоти» [Яннарас, 2003, с. 138]. Євхаристія — це таїнство подяки. Всі вірні збираються для того, щоб втілити Істину Христову. Тому природа Церкви — носить соборний характер ми збираємося і творимо загальну справу спільно. Апостол Павло пише: «Коли ви збираєтеся в Церкву (1 Кор. 11:18). Саме слово «Церква» означає «зібрання». З перших днів християнства бути в церкві означало брати участь в її євхаристійному зібранні, що означало виявлення, звершення, реалізація Церкви. «Літургія є «таїнство зібрання», Христос прийшов, «щоб розсіяних чад Божих зібрати воедино» (Ін.. 11:52), і Євхаристія із самого початку була явленням і звершенням єдності нового

народу Божого, зібраного Христом і в Христі. Треба твердо знати і пам'ятати: у храм ми йдемо не для індивідуальної молитви, ми йдемо зібратися в Церкву, видимий храм є тільки образ того нерукотворного храму, який він знаменує. Тому «зібрання в Церкву» дійсно є перше літургійне дійство, основа всієї Літургії, і не зрозумівши цього, не можна зрозуміти і всього подальшого тайнодійства. І коли я говорю: «Я йду в Церкву», — це означає я йду в зібрання віруючих, щоб з ними разом скласти Церкву, щоб бути тим, чим я став в день хрещення, тобто членом — в повному і абсолютному розумінні цього слова, членом Тіла Христового [Кирило (Говорун), архім., [Електронний ресурс]]. «Ви, — говорить апостол, — Тіло Христове, а порізно члени» (1 Кор. 12:27).

Я йду явити і здійснити своє членство, явити і засвідчити перед Богом і світом тайну Царства Божого, що вже «прийшло в силі» — цими словами протопресвітер Олександр Шмеман вказує на найголовніший принцип Церкви, на те, що все в ній здійснюється тільки сумісним діянням всього народу Божого. Всяка церковна громада є вираження повноти Церкви. «Диво церковного зібрання в тому, що воно не «сума» грішних і недостойних людей, які складають його, а Тіло Христове» [Шмеман О., прот., [Електронний ресурс]].

Свята літургія, за словами прп. Феодора Студита, є повторення всього Боголюдського домобудівництва спасіння. Тут благодатно переживається все — від Втілення до Вознесіння, як життя життя нашого і душа душі нашої. І це особливо підкреслюється в кінці літургії св. Василя Великого: «Сповнилось і звершилось, по нашій силі, Твого Промислу Таїнство, Христе Боже» — таїнство вочлочення Бога і обоження людини. Як пише прп. Юстин Попович: «Свята Євхаристія — це вершина Боголюдської реальності. Боголюдина Господь Ісус Христос став видимою і безсмертною дійсністю неба і землі...Найпереконливіший свідок цього є Церква, Боголюдське Тіло Христа. Церква-Тіло Христове, Євхаристія-Тіло Христове. Тотожність в сутності, церква в Євхаристії, Євхаристія в Церкві. Будучи Тілом Христовим,

Церква є соборна єдність, а також єдність соборності. Це стосується і Євхаристії, як тіла Христового: «Один хліб, і нас багато — одне тіло; бо всі причащаємось від одного хліба» (1 Кор. 10:17)

Отці називали Євхаристію єднанням. По-перше, тому що в ній відбувається повне з'єднання з Боголюдиною Христом, по-друге, тому що через Христа ми з'єднуємося один з одним. Як говориться в літургії св. Василя Великого після освячення Святих Дарів: «А нас усіх, що від одного Хліба й Чаші причащаємось, з'єднай одного з одним, щоб ніхто з нас не причастився Святого Тіла й Крови Христа Твого на суд або в осуд». Євхаристія має не індивідуальний, а соборний характер, вона звершується на Літургії всіма вірними разом і для всіх. В Літургії Церква звершує себе. Тільки тоді вона є «еклесією», народом Божим, що зібрався в одне місце, для загальної мети, тобто служіння. Мету і причину цих загальних зборів ми можемо зрозуміти з наступних слів апостола: «і самі, мов живе каміння, будуйте з себе дім духовний, святе священство, щоб приносити духовні жертви, приємні Богові, через Ісуса Христа... А ви — рід обраний, царствене священство, народ святий, люди відновлення, поставлені для того, щоб сповіщати чесноти Того, Хто покликав вас із темряви у чудове Своє світло; колись не народ, а нині народ Божий; колись непомилувані, а нині помилувані» (1Пет.2:5,9-10).

Ці слова апостола вказують на те, що визначення, які раніше застосовувалися до Ізраїля, нині належать новому Ізраїлю, християнам, еклесії, Церкві. Якщо раніше тільки рід Аарона був вибраний для здійснення священницького служіння, нині весь новий Ізраїль, тобто всі члени Церкви, є «вибраним родом», «святим народом», «царственным священством», народом Божим. В якості святого священства всі покликані приносити духовні жертви, приємні Богові Ісусом Христом. Це приношення духовних жертв здійснюється саме під час Божественної Літургії, яку, як спільну службу, служить весь народ Божий. Всі молитви Святої Літургії, за рідкісними виключеннями, складені в першій особі множини і, таким чином, призначені

для читання або співу від імені всього народу Божого. Прикладом цього служить одна з антифонних молитов на початку Літургії «Ти, що дав нам ці спільні й однодушні молитви, обіцяв виконати прохання двох або трьох, що згодяться в ім'я Твоє, Сам нині прохання рабів Твоїх на благо їм сповни, і подай нам і в цьому житті розуміння Твоєї істини, і в майбутньому даруй життя вічне» [Кирило (Говорун), архім., [Електронний ресурс]].

Хоча і всі інші таїнства по суті здійснюються теж всією Церквою, всім «царственным священством» (лише руками предстоятеля), але для однієї людини, тоді як Євхаристія здійснюється всією Церквою, і для всієї Церкви. Коли християни йдуть в «День Господній» на Його трапезу (на Євхаристію), то повинно матися на увазі, що всі вони почують заклик: «Прийміть, споживайте...», «Пийте з неї всі», і всі причащатимуться Тіла і Крові Христових, що причащатись всі вони будуть самі, а не тільки дивитимуться на того, хто звершує, як це можливо при інших таїнствах. Від воскресіння до воскресіння, від Євхаристії до Євхаристії: все життя хрещеного було відтепер відмічене цим очікуванням зібрання, зустрічі, спілкування, радісного сповнення любові. Нехай зовні все залишалось як і раніше, нехай справами і турботами було, як і раніше, наповнене життя. У досвіді Хрещення і Євхаристії все тепер освітлено було новим світлом, наповнено новим сенсом, перетворене любов'ю. Кожний день, будь-яка справа в ньому, були кроком на шляху до останньої перемоги Грядущого Господа, кожне зібрання вже передбачали кінцеву єдність в любові — за трапезою в невечірньому дні Царства [Кирило (Говорун), архім., [Електронний ресурс]].

І тому тільки євхаристійним зібранням — цим осередком громади — і можна по справжньому пояснити устрій Церкви, «організаційний» аспект її життя. Тільки в світлі Таїнства ця організація сприймається християнами не як проста людська організація — з начальством і підлеглими, авторитетом і послухом, а як живий організм, напоєний Духом Святим. В ньому всі людські «служіння», всі людські взаємини стають проявом того ж і єдиного Духу, служінням Самого Христа в братах Своїх. Конкретніше, зі свідченням

Писання і святоотцівських трудів, есхатологічна спільнота, Царство Боже, включатиме наступні основні елементи, які створюють різницю відносин і, в цьому сенсі, структуру, яка по своєму характеру екзистенційна:

- а) зібрання розсіяного народу Божого, і в розвитку цього, об'єднання його «в одному місці» світу, який був роздроблений тлінням і смертю. Це збирання складає істотний елемент в останні часи в Царстві Божому;
- б) зібрання, зосереджене на особі Христа, який з одного боку, втілює саму присутність Бога в світі, як «образ Бога невидимого» (Кол. 1:15), і, з іншого, — сполучає «багато» у своїй особі, як «Слуга Господній» і есхатологічний «Син Людський» або як «народжений раніше всякого створіння... і Він є глава тіла Церкви» (Кол. 1:15-20);
- в) зібрання, зосереджене на Христі, оточеному Дванадцятьма, які «сядуть на дванадцяти престолах судити дванадцять колін Ізраїлевих» (Мф. 19:28, Лк. 18:31).

Християни ніколи не повинні забувати про те, що кожен з вірних є частина Тіла Христового, частина Церкви, яких Священне Писання називає: «народом святим, царським священством, родом вибраним» (1 Пет. 2:9). Нашою місією є сповідати присутність Христа і Його Царства в світі. От чому в давнину всі християни називалися святими і чому «зібрання в Церкву» є наше служіння, наш головний обов'язок. Ми посвячені в нього і воно належить нам, поки ми самі не відлучимо себе від нього. Той, хто в давнину не брав участі без причини в євхаристійному зібранні відлучався від Церкви, як сам себе відсікший від органічної єдності Тіла Христового, яка виявлялась в Літургії. Євхаристія є одне з таїнств, одне з богослужінь, а явлення і сповнення Церкви у всій її силі і святості і повноті. І лише беручи участь в ній, ми можемо зростати у святості і виконати все те, що заповідано нам. Зібрана в Євхаристії Церква, навіть якщо вона обмежена двома або трьома, є образ і звершення Тіла Христового, і лише тому зібрані можуть причаститися, тобто бути спільниками Тіла і Крові Христових, що вони

являють його своїм зібранням. Ніхто і ніколи не міг би причаститися, ніхто і ніколи не був достойний і «достатньо» святий для цього, якби не було це дане і заповідано в Церкві, в зібраннях, в тій таємній єдності, в якій ми, складаючи Тіло Христове, можемо неосудно Бога називати Отцем і бути учасником і причасником Божественного Життя Євхаристія, як образ Царства, дуже рано описано як «збирання» або зібрання в одному місці. У шостому розділі Євангелія від Іоана, в уривку, який ясно говорить про Євхаристію, після того, як велика кількість наситилася, Ісус розпоряджається зібрати залишки, що вважається знаком того, що Він і є Той, Хто гряде (Ін. 6:12-14). Нам також відомо, що Євхаристія описана як зібрання в одному місці у св. апостола Павла (1 Кор. 11:20-23).

Дідахі дає нам найбільш ясний опис Євхаристії як образу есхатологічного зібрання як розсіяних дітей Божих, Церкви: «Навіть як цей переломлений хліб, був розсіяний по горбах і зібраний разом і став одним, так нехай буде Церква Твоя зібрана від кінців землі в Царстві Твоєму». Основним сенсом участі в євхаристійному зібранні є причастя Тіла і Крові Спасителя. Для стародавньої церковної свідомості було зовсім немислимо добровільне відхилення від участі в Євхаристії. Ця участь була не боргом і обов'язком, як це зараз розглядається, а радісною потребою, життям в Церкві. Члени місцевої громади брали участь в кожному євхаристійному зібранні. І кожна Євхаристія була зібраннями всіх заради одного. Всі збиралися на трапезу Господню, і трапеза Господня влаштувалася для всіх. Йдучи на Євхаристію або залишаючись на Євхаристії за Літургією, це повинно означати, що християни збираються принести безкровну жертву і причаститися Тіла і Крові Христових як, свого часу, євреї для принесення жертви йшли не в синагогу, а в Храм Єрусалимський, бо в синагогах жертвопринесення не здійснювалось. Будування церковних громад є першочерговим завданням народу Божого. Християнство, в істинному своєму значенні, являється в общині вірних. Але, на жаль, не кожний прихід може назватися євхаристійним зібранням. Формою він буде таким, а на ділі

трапляється так, що священник єдиний розуміє сенс євхаристійних молитов. Але і від цього Євхаристія не перестає бути Євхаристією, Христос подає нам Своє Пречисте Тіло і Кров. Змінилося багато в чому відношення до таїнства. І відновлення соборності в Церкві немислимо без творення євхаристійної громади [Кирило (Говорун), архім., [Електронний ресурс]].

Тепер розглянемо погляд на розуміння, і характеристики Церкви, сучасного богослова, Архімандрита Кирила Говоруна, який він подає у своїй книзі. *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Eugene, OR: Cascade, 2017 Книга «Риштування Церкви: на шляху до пост-структуралістської еклезіології» [Документи, [Електронний ресурс]].

У книзі йдеться про розрізнення між природою Церкви та її адміністративними структурами у широкому сенсі. До природи, за словами архімандрита Кирила, відносяться церковні громади, таїнства, православна віра. А до структур – канонічна територія, автокефалія, ієрархічна стратифікація всередині Церкви тощо. Різницю між ними представляє у вигляді метафори будівлі (Церкви як такої) та риштуваннями, які встановлюють довкола будівлі (це церковні структури). Останні мають обслуговуючі функції – вони лише допомагають ремонтувати будівлю і не повинні замінювати собою самої будівлі. Церква – це найбільш цікаве явище з точки зору сучасного богослів'я, а православна еклезіологія найбільш цікава серед інших еклезіологій. Для Православ'я Церква знаходиться в епіцентрі богословської рефлексії – можливо у більшій мірі, аніж для протестантського богослів'я, наприклад. Тому через еклезіологію як через призму переломлюються усі промені православної богословської думки. При цьому на відміну від католицької еклезіології, наприклад, для якої феномен Церкви так само важливий, православна еклезіологія, більш різнобарвна і менш уніфікована [Документи, [Електронний ресурс]].

Архімадрит Кирило розрізняє поняття між служінням таїнством і ієрархічною організацією цього служіння. Перше існувало в Церкві завжди, а друге – не завжди. Ієрархія почала розвиватися вже в після-апостольську

епоху, а саме слово було запозичене з неоплатонізму і застосоване до Церкви лише в п'ятому столітті. Під ієрархію мається на увазі не єпископів і священників як таких, а вертикальний вимір їх стосунків між собою та з людьми. Автор не має на увазі, що ієрархія є чужою для Церкви – вона довела свою корисність у продовж століть. Але вона залишається тим самим рштуванням Церкви, а не її природою. Поняття церкви і сама церква набагато давніші ніж теорії про церкву. Теорії про церкву – це новий винахід нашої доби. Класична античність, християнська античність, і навіть середньовічна доба не знали чітких теорій про церкву. Теорії про церкву з'явилися як наслідок і певна екстраполяція винаходів у філософській царині, коли почали з'являтися теорії чогось, зокрема в рамках романтичної ідеалістичної німецької філософії, коли почали з'являтися теорії про ідеї, теорії людського існування, філософські теорії, великі філософські теорії, узагальнюючі філософські теорії тощо. Саме внаслідок цих пошуків, теорій більш чи менш загальних, з'явилася власне теорія церкви. Вона з'явилася в західному контексті здебільшого, внаслідок пошуків в рамках німецької ідеалістичної філософії, тому не випадково, що одним із перших теоретиків церкви можна вважати німецького католицького богослова Йоганна Адама Мьолера (Johann Adam Möhler). Він став продовжувачем німецької ідеалістичної філософії саме в царині еклезіології і винайшов, у якомусь сенсі, еклезіологію. Значною мірою йому наслідував російський відомий еклезіолог Олексій Хомяков, який відтворив і переніс, локалізував, як ми зараз сказали б, західні теорії про церкву на східно-християнському ґрунті. Але безумовно сама церква існувала ще до усіх тих теорій, до Мьолера, до Хомякова і тд. Єдине, що церква рефлектувала на саму себе по-різному. Вона спочатку рефлектувала і намагалася описати саму себе не через теорії, не через те, що ми зараз називаємо еклезіологією. Вона намагалася описати себе символами і образами. Це перший вид саморефлексії церкви. Тобто не еклезіологічна теорія, не еклезіологія, як така, не наука про церкву, а образи, які мали функцію символів. Символи – це така річ, яка за своєю сутністю не



відповідає тому, що вона відображає, але через певний асоціативний ряд демонструє певні аспекти того явища, яке він, цей символ, символізує. Серед перших символів церкви були ті символи, які були сформульовані самим Христом і апостолами. Сам Христос як засновник церкви. Його улюбленим образом для церкви (який Він власне запровадив і саму ідею того, що церкву можна описати образом), і це перший образ, був образ Царства Божого. Христос сам говорить про Царство Боже, яке прийшло в силі і Він приніс це царство на землю. І, власне, це є Церква. Потім серед ранніх апостольських символів, які були запроваджені самими апостолами, одним із найпоширеніших став образ церкви як тіла Христового: Церква як продовження втілення Бога на землі. Христос як втілення Бога на землі і церква як продовження втілення Бога на землі після того, як Христос постраждав на хресті, воскрес і вознісся. Цей образ здебільшого характерний для богослов'я апостола Павла, тобто для самого Павла і для тих, хто писав під його іменем і розповсюджував вчення Павла серед Павлових громад. Тобто це є образ тіла Христового. Були і інші образи. Наприклад, в Північній Африці дуже популярним став образ церкви, яка символізувалася жіночими образами, Марії, чи просто жінки, нареченої Христа. Ці образи з самого початку справді були розповсюдженими в Північній Африці, латиномовній Північній Африці, і потім набули більш широкого розповсюдження в усій церкві. Ще один жіночий образ характерний, наприклад, для богослов'я Єрми, який записав тексти, свої видіння, які символізують присутність або дуже ранню саморефлексію церкви через жіночі образи, образ жінки, яка являлася Єрмі (а сам він жив в другому столітті і відбивав відповідно реалії другого століття через ці символічні образи). Перша спроба більш складної символізації церкви, уособлення церкви, трапилася в четвертому столітті, коли взагалі богослів'я стало складнішим, коли воно стало більш рефлексивним і більш концептуалізованим, коли для висловів, формулювань застосовувалися вже концепти із зовнішнього світу, зовнішньої філософії, із так званого середнього платонізму і неоплатонізму, які в той час також

поширювалися в християнському середовищі. І саме тоді, під час Першого Вселенського Собору в м. Нікеї в 325 році, церква була визначена більш чітко, ніж це робилося через образи до цього. Власне чотири так званих ознаки церкви, які були сформульовані і які внесли до Символу Віри Нікейського, що церква є єдина, свята, соборна, апостольська – це був перший новий спосіб рефлексії на церкву, розуміння, усвідомлення того, що є церква. Ми до цього часу використовуємо ці ознаки церкви, визначаємо що є церква через ці формулювання, хоча вони є мінімалістичними, дуже лаконічними. Це не є розлогі теорії церкви, але, тим не менш, вони стали основою для наступних теорій церкви. Цікаво, що в четвертому столітті ми маємо більш розлогі також рефлексії на інші таїнства, на інші богословські питання: питання про те, що є Бог і хто є Бог, догмат про Святу Трійцю, про Боговтілення. Ці всі підвалини розуміння всіх основних аспектів богослів'я були закладені саме в четвертому столітті, і одночасно з іншими богословськими питаннями відбулася перша рефлексія на те, що є церква (перша богословська рефлексія: не артистична, не рефлексія через символи, а саме рефлексія через концепти, як ми щойно зазначили). Але цікаво, що на відміну від інших богословських питань, зокрема питання про Трійцю, про Боговтілення, які набули дуже чіткого осмислення у наступні століття, зокрема у п'ятому, шостому століттях, коли, через складний процес обговорення, дискусій, суперечок, навіть, в певному сенсі, проявів насильства тощо, були знайдені формулювання щодо Святої Трійці, щодо Боговтілення, аналогічних формулювань щодо церкви не було знайдено. Церква залишилася за рамками цієї рефлексії. І ті вчені, які досліджували це питання не можуть дати однозначної відповіді чому церква, при тому, що вона дуже бурхливо розвивалася, розвивала свої структури після четвертого століття, в п'ятому, шостому і далі століттях вона не була настільки ж добре відбита в богословських рефлексіях, як, наприклад, таїнство Святої Трійці чи Боговтілення. Можливо це відбулося через те, що церква від четвертого століття формувалася вже в рамках моделі так званої симфонії, церковно-

державних стосунків, які передбачали, що інструменти, структури церкви формуються як певні державні структури Римської імперії. І рефлексія на церкву відбувалася в термінах більше соціополітичних, ніж теологічних. Тому, коли ми бачимо рефлексії на церкву в цей період, то вони трапляються здебільшого в контексті церковних хронік, тобто історій того, як церква розвивалася. Наприклад, у Євсевія Кесарійського, одного з найбільших еклезіологів, принаймні на християнському сході і його можна вважати, в певному сенсі, батьком православної, східно-християнської еклезіології (жив у четвертому столітті). Він пише про церкву в контексті історичних подій, зокрема для нього найбільш важливою подією стало визнання християнства Костянтином, легалізація церкви і бурхливий розвиток церковних структур. Далі в різних хроніках, історичних хроніках, церковних канонах церква відбивається в більшій мірі, ніж в богословських рефлексіях, через богословські трактати. Лише в період Середньовіччя, зокрема на Заході, ми бачимо повноцінні трактати, які присвячені церкві. Вони пов'язані, на Заході, з розвитком інституту папства, насамперед в римсько-католицькому середовищі, тому що папа став уособленням, певною мірою, еклезіології на Сході, оскільки не було папської системи, то і відповідних рефлексій ще не було. І на Сході, як було зазначено, лише в ІХХ ст., можна сказати, що повноцінно почала розвиватися еклезіологія, завдячуючи таким теологам, як Олексій Хомяков [Хомяков А. [Електронний ресурс]], який значною мірою наслідував спадок західних філософів, теологів і власне здебільшого представників німецької ідеалістичної філософії: Гегеля, Шлеєрмахера і тд. І лише в ІХХ ст. фактично теологія як повноцінна, самодостатня рефлексія на церкву зароджується на християнському сході. Цікаво, що певним поштовхом до еклезіологічних рефлексій, до нової хвилі еклезіологічних рефлексій стала Реформація на Заході. І ті перетворення, які спіткали християнство на Заході, які призвели до розділення всередині західного християнства на Католицьку церкву і церкви реформації, вони змусили і переосмислити феномен церкви як в рамках Реформації, так і в рамках

католицького богослов'я або Католицької контрреформації, або Католицької реформації (як вона інколи називається). В рамках Реформації, найважливіші постаті західної Реформації: в Німеччині – Лютер, в Швейцарії – Кальвін, в Англії – Хукер, – вони також багато писали про церкву, про феномен церкви і намагалися осмислити по-новому цей феномен. В рамках католицького богослів'я таким інструментом нового осмислення церкви став Тридентський собор, який був відповіддю на процес Реформації. І богослів'я Тридентського собору значною мірою відбило переосмислення феномену церкви на Заході. Але знову ж таки з'являються в цей період еклезіологічні трактати, але вони ще не можуть задовольнити тих, хто намагається усвідомити повній мірі що таке феномен церкви. Як було зазначено вище, лише в ІХХ ст. феномен церкви знаходить більш адекватне сприйняття, рефлексію на себе в різних християнських традиціях. На цей час вже відбувся процес конфесіалізації християнства, тобто конфесії почали усвідомлювати себе саме як конфесії; різні напрямки християнства почали усвідомлювати себе саме як конфесії, як певні доктринальні струмки, потоки, які усвідомлювали себе як представники єдиної церкви. Навіть саму ідею єдиної церкви вони по-різному усвідомлювали в залежності від своїх конфесійних уявлень і свого конфесійного забарвлення. Це стало наслідком Реформації, відбулася конфесіалізація християнства, тобто християнство розділилося на ці конфесійні групи, кожна з яких почала ототожнювати себе з церквою. І, як ми сказали, цей процес конфесіалізації, який розпочався під час Реформації, який затронув, до речі, і східне християнство, він набув повноцінної еклезіологічної рефлексії в ІХХ ст. [Документи, [Електронний ресурс]].

До речі, примітно, що сам термін «еклезіологія» з'явився в ІХХ ст. Він з'явився за досить несподіваних обставин і означав в той час дещо інше, навіть зовсім інше, ніж ми розуміємо зараз під еклезіологією. В ІХХ ст. розвивалася так звана еклезіологія як наука (яка була названою еклезіологією) в рамках археологічних досліджень або досліджень церковної археології, в рамках так званого Кембриджського руху, який розвився на базі

Кембриджського університету, який був знаний своїми історичними розвідками і тоді в рамках Кембриджського руху на базі Кембриджського університету з'явилася мода досліджувати давні готичні екземпляри церковної архітектури в Англії. Це дослідження церковної архітектури, буквально тих будівель, церков, які залишилися в Англії з Середньовічної доби, було названо еклезіологією. Головними інструментами еклезіології були не ідеалістична філософія чи якісь інструменти логіки тощо, а буквально археологічні інструменти, як вони писали еклезіологічні журнали тієї доби. Це були молоточки, лопатки, якими користувалися для того, щоб розчищати будівлі церков. Ось це була власне первинна еклезіологія. Потім звичайно саме поняття еклезіології модифікувалося і стало позначати значно більше, ніж просто дослідження церковних будівель, а саме – феномена церкви [Документи, [Електронний ресурс]].

Але більш ретельний фокус на цьому феномені церкви було зроблено під час ХХ ст. Двадцяте століття ми повною мірою вже можемо називати століттям еклезіології, коли розвинулися розгалужені, складні, інколи несумісні між собою теорії про церкву. Власне ХХ ст. стало періодом, коли вибухнули фактично ці еклезіологічні теорії, почали дуже інтенсивно розвиватися, поширюватися і навіть витіснили собою інші богословські течії, теорії, рефлексії тощо. Так що церква більшою мірою стала предметом богословської рефлексії, ніж традиційні богословські предмети: Бог, поняття і особистість Бога, Боговтілення, христологія, – більшою мірою, ніж будь-яка інша богословська дисципліна. Феномен церкви заповнив всю богословську свідомість, через що і на Заході, і на Сході ХХ ст. суголосно було позначене як століття еклезіологічних розвідок.

Саме слово «екклесія» (гр. ἐκκλησία) не виражає сутності церкви і в цьому один із парадоксів церкви. Феномен церкви, сам по собі, те, що ми називаємо церквою, значно більший будь-яких описів цього феномену. Він більший, ніж образи, які з самого початку залучали для того, щоб описувати церкву. Тобто згадані нами образи: Царства Божого, образ тіла Христового –

ці всі образи, хоча вони достатньо ємні і багато аспектів церкви можуть описати, якщо принаймні їх тлумачити, то можна знайти багато слів і інших образів для того, щоб описати церкву, які витікають з цих первинних образів, але навіть їх недостатньо. І в цьому, до речі, риса образів. Образи завжди є більш ємними, ніж визначення, ніж теорії про церкву. Тому теорій може бути дуже багато. І власне у ХХ ст., як ми згадали, було написано багато книжок про церкву, сотні томів. Але ці сотні томів з теоріями про церкву, вони співвідносяться з трьома, чотирма, з кількома образами, які дуже коротко, стисло позначають що таке церква. І все одно їх недостатньо для того, щоб вичерпати цей феномен. Слово «екклесія», яке в грецькому оригіналі Святого Письма було застосована до церкви вперше, а потім було перейняте християнською громадою для самовираження, для того, щоб описати що вона є, є одним з таких образів. Тобто це не визначення, це не дефініція церкви. Це образ. Один із символів. Причому це досить дивний, проблематичний образ через те, що він не є біблійним. Власне він з'являється лише в перекладі Святого Письма на грецьку мову, Септуагінті, і перекладає єврейський вислів «кагал» (івр. קָהָל - зібрання), «кагал Ягве» (народ Божий). Навіть для цього перекладу він запозичений не з релігійної культури античності, він запозичений з культури соціо-політичної. Екклесія – це було зібрання того, що ми назвали б зараз давньогрецьким парламентом. Це була певна структура самоврядування античного полісу. Взагалі ця структура самоврядування була досить складною (малюють схеми, які є дуже складними, навіть якщо їх описати на словах, то неможливо). І екклесія була часткою цієї схеми. Рисою екклесії давньогрецької, як органу самоврядування давньогрецького полісу, було те, що це був орган самоврядування власне. Це був представницький орган, який збирав представників давньогрецького міста, поліса, і на сесії екклесії вони обговорювали питання, які стосувалися життя міста. Причому питання не були релігійними. Інколи вони були релігійними тому, що в давньогрецькому полісі релігія і політика завжди тісно перепліталися одна з одною. Питання,

які обговорювалися на еклесії були такими, як, наприклад, оголосити війну чи припинити війну, когось засудити до страти чи виправдати. Еклесія була компетентна вирішувати ці питання. Якби, умовно говорячи, в наш час виникла християнська громада і вона мала б себе назвати якимось, то якби вона називала б себе таким самим чином як вона себе назвала в першому столітті, вона взяла б, наприклад, термін «парламент». Уявіть собі, що виникає абсолютно релігійна есхатологічна громада, яка чекає закінчення світу вже зараз, пришестя Христа і Святого Духа вже зараз, і всі виконання обітниць Христа мають бути виконані вже сьогодні, якщо не вчора, і ця громада називає себе парламентом. Це власне те, що трапилося в першому столітті, коли перша християнська громада назвала себе еклесією, словом запозиченого зі словника суспільно-політичного, причому навіть не єврейського, не юдейського, не зі Старого Завіту, а поганського, язичницького словника давньогрецького полісу. Можна лише робити припущення чому так трапилося. Власне чому перша християнська громада обрала для самоназви, для символізації того, чим вона є не традиційне біблійне слово, термін (в Біблії було дуже багато таких прекрасних термінів, які описували цю давньоєврейську громаду), а з лексики поганського і, навіть більше, політичного: залучення цієї самоназви, прийняття цієї назви для першої християнської громади співпало зі зміною характеру цієї громади – на нашу думку, пояснення чому так трапилося, – коли ця перша християнська громада вийшла за межі юдейського світу, перестала бути фактично юдейською сектою і стала більш широким рухом, який включив у себе греко-римський світ, коли її членами перестали бути виключно євреї, але стали також греки, римляни, сирійці тощо (з ідентичністю римською більшою мірою, ніж з ідентичностями локальними, включно з юдейською ідентичністю). Саме цей універсальний характер нової християнської громади, а ця зміна трапилася десь в середині першого століття, коли було прийняте ім'я, самоназва «екклесія» для християнської громади, тобто співпали часи прийняття самоназви «екклесія» християнською громадою з

більш універсальним характером християнської громади, з виходом цієї громади за межі юдейського світу в світ греко-римський, у великий світ, який висловлював себе грецькою мовою, і слово «екклесія» було часткою цього світу і нової мови, яку взяла собі християнська громада, – це власне одна із причин, чому християнська громада не назвала себе ім'ям «кагал», що було б більш природнім для неї і не назвала себе іншими іменами. Вона назвала себе саме церквою і одночасно з тим, як вона назвала себе християнською громадою за іменем засновника цієї громади [Документи, [Електронний ресурс]].

Ще одне припущення, яке би ми зробили би для пояснення того, чому слово «церква» було запозичене. Давньогрецька церква-екклесія мала певні важливі риси. По-перше, вона підкреслювала рівність своїх членів у багатьох аспектах. Наприклад, це була рівність перед законом. Вона називалася ісономією: кожен член церкви мав однакові права з іншими членами церкви. У тому числі, наприклад, право говорити, так зване право ісегорії (рівноправ'я говоріння). Соціальні дистанції, які існували і були дуже сильними в давньому світі, в полісі (поліс взагалі був дуже стратифікованою структурою з величезними дистанціями, які не можна було подолати, взагалі подолати в давньогрецькому полісі), всі вони нівелювалися в середині церкви, вони фактично зводилися нанівець і більше їх не існувало. Сама церква, давньогрецька церква, маю на увазі, не репрезентувала всього полісу, хоча вона вважалася представництвом громади полісу. До церкви могли належати лише чоловіки: вільні, не раби і дорослі. В цьому сенсі церква не була рівноправним представництвом всього полісу, але якщо ти потрапляв в церкву, незалежно від твого соціального, економічного статусу (бідний ти чи багатий), якщо ти член церкви – ти маєш однаковий статус з усіма іншими членами церкви. Мені здається, що ця риса також була важливою для ранніх християн, тому що раннє християнство почалося з подолання соціальних дистанцій, які існували в античному світі. В античному світі соціальні дистанції, були онтологічними. Ми вважаємо, що зараз соціальні дистанції,



які існують між людьми виникають ситуативно і вони є умовними, вони розрізняють людей принципово: якщо людина народилася бідною, то вона може стати багатієм, якщо вона народилася в глухому селі, десь в Афганістані, то вона може стати мільонером у Нью-Йорку – вона може подолати будь-яку соціальну дистанцію, яка зараз існує, незалежно від того, з яким кольором шкіри людина народилася, чоловік чи жінка, чи є у неї вади, чи немає фізичних вад. В античному світі так не було: якщо людина на якомусь соціальному рівні народилася, то вона не могла перейти на інший рівень, це практично було виключено. Вважалося, що ці соціальні відстані є онтологічними, вони закладені в саму людську природу: як не можна змінити людську природу, так не можна, наприклад, змінити свій соціальний статус. Християнство, коли виникає, кидає виклик цьому уявленню античного світу, виклик щодо цих соціальних дистанцій і нівелює їх. Коли апостол Павло каже, що у Христі немає ні елліна, ні юдея, ні чоловічого роду, ні жіночого, ні раба, ні свобідного тощо, то ця фраза містить цей первинний посил християнської громади щодо подолання соціальних дистанцій, відстаней, які релятивізуються, перестають бути універсальними, онтологічними і їх можна подолати – вони вже не мають значення в християнській громаді. Та сама ідея була в давньогрецькому полісі: при наявності колосальних відстаней між стратами, соціальними слоями, в самому полісі, в еклесії вони нівелювалися. Так само в християнській еклесії онтологічні розбіжності між різними верствами давнього суспільства релятивізувалися. Не можна сказати, що вони абсолютно зникали. На жаль, в християнстві залишалися раби так, як вони були і за межами християнства. В християнстві залишалася гендерна нерівність між чоловіком і жінкою (принаймні вона швидко повернулася в християнство вже в пізні апостольські часи, почала повертатися), але вона вже не була такою абсолютною, якою вона була в зовнішньому світі (не сприймалася настільки абсолютно, як в зовнішньому світі). Вона була релятивізована і вже не відігравала такої ж важливої ролі, яку вона відігравала в зовнішньому світі. Ці складні процеси також відбилися в

терміні «екклесія». Ось чому цей термін був прийнятий християнською громадою. Тобто значною мірою саме слово «церква»-«екклесія» відбиває і внутрішній первинний християнський імпульс щодо зрівняння усіх членів церкви між собою (всі ми тепер брати і сестри у Христі, в Христі всі соціальні дистанції зникають і нівелюються), і еволюцію цього процесу (не раптом це трапилося, це був складний процес подолання цих дистанцій). Дистанцій не було подолано, розбіжності соціальні залишилися всередині церкви, але принаймні вони були релятивізовані і цю динаміку релятивізації також відбило слово «екклесія». Отже, це дуже складний термін, дуже складний символ. Це не визначення церкви, не дефініція церкви. Це певний символ, який, як дзеркало маленьке, в якому відбивається сонце. Це малий предмет, але в якому можна побачити дуже складну і колосальну картину. Ось так і в слові «екклесія», як в цьому дзеркальці, відбилося складне явище церкви: насправді колосальне, але в маленькому слові воно фактично, як в дзеркалі, його можна побачити в різних аспектах, а потім довго описувати в багатьох теоріях. Це те, що стосується слова «екклесія». Воно виявилось настільки важливим для давньої християнської громади, що навіть грецьке слово «екклесія» без перекладу було запозичене і латиною. Богослов, який запропонував називати церкву словом «екклесія» на Заході, в латиномовному середовищі, був Тертуліан. Він просто зробив транслітерацію грецького слова «ἐκκλησία» латиною, замінивши «κ» (каппа) літерою «с» (лат. ecclesia). Він не став знаходити аналогів цього слова в латині через те, що саме слово в грецькій мові стало словом-символом і цей символ потрібно було передати навіть латиною так, як він звучав в грецькому оригіналі [Документи, [Електронний ресурс]].

В первинному грецькому сенсі ἐκκλησία не мала додаткової конотації, яку вона набула в християнському вжитку. Саме в християнському вжитку християни звернули увагу на те, що в корені цього слова знаходиться дієслово «звати», «закликати» (κἄλέω). Разом з приставкою «ἐκ»- це означає «викликати з чогось», «закликати до чогось». І саме віддієслівний характер

цього іменника «ἐκκλησία» і наявність приставки «ἐκ»- створювало додаткову динаміку, динамічний рух в значенні цього слова: церква – це є рух. Людина, коли приходить до церкви, рухається. Вона рухається у відповідь на заклик від Бога і рухається щоб дійти до якоїсь мети, до якогось стану. Власне бути членом церкви, стати членом церкви через ініціацію хрещення, було метою перебування в еклесії. Цей динамічний характер руху, як відповіді на покликання, був врахований в самому терміні «екклесія». Також ми можемо сказати, що певною мірою, можливо це навіть трохи спекулятивно буде звучати, слово «екклесія» є суголосним до слова «синергія» (співпраця). Тому що коли я починаю рухатися у відповідь на заклик, то тут присутні дві дії, заклик і моя відповідь на цей заклик. Ці дві дії, Бога і людини, суміщаються в терміні, понятті «синергія». І церква в цьому сенсі є синонімом синергії.

## **РОЗДІЛ 4 ПОРІВНЯЛЬНИЙ ОГЛЯД УСТРОЮ СУЧАСНОГО ПАРАФІЯЛЬНОГО ЖИТТЯ**

### **4.1. Євхаристійне життя православних християн у сучасному світі**

Божественна літургія була і залишається не просто головним богослужінням Православної Церкви, але самою серцевиною, на якій все тримається. Сама Церква як Тіло Христове стає такою через причастя Христу. Відніми Євхаристію — і все зруйнується. Буде громада, яка сповідує певне вчення, нехай навіть дуже гарна, живе за високими моральними принципами, але якщо вона не причетна Христу, не з'єднана з Ним в одне ціле через єдність Тіла і Крові — то це буде що завгодно, але тільки не Церква. Божественна літургія, на якій відбувається Євхаристія, і сьогодні займає центральне місце в церковному богослужінні. Вона — центр, з яким пов'язані всі інші обряди, які здійснюються на самій літургії (або відбувалися в давнину), або спрямовані до неї. Центральне місце літургії в церковному житті сьогодні, на щастя, усвідомлюється вже набагато краще, ніж

десятиліття тому. У багатьох храмах вже важко уявити собі літургію без причасників. Однак і зараз багато людей, які відвідують храм і регулярно причащаються, насилу розуміють сенс того, що відбувається на Літургії, крім того що за нею відбувається причастя. Найпростішим змістом є той, який можна зрозуміти з самих молитов і співів літургії, з дій, які здійснюють священнослужителі. При цьому треба звертати увагу і на історію: коли з'явилася в чині літургії та чи інша молитва або дію, і чому? Який сенс вкладали в це християни тоді? Потрібно уникати «ілюстративно-символічних» тлумачень літургії, які не випливають з її молитов, але нав'язані ззовні. Наприклад, вхід з Євангелієм на початку літургії після співу антифонів — це процесія, в якій нині поєднано те, що раніше представляли дві дії: вхід віруючих безпосередньо в храм і принесення в храм зі сховища книги Євангелія. При цьому в тлумаченнях літургії часто можна зустріти пояснення цього «малого входу» як виходу Ісуса Христа на проповідь. Відразу ж виникає дисонанс: дія, що досі в літургійних книгах називається «входом», пояснюється як «вихід» — мабуть, тому що до часу виникнення такого тлумачення це вже дійсно був вихід, як і сьогодні. Адже тепер процесія спочатку виходить з вітваря, щоб знову увійти в нього. Однак цей пізніший звичай не відображений в молитві входу, яка і сьогодні, як і раніше, говорить про вхід: «удостоєний з нашим входом бути входу і святих Твоїх ангелів, що співслужать з нами і разом славословлячих Твою благість...» В молитві входу, як і у всіх інших молитвах літургії, не йдеться ні про який ілюстративний «символізм»: дії означають те, що відбувається зараз з нами і для нас. Ще одна ією проблемою є — те, що вірні не мають можливості чути молитви літургії для вірних. Так звані «таємні» молитви стали розуміти як свого роду «секретні», в той час як слов'янське слово «таємний» означає «таємничий, містичний, духовний», а зовсім не секретний або недоступний! Молитви літургії — бо «таємні», що через них відбувається таїнство, а не тому що їх не можна вимовляти голосно! Сьогодні, на щастя, все більше священників розуміють це, хоча і не всі розуміють. Проте перший крок

зробити дуже просто: можна просто встановити у вівтарі мікрофон і читати молитви вголос на тлі тихого протяжного співу [Дудченко А., прот., [Електронний ресурс]].

У великому приході, звичайно, завжди буде певний, і навіть значний відсоток тих, хто не дуже цікавиться подібними питаннями, буде і відсоток так званих «прохожан», тобто проходять через прихід та не затримуються у ньому, буде достатньо тих, хто шукає в храмі тільки задоволення своїх особистих потреб, але разом з тим, при зацікавленості священника, буде багато і таких, кому цікаво, що ж саме відбувається на службі, і як можна в цьому осмислено брати участь. Дуже багато в даному питанні залежить від пастиря — від його служіння і проповіді. У храмах зараз вже є досить багато людей, які причащаються на кожній або майже на кожній літургії, в якій беруть участь. Про те, що це не тільки можливо, але і бажано, необхідно говорити про це не тільки на проповідях, але і в бесідах при сповіді. Крім того, адже літургією не вичерпується християнство. Осмислене християнське життя включає всі грані життя людини взагалі. Але регулярна участь в Літургії, що включає причастя, дає сили і «настрій» для того, щоб бути християнином завжди. У візантійській і сучасній грецькій традиції, ніколи не було потрібно, щоб християнин щоразу сповідався перед причастям. Сповідь і Причастя розглядаються як два окремих таїнства. Для прикладу, невідомо, щоб Вселенські Собори приймали будь-які канони щодо обов'язкової сповіді перед причастям. Цей звичай мав підставу в Румунській і слов'янських церквах. При цьому кожен християнин зобов'язаний регулярно сповідатися, але не обов'язково всякий раз, коли приступає до Причастя. Така практика існує і в Православних Церквах Європи, як у греків, так і у росіян. Необхідно сповідь розглядати як окреме таїнство, а не просто елемент підготовки до причастя. Звісно, що існують пастирські труднощі там, де дуже багато людей бажає приступати до причастя, а священники просто не має часу вислухати всі сповіді. Вважаємо, що краще було б не так часто сповідатися, але щоб сповідь була дійсно серйозним таїнством, щоб було достатньо часу для

сповідників відкрити своє серце, а для священника — серйозно дослідити його стан, що неможливо зробити, коли за тим хто кається стоїть черга в сотню осіб. Тоді постає питання: як я можу приступати до Святого Причастя, якщо за час, що минув після останньої сповіді, я зробив якісь гріхи? Нехай це не такі серйозні гріхи, як убивство або перелюб, а так звані повсякденні, але це ж все одно гріхи. Ми всі грішники, і грішимо кожен день і кожна годину. Але ми повинні розрізняти досить серйозні гріхи, які неодмінно повинні сповідувати, і гріхи менш серйозні. Звичайно, така відмінність не цілком може бути обґрунтована, адже перед лицем Божим кожен гріх серйозний, але все-таки ми можемо розрізняти гріхи. Якщо хто-небудь зробив перелюб, він обов'язково повинен сповідатися і, ймовірно, понести певну епітимію. З іншого боку, якщо ми згрішили просто думкою, це не перешкоджає нам причащатися. Якщо ми дуже сильно посварились з другом, то повинні спочатку покаятися в цьому, перш ніж приступати до Причастя; але якщо ця сварка була скороминушою і ми одразу помирилися, то можемо причащатися без сповіді. Давайте усвідомлювати, що саме Причастя дається нам на відпущення гріхів, — адже такі слова ми вимовляємо при причасті. Хоча, звичайно, Причастя не замінює сповіді. Крім того, в молитвах перед Причастям ми також просимо про прощення гріхів [Дудченко А., прот., [Електронний ресурс]].

Традиція постити три дні або тиждень перед Причастям – це теж місцевий звичай. Якщо ми звернемося до канонів або визначень Вселенських соборів, то не знайдемо такої вимоги. Канони говорять про піст по середах і п'ятницях, про чотири багатоденні пости протягом року, крім того, в богослужбових книгах ми зустрічаємо вказівку ще на кілька пісних днів, наприклад, день Усікновення глави Іоанна Предтечі або свято Воздвиження Хреста Господнього. Але в канонах нічого не сказано про необхідність постити три дні або тиждень перед причастям. На нашу думку, що вимоги сповідатися перед кожним причастям і постити тиждень або три дні виникли тоді, коли Причастя стало дуже рідкісним: один або три-чотири рази на рік.

Ми вважаємо це занепадом. У стародавній Церкві християни зазвичай причащалися щонеділі. У тих Церквах, де причастя стало рідкісним, було б неправильно різко змінювати традицію і вимагати неодмінно причащатися щонеділі. Але причащатися три-чотири рази на рік недостатньо. На практиці дуже добре приступати до Причастя щонеділі. Якщо ж людина причащається раз на місяць або рідше, то це дуже рідко. Якщо ми подивимося на практику давньої Церкви і вчення святих отців, то побачимо, що вони свідчать про часте причастя. Не тільки ранні, але і більш пізні отці, такі як Святий Симеон Новий Богослов який жив в XI столітті преподобний Никодим Святогорець, упорядник «Добротолубія», говорять на користь частого причастя. Ось, наприклад, візьмемо світлу седмицю. У великих храмах щодня на світлій седмиці служилася літургія, в інших храмах-тільки в понеділок, п'ятницю, суботу або інакше. Священикам у зв'язку з цим доводиться чути питання: чи можна причащатися в ці дні? Але ж з цього приводу існує канонічне правило — 66-е Трульського собору (правила цього собору розміщені в Книзі правил під ім'ям Шостого Вселенського собору), [Книга правил святих апостолів, 2008], який не тільки дозволяє, але наказує всім вірним протягом всієї Світлої седмиці щодня причащатися! Однак і сьогодні є люди, які вчать, що причащатися без попередньої кількадевного посту — не можна, і на Світлій седмиці причащають тільки дітей. «Скасували заповідь Божу переказом вашим», — ці слова Спасителя на адресу фарисеїв стосується і нас. Перед причастям священник виголошує «Святая – святым», в сенсі «святі Дари – для тих, хто святий», але тут же хор відповідає: «єдиний Святий, Єдиний Господь Ісус Христос...». Однак ми, не будучи святими в цьому сенсі, все ж наважуємося причащатися... з іншого боку, ми знаємо, в Новому Завіті і в літургійних текстах святими називаються всі християни, хто не відлучений від Церкви за особливо тяжкі гріхи. Якщо говорити про розуміння святості, слід використовувати три слова: один, деякі, всі. Один святий – Ісус Христос. Святість належить Богу, тільки він святий за своєю природою. Ми можемо бути святі тільки через причастя святості Божої. Далі, ми говоримо, що до

святості покликані всі. Коли апостол Павло адресує свої послання всім святим в Римі, в Колосах і т. д., він звертається до християнських громад. Також і апостол Петро пише про християн як про «святий народ». У цьому сенсі святі всі християни. Нарешті, ми говоримо про тих святих, які прославлені Церквою і які відзначені в церковному календарі. Те ж саме ми можемо сказати і про священство. Один тільки первосвященик Ісус Христос, як говориться в посланні до Євреїв. Потім, через хрещення всі християни стають священиками, як пише апостол Петро, називаючи християн не тільки святим народом, а й «царственным священством». Далі, священиками стають деякі – кого Церква обрала і поставила на це служіння через покладання рук. Таким чином, і святість, і священство має три рівні. Ми всі покликані до святості. Тому, якщо я підходжу до причастя, то роблю це не тому, що я вже святий, але тому що я грішник, що вимагає Божої допомоги, яка подається мені в Святому Причасті. Найважче погодитися з тим, коли священики замість того, щоб заохочувати людину до більш частого причастя, утримують його від цього. Адже що значить «часто»? Щонеділі, наприклад, — це часто чи ні? За часів святителя Василя Великого (друга половина IV-го століття) багато християн причащалися 4 рази на тиждень-по середах, п'ятницях, суботах і неділях, і святитель не вважав це «частим». Водночас вже за часів Златоуста (кінець IV початок V століть) було достатньо і таких, хто йшов з літургії, не чекаючи причастя. Так що і прагнення до «інтенсивного» християнського життя, і нерозуміння і небажання такого життя були і тоді, і є сьогодні. Треба прагнути до вершин, а не до падінь. Постає одне питання у зв'язку з цим: хто вирішує, як часто причащатися? Як правило, у нас це вирішує священик. Але хіба так має бути в нормі? Так, на першому етапі, коли людина приходить на сповідь і причастя вперше або після довгої перерви, священик може і повинен порекомендувати, коли прийти наступного разу. Але так само не повинно тривати завжди! Не можна перекладати на священика відповідальність за своє християнське життя. Коли людина веде свідоме християнське життя, тобто намагається



виконувати заповіді, регулярно молитися, дотримується встановлені пости, він може сповідатися по мірі необхідності, а причащатися — завжди, коли приходить на літургію. Це нормально, не потрібно боятися того, що люди стануть дорослішати. Часте покаяння — не погано, а погана профанація таїнства, коли воно зводиться до «пропуску на Причастя». Сповідь і Причастя — два різних обряди, які з'єдналися в одну міцну «зв'язку» досить недавно — в епоху, коли основна маса християн перестала причащатися часто. Якщо часте причастя для Церкви в давнину було традиційно, то цього не можна сказати про сповіді. Сповідь була рідкісною і відбувалася тільки у випадку дуже серйозних, «смертних» гріхів, причому за сповіддю слідував тривалий період покаяння і покути. Такими смертними гріхами Церква вважала насамперед три гріхи: вбивство, перелюб і зречення від віри. Зробив що-небудь з цих гріхів відпадає від Церкви і може повернутися в неї, пройшовши певний покаяльний шлях. Слава Богу, з подібними гріхами християни і сьогодні не часто приходять. Сьогодні ж ми під сповіддю розуміємо насамперед те, що народилося в чернечій традиції як форма духовного керівництва — так зване «одкровення помислів». Молодий послушник або чернець щодня розповідав своєму духовному наставнику про те, що у нього на серці — відкривав свої помисли, щоб отримати пораду. Це не було таїнством сповіді: наставник-чернець міг зовсім не мати священного сану. Така форма відносин складається як результат особистого вибору такого особливого шляху. Але не може кожен священник бути подібного роду наставником для всіх. Спочатку у молодих священників ще немає досвіду, а їм беруться нав'язувати роль «старця» (а деякі і самі охоче беруть її на себе). Потім, люди різні, і не кожен священник обов'язково знайде потрібні слова для кожного... Крім того, при частій сповіді вона часто перетворюється на формальність: не встигнувши здійснити серйозних гріхів за кілька днів, людина починає каятися хоча б в чомусь, наприклад, в «нестачі любові» та ін. Сповідь замість того щоб бути таїнством зцілення, відродження і оновлення, перетворюється в рутину. Зрозуміло, деякі люди через скоєні

гріхи не можуть приймати причастя. Але в основному, звичайно, Причастя – це не нагорода святим, а допомога для грішників. У деяких житіях ми читаємо, що були такі святі, які після причащення довгий час не приступали знову до Чаші, як, наприклад, свята Марія Єгипетська. Вона причастилася в храмі Гробу Господнього і потім пішла в пустелю, де багато років не брала Святі Дари, причастивши потім лише перед самою смертю. Звичайно, це не загальне правило. Це правило для святих, які протягом багатьох років можуть жити одним причастям. Але ми повинні причащатися часто. Не тому що ми святі, але оскільки слабкі і потребуємо допомоги, в благодаті. Надто часте ходіння на сповідь може висловлювати свого роду забобони. Варто пам'ятати, що Причастя – це благодать, а диявол не хоче, щоб ми приймали благодать. І тому він шукає будь-які способи зробити так, щоб ми перестали причащатися. Коли трапляється, що нас відвідують гріховні помисли, що може трапитися навіть під час Божественної літургії, ми повинні просто покаятися в цьому всередині себе і приступати до Причастя, оскільки це диявольська спокуса. Благодать, яка подається в таїнстві покаяння, дуже важлива для кожного з нас. Не можна перетворювати сповідь в механічне перерахування одних і тих же гріхів. Вона повинна бути досить рідкісною, щоб бути подією, дійсно розкриттям свого внутрішнього стану. Кожен день у вечірніх молитвах ми просимо про прощення гріхів. І якщо ми щиро молимося про прощення, Бог прощає нас в той самий момент. Це не означає, що на сповідь ходити не потрібно. Деякі наші провини перешкоджають причастю до тих пір, поки ми їх не визнаємо. Але ми повинні серйозно ставитися до покайних молитов з нашого щоденного правила. Сповідь не повинна ставати занадто частою. Слід більш відповідально підходити до цього. Занадто часте ходіння на сповідь знецінює її. Ми повинні розуміти, що дійсно потребуємо того, щоб знову і знову сповідувати одні й ті ж гріхи. Не слід уникати сповіді з тієї причини, що гріхи повторюються. Зазвичай за ніч ми не стаємо святыми. Нам потрібна боротьба, постійне аскетичне зусилля над собою. Але Божа благодать здійснює в нас зміну. Можливо, ми її не

помічаємо, але вона відбувається. За допомогою щоденних зусиль, благодаті Божої, сповіді і перш за все причастя ми можемо рухатися вперед – смиренно і тихо. Але буває й так, що люди розчаровуються у своїх зусиллях, оскільки сповідують одне і те ж, причащаються, а ніякої зміни на краще за собою не спостерігають. Особливо це відчувається у великих містах з їх суєтою, коли у людини практично не залишається часу на духовне життя. Далеко не всі знаходять час навіть для ранкових або вечірніх молитов. Насправді клірики, і особливо ченці, яким не треба піклуватися про сім'ю і дітей, розуміють ті умови, в яких живуть сімейні християни. Люди змушені багато працювати, довго добиратися на роботу і додому, а ввечері вдома теж багато чого потрібно зробити... Необхідно вважати на ці не прості умови, в яких живуть багато мирян. Незважаючи на це, кожен християнин може знайти хоча б трохи часу вранці і ввечері, щоб помолитися перед іконою. Навіть п'ять хвилин вранці і ввечері мають величезне значення. Ці хвилини задають «напрямок» цілого дня і дають ту глибину, якої неможливо досягти інакше.

Звикнути і охолонути можна до чого завгодно: не тільки до церковного життя, молитви, причастя, але і до світських заходів. Але частіше зустрічається охолодження або байдужість до церкви якраз у тих, хто причащався рідко. Регулярна літургія і причащення задає нормальний ритм життя, в який входить і молитва, і читання Писання, і обов'язково чуйне ставлення до людей навколо, і так далі. Святитель Іоан Золотоуст говорив «кого будемо хвалити, тих хто причащається часто, чи тих хто причащається рідко, не тих і не тих, а тих хто живе християнським життям». Формалізація дійсно вбиває. Саме тому причащатися теж потрібно не за графіком, а за покликом серця, з жаги та потреби. Бажаєш Христа-йди в храм на Літургію і причащайся. Літургію не треба «відбувати», нею потрібно жити [Дудченко А., прот., [Електронний ресурс]].

Без справжнього братського спілкування причасників, без миру і солідарності всередині громади, без участі в потребах бідних членів громади Євхаристія стає чисто механічним повторенням тих жестів, які зробив і тих

слів, які вимовив Христос на Тайній Вечері і які заповів нам здійснювати і вимовляти на спомин про Нього. Однією з загадок Євангеліє від Іоанна є відсутність в ньому розповіді про Останню Вечерю. Чому ця, ключова для синоптиків розповідь про встановлення Євхаристії, про встановлення Нового Завіту відсутня в Четвертому Євангеліє? Чи випадково настільки красномовне мовчання? І чому замість цього в ньому звучить розповідь про омовіння ніг, відсутній в синоптичних Євангеліях? Деякі не без підстави бачать в цьому імпліцитну критику духовного стану тієї громади, для якої пише автор Четвертого Євангеліє. Чи не могла «громада Іоанна», безсумнівно, знайома з синоптичними оповідями Матвія, Марка і Луки, побачити в цьому мовчазний докір апостола любові? Так, ви все робите правильно: збираєтеся в перший день тижня, звершуєте Євхаристію, причащаєтеся. Але чи залишилися між вами мир Христів і справжнє братерство? Чи служите ви не тільки Богу, але і один одному? Христос умив ноги учням, а ви – чи вмиваєте ноги один одному? Не господар будинку омиває ноги гостям, це справа слуг, що зустрічають гостей біля порогу. Омивши ноги учням, Христос виконав роботу слуги, тим самим дав приклад всім своїм послідовникам і перш за все тим, хто наділений у Церкві авторитетом – пастирям і вчителям. Омовіння ніг теж звичайно можна формалізувати і редукувати до механічного ритуалу, що з віками і сталося, коли омивання ніг стало частиною богослужіння. Розповіддю про омовіння ніг і відсутністю розповіді про Тайну Вечерю, Іоанн, мабуть хоче сказати наступне: без служіння один одному, без справжнього спілкування Євхаристія втрачає свій сенс, перетворюючись в ритуал, чисто механічно повторює те, що заповідав повторювати Христос [Арсеній (Соколов), ігумен., Спілкування і Євхаристія, [Електронний ресурс]].

## 4.2. Шлюб «мала Церква» як невід’ємна складова парафії

Церква зіштовхується із деструктивно-дестабілізуючим фактором, коли нова егоїстична, депресивно-деперсоналізуюча мораль відкидає містико-трансцендентний досвід християнського шлюбу і, водночас, стверджує про свою сумісність із догматично-доктринальними позиціями Церковного віровчення. Більшість людей які називають себе віруючими визначаються тими релігійними формами, від яких, зазвичай, тримаються якнайдалі. Це Такий підхід спричиняє розрив між запропонованою мораллю і живою вірою. Така світоглядна роздвоєність, яку можна назвати секулярним християнством, криє у собі глибинну суперечність. Православне богослів’я вбачає велику небезпеку у компромісі між Христовим Євангелієм і релігійно-секулярним «євангелієм» з іншими ціннісними домінантами, яких прагне суспільний утилітаризм. Конформіст-християнин нашого часу, який без підготовки бере участь у церковних таїнствах взагалі і шлюбі зокрема, без докору сумління, служить власній егоїстичній релігійності, не бачачи різниці між християнством і антихристиянством. Одразу ж підкреслимо: занепокоєння з приводу описаного стану справ має, по суті, дуже мало спільного з узвичаєним пафосом «відстоювання церковних ідеалів». Ідеться не про ідеологію, яка завжди знецінює людину, а про Церкву, через яку людина, знайшовши Бога, знаходить себе. Адже, як відомо, «Церква не є релігійна ідеологія, а безперестанне вбирання плоті світу та її преображення на боголюдську плоть Христа... Церква живе і діє, допоки наполегливо і діяльно поглинає індивідуалістичне, об’єктивоване існування» [Яннарас, 2003, с. 113].. Оскільки обставини, про які йдеться, мають, як бачимо, екзистенційний вимір, є підстави придивитися ближче до специфіки несумісності Таїнства Шлюбу як церковно-євхаристійної події і позаєвхаристійної релігійно-утилітарної форми шлюбу [Сміх В., прот., [Електронний ресурс]].

У цьому сенсі, на наш погляд, на неабияку увагу заслуговують постанови щодо таїнства подружжя Святого і Великого Собору Православної

Церкви, який відбувся 2016 року на Криті. Зокрема у документах Святого Зібрання обґрунтовується істинність шлюбу як тієї реальності, в якій індивідуальні, природні стосунки преображаються у Церковну єдність у Христі, як образ єдності осіб Пресвятої Трійці. «Союз чоловіка й жінки у Христі становить «малу Церкву» чи образ Церкви. Через благословення Боже союз чоловіка й жінки підноситься до найвищого ступеня, бо сопричастя перевершує індивідуальне існування, оскільки долучає подружжя до ладу Царства Пресвятої Трійці. Необхідною передумовою шлюбу є віра в Ісуса Христа, єдина віра, яку мають поділяти наречений і наречена, чоловік і жінка. Основою єдності у шлюбі є єдність у Христі, щоб у благословенній Святим Духом подружній любові віддзеркалювалася любов Христа і Церкви як таїна Царства Божого та вічного життя людини в любові Божій». Щойно процитовані сенсоутверджуючі богословські орієнтири догматичного характеру, прийняті отцями Святого Собору, дають нам змогу розкрити смислові центри шлюбу як «великої таємниці... Христа і Церкви», знати й керуватися тим, що шлюб як таїнство треба сприймати не у схоластичному сенсі як засіб благодаті, але як саме життя Церкви як Таїнства. Під таким оглядом надзвичайно важливим є зважати на ціннісно-смисловий характер шлюбу як Церковної події, а відтак і на сотеріологічно-євхаристійні візії його реалізації. У цьому ж зв'язку маємо визнати слушною думку прот. Олександра Шмемана, який стверджує, що: «Як сама Церква сповнює себе у євхаристійному сходженні «на Небо», до Трапези Христової, так і Таїнство Шлюбу звершується тим самим сходженням, тим самим возношенням цього шлюбу в духовну реальність Царства Божого» [Шмеман О., прот., 2003, с. 90-91]. А далі, підсумовуючи сказане, зазначає: «Ми розуміємо космічні і есхатологічні виміри Таїнства, велич і красу шлюбу, не тільки як «сім'ю», але і як участі у спасительній Христовій справі» [Шмеман О., прот., 2003, с. 90-91]. Отже, відзначаючи й визначаючи шлюб як саме життя Церкви, намагаючись розглянути шлюб у його Церковній детермінації, враховуючи богословський ідеал православного розуміння таїнства, необхідно

наголосити, що в сотеріологічно-аксіологічному вимірі шлюб є справою всієї Церкви, а не лише нареченого й нареченої. А що така типологія мислення є вкоріненою, можна пересвідчитися з досить багатой палітри дефініцій православного шлюбу, в яких загалом переважає християнська аксіологія та її трансцендентно-нормативна модальність. «Було б помилкою, – зазначає митрополит Йоан Зізіулас, – вважати шлюб лише потвердженням і благословенням біологічного факту. Сутнісно пов'язаний з євхаристією, він слугує для нагадування, що, хоча молодята благословляються на створення сім'ї, первинною і справжньою системою стосунків, котра конститує їх іпостасність, є не сім'я, а Церква, як євхаристійна спільнота (Цит за: Яннарас) А що означений принцип є істинний, щойно згаданий дослідник, виходячи з глибоких віросповідних переконань, підкріплює свої судження таким розмислом: «Вінчання» подружжя символічно позначає есхатологічне подолання біологічної природи, але його екзистенційна сутність нівелюється тією мірою, якою шлюбне служіння відокремлюється від євхаристії» [Яннарас, 2003, с. 154]. Подібні тематично-концептуальні міркування підтримує і уже згадуваний нами прот. Олександр Шмеман, який вбачає у шлюбі церковно-космічну тайну: «Шлюб – це насамперед Таїнство Божественної любові, як всеохопної тайни буття, і саме тому воно стосується всієї Церкви, а через неї і всього світотворення» [Шмеман О., прот., 2003, с. 90-91]. Містким за глибиною проникнення й водночас космічно-христоцентричним за метою бачиться церковний шлюб Його Всесвятості Патріархові Варфоломію, який, зокрема, наголошує, що «шлюб є передусім вираженням глибинної єдності між Творцем і творінням, між Богом і людством, між тілом і душею, матерією і духом, часом і вічністю, небом і землею» [Варфоломій, патр., 2011, с. 173].

Наведені висловлювання дають змогу відстежити, що шлюб є сотеріологічно навантаженою винятково Євхаристійно-Церковною подією. Тому, запобігаючи можливому спрощенню підходів до висвітлення таїнства подружжя, маємо застерегтися, що екзистенційний характер шлюбу в зрізі

євхаристійної громади, нічого спільного не має з релігійно-інституційною легітимізацією статевих стосунків. «Дуже шкода, – бідкається вже згаданий нами Його Всесвятість Варфоломій, – що це таїнство звузилося до форми соціального договору, який відповідає міському стилю життя західного суспільства» [Варфоломій, патр., 2011, с. 173]. Шлюб як справа всієї євхаристійної громади є демаркаційною лінією розмежування між Церковним Шлюбом як способом існування життя і релігійно-реєстраційним шлюбом як способом існування єства. Враховуючи кордон між життям і єством відомий богослов Христос Яннарас, щоб краще зрозуміти тут світоглядний розрив, констатує: «Спосіб існування єства – закон; спосіб існування закону – інституція... Взірець способу існування життя – «кенозису», самопожертви в ім'я любові – втілений у постаті Христа. Для того щоб, людина змогла наслідувати цей взірець, – розвиває власну думку вчений, – вона повинна розірвати пута своєї залежності від способу єства: узи спорідненості, убезпеченості, встановлені юридичними рамками шлюбу... Це кордони, – підсумовує дослідник, – між зв'язком і незв'язком. Між самопожертвою та егоцентризмом. Між справжнім коханням і подобою справжнього кохан. Шлюб у євхаристійній громаді розриває пута єства відмовою від індивідуального способу існування єства, способу привласнення і володіння, щоб «... ті, що мають жінок, нехай будуть так, ніби не мають їх; хто плаче, наче не плаче; хто радіє, наче не радіє; і хто купує, наче не набуває; і хто користується світом цим, наче не користується» (1 Кор. 7, 29-31); іпостазує природу, не підпадаючи під закони існування природи і, відповідно, під закон статевого інстинкту, який породжує смерть. Людська природа отримує іпостасний спосіб життя і звільняється від самоеротизму. Життя конститується не бажанням незалежності, а любовною самопожертвою.

Цілком протилежну смислову візію верифікує нам релігійно-інституційний шлюб. Він, на відміну від еклезіально-євхаристійного шлюбу, бере участь у самоеротичній грі плоті, приневолюючи свавілля увічнення



виду через розмноження. Узаконює вимоги природи володіти іншим, мати над ним владу. Цементує антиєвангельські (Лк. 6, 32-34) принципи толерантизації у взаємному володінні одне одним. З ідеологічною запопадливістю кон'юнктурно, фанатично роздає благословення на шлюб, не цікавлячись, як не прикро констатувати, його мотивами: чи це лицемірний розрахунок, чи шахрайський обмін, чи це є кохання. Неабияка прикрість полягає в тому, що релігійна інституція легітимізує бажання природи існувати за рахунок своїх власних сил, без особистісного єднання у євхаристійній цілісності, без Церкви. Подібні «смісловиттєві цінності» слушно можна назвати блудом самозакоханості, культурою самопоклоніння, отрутою духовної смерті. Суть проблеми, яка за цим усім вимальовується, полягає, на нашу думку, в девальвації таїнства шлюбу через відмежування від євхаристійної спільноти. Таке позбавлення таїнства подружжя його онтологічних церковних основ є надзвичайно показовим і жахливим феноменом у житті секулярних та посттоталітарних суспільств. Втрата євхаристійного імунітету має вирішальне значення у перетворенні шлюбу на релігійний додаток до секулярних структур світу по забезпеченню ефемерних індивідуальних задоволень. Це, без перебільшення, бруталне богохульство, коли люди, що за своїм способом життя є атеїстами або індіферентними до Церкви, «змушені» формальною участю у таїнстві висміювати Церкву.

Дану кризу християнської ідентичності, крах релігійного дискурсу, на нашу думку, можна подолати створенням невеликих за кількістю вірян православних євхаристійних парафій, що створить атмосферу для реального міжособистісного спілкування та взаємин між членами громади. Євхаристійна спільнота не є колом знайомих людей у певному колективі, які один одного знають і контактують. Передусім це Тіло Христової любові, утворене Духом Святим у події спілкування. У такій парафії об'єктивація та індивідуалізація людського життя, що передбачає розділення, а відповідно, і смерть, переображається на існування у спілкуванні, що повною мірою

відповідає християнській триадології та христології. Крім того, рушійною силою для подолання формалізації таїнств може бути, зокрема, повернення до втраченого досвіду підготовки до участі в них через процедуру оголошення.

Неважко пересвідчитись, що допущення людини до участі у Шлюбі без належної підготовки, без оголошення, є безвідповідальним як перед учасниками таїнства, так і перед Церквою. Адже, насамперед, потрібно підготувати розум (преображення розуму, зміна розуму, покаєння), потім попрацювати із серцем (допомогти розрізнити істинність спасіння від ілюзії спасіння, виявити благоговіння перед святинею) і аж тоді являти реальність церковного життя. Візьмімо як аналогію похід людини до музею чи центру сучасного мистецтва. Якщо вона не підготовлена, не навчена символічної мови і не наважилася звернутися до медіатора, то залишить залу, в кращому випадку, з деякою недовірою до мистецтва, а в гіршому – почне хулити та насміхатися, і тим самим перекриє собі шлях до високого мистецтва. Можна стверджувати, що щось подібне стається із Таїнством подружжя – не підготовлені (не оголошені) не тільки не приймають Святого Духа, а ще й і глузують із Церкви.

Таким чином, вище зазначене засвідчує прірву між шлюбом як релігійно-юридичною інституцією та Шлюбом-Таїнством. По суті – це розкол між життям у Христі як свободою і самозреченням та культурою смерті як владою, пануванням і привласненням. Відпадиння релігійно-церковного шлюбу від істини церковного таїнства Христос Яннарас пояснює відчуженням від євхаристії. «Більше не існує євхаристійної соборності, цілісного тіла Церкви, що прищеплює того, хто залучається до живого тіла Церкви. Натомість священник тепер сам подає благодать, періодично здійснюючи обряди в певні дні у певній церкві. Це перекручення істини таїнства, – не без тривоги зазначає вчений, – є настільки всеосяжним і глибоким, що навіть дивно, в якому сенсі такі «богослужіння» сприяють спасінню від спотворення і смерті, якщо вони самі відірвані від тіла Церкви»

[Яннарас, 2003, с. 147-148]. Релігійно-реєстраційний шлюб легітимізуючи об'єктивні статеві стосунки прямо заперечує істину переображення подружнього союзу на церковну подію євхаристійного єднання і спілкування. Найбільша небезпека розцерковленого релігійного шлюбу полягає у тому, що він хоч і не заперечує передане традицією визначення церковного таїнства шлюбу, тим не менше, відриває це визначення від його змістовного наповнення. Зберігаючи формальну цілісність і зовнішні ознаки церковного таїнства, позбавляє його вкоріненості у соборне тіло Церкви. Зазначену позицію в її послідовному проведенні можна визначити як радикальний розрив між реалізацією соборного життя у Церкві за образом Трійці та підпорядкованістю скаліченому способу виживання грішної людини. Ось чому релігійний шлюб, на відміну від церковного Таїнства, Шлюбу зовсім не відрізняється від цивільного шлюбу, який служить конвенційній меті суспільного утилітаризму.

З уваги на діалектичність щойно наведених умовисновків, дещо узагальнюючи сказане та розширюючи горизонт подальшого осмислення таїни шлюбу, вважаємо за слушне зауважити:

- таїнство Шлюбу не можна споглядати – в ньому можна бути лише учасником;
- всі таїнства взагалі і шлюб зокрема є церковними, в яких бере участь вся євхаристійна громада;
- вінчається одна пара, а відбувається акт у тілі всієї Церкви (євхаристійної громади), оскільки вся Церква відповідає за функцію подружжя у євхаристійному тілі;
- шлюб як таїнство не може бути індивідуально-приватною справою, адже він сутнісно пов'язаний з євхаристією, у якій долається індивідуальне існування через долучення до ладу Царства Пресвятої Трійці;
- зважаючи на дух індивідуалізму та об'єктивації у розцерковленому релігійному шлюбі практично відсутній простір для залучення подружньої пари до соборного життя тіла Церкви ;

- відновлення євхаристійних громад як сутності церковного життя унеможливить біологічно-редукціоністську легалізацію статевих стосунків;
- чин таїнства шлюбу можна звершувати лише над оголошеними. Тими, хто добровільно приймає спасительний порядок Божого Царства.

Шлюб як подолання статевої дуальності. В контексті заявленої теми доречно згадати задану статеву диференціацію. По-перше, виходячи з логіко-семантичного аспекту, вона має негативне значення, оскільки є «глибинним метафізичним маркером тварності, несамобутності... символом актуальної неповноти і розділення» [ Шмалій В., свящ., 2004, с. 258-259], а по-друге, у зрізі ціннісно-екзистенційного аспекту, статеву дуальність розкриває перед нами прагнення до Життя, до Блага, яке виражається як прагнення до своєї «половини», до «іншого». Що і є «віднайденням самого себе як тотожності іншого в собі і себе в іншому» [ Шмалій В., свящ., 2004, с. 259]. Подолання розділення між чоловічою і жіночою статтю є інтегральною, пророцькою подією повноти Царства Божого як громади євхаристійного торжества життя.

Зважаючи на цільові й ціннісні аспекти євангелізації та враховуючи догматичні акценти православного богомислення, не важко припустити, що статеву диференціацію як форму автономно-дискретного способу функціонування людської природи є протиставленням Царству Божому, та викликом самій суті віри у Триєдиного Бога. В контексті наших розмірковувань, аксіологічно важливим та сотеріологічно виправданим є усунення статевої диференціації у Царстві Божому, адже справжнє життя є факт спілкування особистостей, тобто стан, де статеве розділення було б загрозою самому життю. Життя як подолання розділення є вихідним пунктом і базовим принципом подолання смерті. Формула подолання смерті розкривається у Бозі в Його трьохіпостасному розумінні як спілкування Осіб. Дискретно-біологічним істотам не має місця у Царстві Божому, адже воно існує особистісною неповторністю у спосіб, вільний від біологічної іпостасі. Статеву відмінність прибрана з життя останніх днів, виходячи з того, що вона, – богословствує Христос Яннарас, – «не є онтологічною, на протигагу

відмінності між природою й особистістю або між природою та енергіями: вона не має причетності до способу існування, до образу Бога, викарбуваного в людині. Статева відмінність зумовлена природними енергіями, що «більше не споглядають божественний першообраз», спричиняючи гріхопадіння» [Яннарас, 2003, с. 86]. Цим, власне, й можна пояснювати, що «по воскресінні не одружуються і не виходять заміж, а є мов ангели на небі» (Мф. 22,30), і «вмерти вже не можуть... і є сини Божі, ставши синами воскресіння» (Лк. 20,36). Доцільність дуальності статі долається воскресінням. Подолання статевої відмінності, з огляду Церкви, засвідчує, що те, що правдиве для Бога, є правдиве і для людини: природа не детермінує особу, особа є умовою існування природи, є її можливістю; свобода стає тотожною буттю людини. Відбувається трансформація природної відмінності у єдність іпостасно-особистісного спілкування.

Глибинним і справжнім засновком православної віри, а не просто теоретичним припущенням, є те, що Царство Боже – це єдність всіх у Христі і між собою. Священномученик Климент Римський бачить прихід Царства Божого як любовне єднання пошлюблених у такій цілісності, яка долає поділ людини на чоловіка та жінку. «Сам Господь, – зазначає святий свідок, – на запитання одного про те, коли настане Його Царство, відповідав: «Коли двоє будуть одне і зовнішнє буде як внутрішнє, чоловіча стать буде разом з жіночою, не буде ні чоловічої, ні жіночої»» [Климент Римський, свщм.[Електронний ресурс]]. Преподобний Максим Сповідник рішуче стверджував, що Адам повинен був чистим життям, союзом більш абсолютним, ніж зовнішнє з'єднання статей, подолати статево дуальність в такій цнотливості, яка б стала цілісністю. Наш сучасник митрополит Антоній Сурозький називає шлюб «чудом на землі»: «В цьому – найбільше чудо людських відносин: двоє раптом стають однією особою, дві персони раптом, тому, що вони полюбили і прийняли одна одну до кінця, абсолютно, виявляються чимось більшим, ніж двійця, ніж просто дві людини, – виявляються єдністю» [Антоній (Сурожский) митр.[Електронний ресурс]].

Євангеліє аргументує подолання статевої диференціації богословською діалектикою воскресіння і життя у Царстві Божому. Статева роздвоєність або сексуальність «не може подолати підпорядкованість статевого потягу природній необхідності вічної смерті» [Яннарас, 2003, с. 138]. Саме це є підставою того, що «сини цього світу одружуються і виходять заміж» (Лк. 20,34). Індивідуальні, статево поділені істоти приречені на смерть. Натомість, в царині істинного життя «єдність подружжя набуває вже не природно-індивідуального підґрунтя, а засад церковного спілкування як самозречення і самоперевершення. Шлюб виявляє ідентичність не в природних стосунках, а у взаєминах Царства Божого» [Яннарас, 2003, с. 138]. Вони вже «не одружуються і не виходять заміж; бо й вмерти вже не можуть, бо вони рівні з ангелами і є сини Божі, ставши синами воскресіння» (Лк. 20,35-36). Це тлумачення суголосне з тим, що у воскресінні як подоланні статевої дуальності «нема ні чоловічої статі, ні жіночої» (Гал. 3, 28).

Виходячи з христологічного догмату, втілення Ісуса Христа не обумовлене хтивими природними процесами. Це означає, що Він не перебуває під інстинктивним пресом природи, а Сам як суб'єкт став ініціатором Свого народження. Внаслідок свободи від людської природи Христос належить всім і відкритий для всіх. У Ньому реалізована мета людства: подолання роз'єднання між Богом і людьми. У цьому сенсі, через особистісну комунікацію Логоса з Небесним Отцем й з усіма людьми, відбувається преображення природи людини, а відповідно і статі. Це дає нам змогу зрозуміти, що у Христі, у Його Церкві стверджується повнота статевого спілкування та долається хтива статева дуальність.

Подолання ексклюзивізму. Врахування богословсько-трансцендентних та іманентних начал діалектики шлюбу, що, відповідно, проявляються у спрямованості на божественне та в зануренні у глибини людського «я», актуалізує необхідність аналізу шлюбу як образу довершених особистих стосунків, що виступають неодмінною умовою есхатологічного здійснення спасіння. Якщо аксіоматично припустити, що нецерковна людина зокрема і

людство взагалі має іманентну мету (детермінування природою), то у постгріховному людстві стать стає тим полем, на якому розігрується драма об'єднання через посередництво природи й розділення на рівні особистості; замість того, щоб виконувати комунікативну функцію, вона навпаки – відчужує чоловіка й жінку. Така дезінтеграція у православній Церкві кваліфікується як смерть.

Євангеліє розкриває принципову несумісність між інституалізацією репродуктивного процесу і шлюбом у межах євхаристійного тіла Церкви. Христос стверджує: «Якщо хто приходить до Мене і не зненавидить свого батька та матері, дружини й дітей, братів і сестер, та ще й душу свою, той не може бути Моїм учнем» (Лк. 14, 26). Ціннісна парадигма цієї істини розкриває аксіологію взаємин як «звільнення від природної необхідності, від упокорення тим біологічним зв'язкам, що створюються біологічними стосунками та природною спорідненістю... Взаємини та пізнання подружжя стають церковною подією, реалізуючись не лише як природний акт, але й церковний. Вони є досвідом участі у спілкуванні святих: чоловік і жінка зустрічаються та спізнають одне одного не лише у природних взаєминах статевого кохання й сімейного співжиття, а й у контексті тих стосунків, що конституують Церкву, як образ єдності Святої Трійці» [ Яннарас, 2003, с. 143, 139]. Це підтверджує, що лише в лоні Церкви подружжя має можливість виразити себе кафолічно, стати органічно учасниками такої системи євхаристійних стосунків, у межах яких долається будь-яка винятковість. Якщо шлюб не пов'язаний з Євхаристією, тобто з еkleзійною громадою, то він є лише благословенням та ствердженням природних даних, підтвердженням ексклюзивності. Якщо шлюб пов'язаний з Євхаристією, то він стає не просто благословенням і ствердженням природних даних, а надає природі трансцендентного й есхатологічного воіпостазованого виміру. У таїнстві шлюбу біологічна природа іпостазується небіологічним чином. Ні стать, ні тіло не заперечуються, але іпостазуються відповідно до способу існування церковної іпостасі.

Згідно онтологічної есхатології, яка означаючи цільовий та ціннісний аспекти суті людини не по її минулому, а по майбутньому, – суть людини виявляється не в тому якою вона була, або є, а в тому якою їй належить стати. «Суть не в «архе», а в «телосі». Якщо в своєму архе, основі, «початку», стать є принципом інакшості, принципом відмінності, синонімом неповноти, то у своєму телосі, у своєму сповненні, вона виявляється принципом єдності, цілісності й повноти, принципом всеохопної любові» [Шмалій В., свящ., 2004, с. 275]. Варто наголосити, що створення людини за Образом Божим є людським початком – архе, а власне життя за Образом Божим є сповненням цього образу – телос. «Оскільки повнота у Христі описується як шлюб з Церквою, то в такому випадку суть статі, її «телос» як сповнення образу, повинні бути розглянуті саме в перспективі цього шлюбу Христа з Церквою, а значить і з усіма її членами» [Шмалій В., свящ., 2004, с. 275-276]. Обраний контекст дозволяє наголосити, що життя Христа входить у наше життя не індивідуально, а у євхаристійній громаді і через євхаристійну громаду. Унікальна значущість євхаристійної громади полягає у спроможності Тіла Христового включати повну есхатологічну єдність всіх у Христі. Ця євхаристійна даність і править нам за вихідну позицію стверджувати, що структура церковного шлюбу кафолічна і соборна. Християнський Шлюб є євхаристійне одкровення життя як єдності та єдності як змісту і повноти євхаристійного життя. «Шлюб, – резюмує з цього приводу свящ. Володимир Шмалій, – не роздроблює Церкву на зацікавлені лише одна одною «пари», які байдужі одна до іншої; у християнському шлюбі вже немає егоїстичного володіння: «ти – моя» або «ти – мій». Шлюбне «ми», – додає мислитель, – сповнюється у христовому «Я» як подолання природної неповноти й індивідуальної закритості кожного «я»» [ Шмалій В., свящ., 2004, с. 276]. Тому, осягаючи смислове, тематичне та проблемне поле богословського осмислення шлюбу, а також у контексті цивілізаційних та релігійно-інституційних новочасних викликів необхідно зазначити, що таїнство



подружжя – це образ участі в євхаристійній громаді, а не егоїстична, самодостатня «пара».

Узагальнюючи те, що стало предметом висвітлення, а саме богословський зміст православного вчення про шлюб у зрізі релігійно-секулярних колізій маємо насамкінець підкреслити:

- шлюб – це актуалізація нового спасительного порядку Царства Божого, створеного Ісусом Христом, відкритість реалізації євхаристійної мети Церкви – єднання всього і всіх у Христі, не разова подія, а тривалий спасительний процес;
- ціннісно-смиловий, екзистенційний характер шлюбу в зрізі євхаристійної громади нічого спільного не має з соціально-інституційною легітимізацією статевих відносин;
- зважаючи на смисловизначальні чинники євангелізації та опираючись на хринологію як подолання тварності, правомірно вважати, що статева диференціація як форма автономно-дискретного способу функціонування людської природи та маркер смерті, за допомогою якого фіксується розрив між тварним і Нетварним, може бути подоланою лише у церковному таїнстві шлюбу;
- у цьому сенсі Християнське подружжя являє собою євхаристійне одкровення життя як єдності, та єдності як змісту і повноти євхаристійного життя, а не самодостатню, ексклюзивну «пару».

## ВИСНОВКИ

Порівняльний і критичний аналіз, історичної практики парафіяльного життя зі сучасною практикою, здійснений відповідно до мети і головних завдань дослідження, дав можливість визначити та систематизувати низку об'єктивних аргументів якими керувалися і керуються християни у заснуванні і розвитку парафій. Серед них: 1) історичний; 2) догматичний або віровчительний та 3) науково-філософський.

В науці є два дуже важливих принципи виключно за якими теорія може бути визнана науковою. Перший – має бути емпіричне підтвердження цієї теорії, інакше кажучи, наявність фактів. Доки факти відсутні, теорія залишається на рівні гіпотези. Інший важливий принцип – принцип верифікованості, тобто можливості перевірити, ще раз провести дослід і експериментально підтвердити факт. Наприклад, він може бути одиничним, для науковості потрібна група фактів.

Саме тому ми прагнули в нашому дослідженні дати необхідний для церковної науки матеріал, на основі якого і з приведених позицій могли б розглядатися явища і потреби, намічені нашою епохою, в якій ми покликані служити спасінню людини і світу.

Розкриваючи зміст історичного аргументу ми з'ясували, що жодна релігія не виникала і не розвивалася в таких умовах як християнство. Засновника – розп'яли, учнів – гнали та вбивали. Умови розвитку і поширення християнства, з точки зору цього світу, були несприятливі. Перші два століття Церква була катакомбною. Незважаючи на це, воно проникало в різні народи і зростало. В цьому відношенні християнство – унікальне явище.

Розкриваючи догматичний або віровчительний зміст, з'ясували, засадничий еклезіологічний принцип, на якому ґрунтується поняття помісної церкви в православній традиції, який припускає ототожнення Церкви з євхаристійною громадою. В основі православної еклезіології лежить думка: де здійснюється Євхаристія, там і Церква у своїй повноті як Тіло Христове!

В запропонованій роботі є спроба з'ясувати деякі принципи євхаристійної еклезіології, які знаходять своє вираження в літургійному житті парафії, які в свою чергу визначають її. Ми сподіваємось, що з'ясування цих принципів дасть необхідну базу для визначення справжнього сенсу літургійного життя християнина в конкретній парафії, а також того, що містить у собі самій ідея євхаристійного зібрання. В силу цього принципове завдання набуває глибоке життєве значення, тому що воно має пряме відношення до нашого сучасного літургійного життя і до його актуального завдання.

Суть науково-філософського аргументу виражена у магістерській роботі через призму передусім наукових принципів 1) емпіричного підтвердження теорії фактами, 2) верифікації – можливості перевірити, експериментально підтвердити факт, а також питань притаманних філософії: розуміння смислу, сутності буття, цілі і змісту людського життя. Філософія пропонує людині світогляд. Християнство ж являє собою світогляд, який відповідає на життєво-важливі запитання людини, причому, не лише теоретичні, як це робить філософія, а підтверджує цю теорію незчисленною кількістю фактів.

Дуже гарний приклад для розуміння принципу життя у Церкві Христовій, слова Спасителя про виноградну лозу: «Як гілка не може приносити плоду сама від себе, якщо не буде на лозі, так і ви, якщо не будете в Мені. Я є лоза, а ви гілки; хто перебуває в Мені, і Я в ньому, той приносить багато плоду; бо без Мене не можете робити нічого. Хто не буде в Мені, той буде відкинутий геть, як гілка, і всохне...!!!» (Ін. 15: 4-6) Справді, ми, як ті дикі, скалічені, напівживі гілки, які по милості і любові Божій у святому Таїнстві Хрещення були прищепленими до Лози життя – Христа!!! Таїнство Хрещення – це прищеплення до Лози життя, а Євхаристія – це процес постійної участі, оновлення, виявлення і прояву цього життя, яке полягає у спілкуванні і житті заради Христа і ближнього. Життя гілки на Лозі – живитися соками Лози, того і ми як члени Тіла Христового повинні постійно

живитися і приймати це життя, до Якого уже прилучені і не відсікати себе від цього життя якимись своїми видумками про достойність, чи недостойність! Тут іде мова не про моралістичні, чи про юридичні, законницькі поняття, а тут іде мова про саме життя: ми або живемо у Христі і Христом, або відкидаємо Життя і помираємо, самі себе відлучаємо від Царства Божого! Навіть, якщо розглянути значення слів достойний і недостойний, то це наш людський раціоналістично-індивідуалістичний підхід! Бо за цією логікою, то – усі недостойні, так з одного боку недостойні, але з іншого – достойні, бо ця Трапеза Життя – Євхаристія приготована саме нам і для нас! Ми не можемо навіть осягнути цієї любові і величі Божої – Сам Бог приготував для нас Трапезу, Сам Себе віддає нам у їжу, ділиться Своїм життям, ділиться Собою!! Що значить недостойно підійти до Чаші Життя?! Це підійти для ствердження свого автономного існування, самоспасіння і самообоження, бажання спасіння і добра тільки для себе, це захотіти плоду життя, так як його захотів Адам – своїм власним розумінням і підходом стати богом. Того нам потрібно відкинути свій власний підхід, а прийняти життя так, як пропонує нам Христос! Тому прилучення до Лози Життя – це жити так як Христос – жити іпостасно, це повністю відкласти свої власні ініціативи і просто жити, включитися у це життя, налаштуватися на хвилю цього життя. Христос говорить, що гілка, як індивід, не може приносити плоду сама від себе, вона не може жити сама від себе і для себе, бо не вона є джерелом життя, вона прищеплена даром Божим і любов'ю без будь якої заслуги! Також даром вона живе у Тілі Христовому, а не своїми заслугами, чи досягненнями! І ми, як ті гілки, коли на Лозі, то ми і у єдності і житті з іншими гілками, бо всі ми живемо одним соком – Духом Святим! Тому треба максимально позбавлятися само зациклення і нірвани у храмі, коли так молишся, що боїшся глянути на людей, і не дай Боже, щоб хтось перебив мою молитву. Але це не означає, що на Літургії треба розмовляти, ні потрібно повністю віддатися і уникнути у цю радість, коли Бог нам служить, нас утішає і дає Свою радість. Навпаки динаміка життя у Церкві – це бачити

людей, це бачити Христа у людях, це хотіти знати їх радості і горе, для того, щоб стати ближчими і полюбити їх!! Звичайно, це немає бути якась абстракція, чи тимчасове захоплення, чи просто якийсь нездоровий максималізм. Це поступовий повільний ріст, але ріст маленького зерна, яке має стати деревом! Нам у Церкві потрібно перестати жити цією поляризацією: достойний- недостойний, бо Євхаристія – це Дар Божий, Який потрібно тільки прийняти, а пресвітери і єпископи у Церкві мають пояснити і допомогти це зрозуміти і усвідомити! Знову ж у чому полягає дилема вічного цього достойний і недостойний?! Та в тому що справді, ми себе усвідомлюємо негідними такого великого дару, бо бачимо, які ми немічні і слабкі, а це приводить до думки, що треба стати достойним, але скільки б ми не намагалися стати достойними, то бачимо, що нічого не виходить, тому робимо собі вирок: – недостойний! як я можу тоді постійно Причащатися?! Але проблема не в тому, що ми недостойні, хоч це і правда, але суть у тому, що Христос уже взяв нашу неміч і недостойність на Себе, того ми вже достойні, але достойні по милості і любові Отця Небесного, Який так щиро обіймає блудного сина і повертає йому синівське достоїнство! Того ідімо до Євхаристії на Царську Трапезу, але ідімо у весільному одязі смирення, скромності, жертовності, вдячності Богу і любов'ю до ближнього, а брудний одяг егоїзму, самозакоханості, ненависті, осудження, злоби до ближнього залишмо!!! Тоді Господар, Який приготував нам Трапезу, не вижене нас геть, а прийме у радість Свою і Свого Сина і Духа Святого. Літургія спільна справа парафії. Між світоглядом нашого часу і Древньої церкви існує глибокий розрив. Для християн перших віків основним принципом церковного життя було в тому щоб бути всім разом на Євхаристії і брати в ній участь. Християнин відокремлений від інших, не належить Христу, бо ми належимо Йому всі разом як члени Його Тіла, які не можуть ні жити, ні діяти один без одного. Діє один, діють всі; діють всі-діє і кожен член. Зберігаючи традицію незмінною, ми побудували наше життя на індивідуалістичній основі. Сповідуючи нашу віру в єдину кафолічну і апостольську Церкву, ми

не втілюємо нашу віру в нашому житті. Бо ми ізольовані атоми з іншими атомами, яких ми не знаємо. Церква проявляється в Євхаристійній громаді коли люди разом Причащаються, моляться, піклуються один про одного, прагнуть спілкуватися на рівні громади. В громаді ми руйнуємо ізоляцію один від одного, відокремленість. Посправжньому стаємо зібранням навколо Христа, Євхаристійної трапези. Стати громадою це кропітка праця, довготривалий процес. Бути в громаді це велика радість і для пресвітерів і для народу Божого. Господи Ісусе Христе єднай нас з Тобою один з одним в Тілі Твоєму Церкві. Амінь!

Богослів'я в цілому, а особливо літургійне богослів'я, не являється і не повинне служити забавою естетів, схильних до зайняття екзотичними проблемами. Воно торкається всього народу Божого; богослів'я впроваджується і укорінюється в церковному просторі, просторі живої громади. Воно – дар Церкви Божої, за допомогою якої правильно спрямовується і проходить її історичне існування. Тому теологія – завжди є дієвою, конкретною і пастирською. Дієвою, бо те, про що вона думає, вона прагне втілити в практику, в саме життя. Мислити тільки заради самого мислення – неприпустимо для православного богослів'я. Всяке богословське досягнення прагне до втілення в конкретному способі життя і існуванню. Це той самий імператив втілення, який природно властивий богослів'ю Церкви Втіленого Бога і в той же час нормативний для неї. Богослів'я конкретне, тому що відповідає на конкретні проблеми, з якими Церква зіткнулася в певний момент свого історичного існування. Церква не придумує теми і проблеми, не займається минулим заради самого минулого, дозвоільно і безплідно, а відповідно до своїх власних завдань продумує можливе майбутнє. Богослів'я має пастирський характер, тому що самою суттю його спрямувань є турбота і піклування про вірний народ, який довірений Церкві і який, по суті, забезпечує її існування, складає її. Оскільки богослів'я прагне втілитися в життя і оскільки втілення завжди пов'язане з конкретною історичною причиною, оскільки пастирську турботу і піклування ми

вважатимемо основним мотивом існування богослів'я. Тому богослів'я служить Церкві. Ця службова функція теології, яка колись була витіснена, намагається знову знайти своє місце. Тільки таким шляхом богослів'я поверне свою гідність і вкаже на необхідність власного існування в повсякденному житті Церкви. Штучно створене розділення між богослів'ям і так званим практичним або реальним життям має бути здолане якнайшвидше. Інакше нам загрожує небезпека, з одного боку, церковного життя, яке йде своїм ходом, слідуючи шляхами компромісно-утилітарного пристосування до законів і потреб світу цього, а з іншої – богослів'я як зовнішньої прикраси Церкви, ексцентричної розваги, богослів'я, яке, по суті, не дає вирішення жодної серйозної проблеми, що встає перед нами.

Підсумовуючи слід зазначити, що в більшості своїй, сучасна практика є протилежністю того, що містила стародавня церковна практика. Євхаристія здійснюється незалежно від зібрання вірних. Ми і зараз вважаємо бажаним, щоб на Євхаристії було якомога більше вірних, але якщо їх немає, то Літургія всеодно звершується. Найсуворішим звинуваченням про розцерковлення нашого церковного життя являється здійснення «Трапези Господньої» в порожньому храмі без учасників. А цьогорічна пандемія внесла свої корективи в літургійне життя Церкви, викликала низку питань які намагаються розв'язати богослови. Ми не знаємо, подальшого розвитку таких подій: чи знайде віру Господь, коли прийде? Місцева церква може скоротитися до трьох або двох її членів, але вона залишиться Церквою Божою в усій її повноті. Її Євхаристійні зібрання будуть «Трапезою Господньою», на якій буде зібраний увесь народ Божий. Ці двоє або троє будуть «свідками Христовими» на землі. Якщо це станеться, то в цьому буде полягати трагізм людства.

Продовжуючи порівняльний аналіз хотілося б зауважити те, що якщо відкинути все те, що було привнесено до нашого літургійного життя, особливо впродовж останніх століть, то між сучасною і стародавньою практикою Церкви немає особливо значних розбіжностей. Основний дефект

нашого літургійного життя полягає в тому, що ми надаємо більше значення випадково і не випадково привнесеним особливостям наших літургійних чинів, ніж їх сутності.

Отже пояснення потрібно шукати у ап. Павла в його вченні про Церкву. Але вчення Павла не було його власним вченням, а вченням Церкви. Через нього ми йдемо до самих витоків церковної традиції, яка веде безпосередньо до Христа. «Бо я від Господа прийняв те, що і передав вам ...» (I Кор. 11:23). Його еклезіологія була з самого початку до самого кінця євхаристійною. У ньому вона знайшла найбільш повне вираження. Наступні століття нічого не додали до того, що було сказано Павлом.

«Церковна громада повинна вчитись у попередніх поколінь християн, так щоб їхні голоси змогли бути почутими в сучасних богословських дискусіях. Ніякий богослов не може бути творцем власної концепції: богослов засвоює те, що говорить Церква під час Божественної Літургії, тому що початок богословської дискусії — це загальне сповідання джерела нашої свободи» [Іоан (Зізіулас), митрополит].



## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### Джерела:

1. Біблія : книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / в українському перекладі з паралельними місцями та додатками ; [пер. Патріарха Філарета (Денисенка)]. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407, [9] с.
2. Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі українською мовою / під. ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 590, [2] с.
3. Афанасій Великий, святитель. Творіння. В 4 т. Т 1 / святитель Афанасій Великий, архієпископ Олександрійський ; переклад укр. мовою Патріарха Філарета (Денисенка). – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2012. – 367 с.
4. Варсонофій Великий и Иоанн Пророк, прпп. Ответ № 527 // Руководство к духовной жизни: в ответах на вопрошения учеников / Издание Козельской Введенской Оптиной Пустыни. – М. : Университетская Типография, 1852. – 596 с.
5. Василій Великий, святитель. Творіння. В 2 т., 4 кн. Т. 1, кн. 1. Про Святого Духа / святитель Василій Великий. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – 630 с.
6. Василій Великий, святитель. Творіння. В 2 т., 4 кн. Т. 2, кн. 2. Листи / святитель Василій Великий. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – С. 25.
7. Григорій Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / свт. Григорій Палама. – М. : Канон, 1995. – С. 8.
8. Григорій Богослов, святитель. Слово 20 // Творіння. У 2 т., 4 кн. Т. 1, кн. 1. Слова / святитель Григорій Богослов, архієпископ

Константинопольський. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – 720 с.

9. Григорій Богослов, святий. Слово 27 // Творіння. У 2 т., 4 кн. Т. 1, кн. 1. Слова / святий Григорій Богослов, архієпископ Константинопольський. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – 720 с.

10. Григорій Богослов, святий. Слово 29. Про богослів'я третє, про Бога Сина перше // Творіння. У 2 т., 4 кн. Т. 1, кн. 1. Слова / святий Григорій Богослов, архієпископ Константинопольський. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – 720 с.

11. Григорій Богослов, святий. Слово 31. Про богослів'я п'яте, про Святого Духа // Творіння. У 2 т., 4 кн. Т. 1, кн. 1. Слова / святий Григорій Богослов, архієпископ Константинопольський. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – 720 с.

12. Григорій Богослов, святий. Слово 40. На святе Хрещення // Творіння. У 2 т., 4 кн. Т. 1, кн. 1. Слова / святий Григорій Богослов, архієпископ Константинопольський. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – С. 598–599.

13. Григорій Ніський, святий. Творіння. У 4 т., Т. 2. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2011. – 471[1] с.

14. Деяння Вселенских Соборов : в 2 ч. – СПб. : Издательство «Воскресение», 2008. – 646 с.

15. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви / сост. и предисл. Л. С. Кукушкина. – Харьков : Фило, 2001. – С. 412.

16. Діонісій Ареопагіт. Твори, Максим Сповідник. Тлумачення. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. – 468 с.
17. Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Сочинения / свт. Игнатий (Брянчанинов). – 2-е изд. – СПб., 1886. – Т. 2. – С. 334.
18. Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Сочинения / свт. Игнатий (Брянчанинов). – 2-е изд. – СПб., 1886. – Т. 3. – С. 55.
19. Игнатий (Брянчанинов), свт. О прелести. Слово о страхе Божиим и о любви Божией. О любви к Богу // Творения. – М. : Паломник, 2014. – Т. 1. – 656 с.
20. Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. – СПб., 1905. – Т. 1. – С. 527.
21. Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. – СПб., 1905. – Т. 5. – 480 с.
22. Иосиф Флавий. История Иудейской войны : древнерусский перевод. В 2 т. Т. 1 / Рос. академия наук. Ин-т русского языка им. В. В. Виноградова ; отв. ред. А. М. Молдован ; изд. подгот. А. А. Пичхадзе, И. И. Макеева, Г. С. Баранкова, А. А. Уткин. – М. : Языки славинской культуры, 2004. – С. 163–164.
23. Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т. Т. 2 / Иосиф Флавий ; подгот. текста, предисл. и примеч. Г. И. Довгяло, К. А. Ревяко. В. А. Федосика. – Минск : Беларусь, 1994. – [Кн. XVIII, гл. 5, 2]. – С. 449.
24. Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т. Т. 2 / Иосиф Флавий ; подгот. текста, предисл. и примеч. Г. И. Довгяло, К. А. Ревяко. В. А. Федосика. – Минск : Беларусь, 1994. – [Кн. XX, гл. 9, 1]. – С. 553.
25. Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т. Т. 2 / Иосиф Флавий ; подгот. текста, предисл. и примеч. Г. И. Довгяло, К. А. Ревяко. В. А. Федосика. – Минск : Беларусь, 1994. – [Кн. XVIII, гл. 3, 3]. – С. 441–442.
26. Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т. Т. 2 / Иосиф Флавий ; подгот. текста, предисл. и примеч. Г. И. Довгяло, К. А. Ревяко. В. А. Федосика. – Минск : Беларусь, 1994. – [Прим. 1391]. – С. 443.
27. Исаак Сирий, прп. Слово 34 // Слова подвижнические / прп. Исаак Сирий. – М., 1858. – С. 217.

28. Исаак Сирин, прп. Слово 55 // Слова подвижнические / прп. Исаак Сирин. – М., 1858. – С. 372–373.
29. Исаак Сирин, прп. Слово 61 // Слова подвижнические / прп. Исаак Сирин. – М., 1858. – 620 с.
30. Исаак Сирин, прп. Слово 72 // Слова подвижнические / прп. Исаак Сирин. – М., 1858. – С. 528.
31. Иустин (Попович) преп. Собрание творений. В 5 т. Т. 2. Догматика Православн. Церкви / преп. Иустин (Попович). – М.: Паломник, 2006. – 608 с.
32. Іоан Дамаскин, прп. Точний виклад Православної віри / пер. на укр. мову аспірантів КПБА ; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета ; [автор вступ. ст. прот. Микола Щербань]. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 294 с.
33. Іоан Ліствичник, прп. Слово 14 : Про любого для всіх і лукавого владику, черево // Ліствиця духовна / прп. Іоан Ліствичник. – Чернівці : Видавничий відділ Чернівецької єпархії, 2014. – 254 с.
34. Іринеї Ліонський, сщмч. Творіння / священномученик Іринеї, єпископ Ліонський ; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета ; [пер. Київської православної богословської академії УПЦ Київського Патріархату]. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2013. – 620, [4] с.
35. Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних Соборів і святих Отців / пер. С. М. Чокалюк. – К. : Преса України, 2008. – 368 с.
36. Кузанский Николай. Сочинения. В 2 т. Т. 2. Апология ученого незнания. – М. : Издательство «Мысль», 1980. – 471 с.
37. Лукиан. Собрание сочинений. В 2 т. Т. 2 / Лукиан. – М., Л. : Academia, 1935. – С. 484.
38. Марк Подвижник, прп. Слово 5 // Нравственно-подвижнические слова / прп. Марк Подвижник. – М., 1858. – С. 190.
39. Мужі апостольські : збірка писань мужів апостольських у перекладі українською мовою викладачів та аспірантів КПБА / під ред. Святійшого

Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета ; [автор вступу та передмов до книг прот. Олександр Трофимлюк]. – К : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 304 с.

40. Петр Дамаскин, прп. Творения. Кн. 1. – К., 1902. – С. 33.

41. Письма Плиния Младшего : кн. I–X / изд. подгот. М. Е. Сергеенко, А. И. Доватур. – 2-е изд., перераб. – М. : Наука, 1982. – [Кн. X, 96]. – 110 с.

42. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого. В 12 т. Т. 1, кн. 2. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – 551 с.

43. Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. – 734 с.

44. Светоний. Жизнь двенадцати цезарей / Гай Светоний Транквилл ; перев. М. Л. Гаспаров. – СПб. : Азбука, 2016. – [Кн. 5, 25]. – 480 с.

45. Светоний. Жизнь двенадцати цезарей / Гай Светоний Транквилл ; перев. М. Л. Гаспаров. – СПб. : Азбука, 2016. – [Кн. 6, 16]. – 480 с.

46. Симеон Новый Богослов, прп. Творіння. В 3 т. Т. 1 / прп. Симеон Новый Богослов. – К. : Видавн. відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – 753 с.

47. Служебник. В 2 ч. Ч. 1. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – 272 с.

48. Тацит Корнелий. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Анналы / Корнелий Тацит. – СПб. : Наука, 1993. – [Кн. 15, 44]. С. 132.

49. Феофан (Затворник). свт. Творение. Толкование посланий ап. Павла к Колоссянам и Филиппийцам / свт. Феофан (Затворник). – М. : Правило веры, 1998. – 612 с.

### Література:

50. Аверинцев С. С. Логос // Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 323–324.

51. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаяя (Белов), архим. Догматическое богословие : курс лекций для студентов 2 и 3 курсов МДА. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000. – 288 с.

52. Баумейсиер А. Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди. – К. : Дух і літера, 2012. – 480 с.
53. Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. В 4 т. Т. 1 / В. В. Болотов. – М. : Мартис, 1999. – 583 с.
54. Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. В 4 т. Т. 2 / В. В. Болотов. – М. : Мартис, 2000. – 306 с.
55. Булгаков С., прот. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / прот. Сергей Булгаков. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. – 640 с. – (Библиотека христианской мысли. Исследования).
56. Василий, архиепископ Брюссельский и Бельгийский. «Спасительное дело Христа на Кресте и в Воскресении». – ЖМП №2 / архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий. – М., 1973. – С. 64–69
57. Горский А. прот. / Литургика Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., отд. II, ч. ... М., 1885. Т. 1. Сергиев Посад, (репринт, М., 1996).
58. Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургики. СПб, 1917. С. 73.
59. Древнегреческо-русский словарь : в 2 т. / [сост. И. Х. Дворецкий]. – М. : Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1958.
60. Евдокимов П. Н. Православие / П. Н. Евдокимов. – М. : ББИ, 2012. – 500 с. – (Современное богословие).
61. Євдокимов П. Незбагненна Божа любов / пер. з фр. – К. : Дух і літера, 2004. – 132 с.
62. Зизиулас Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Иоанн Зизиулас. – М. : ББИ, 2012. – 418 с. – (Современное богословие).
63. Зізіулас Іоан. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / Іоан Зізіулас. – К. : Дух і літера, 2005. – 276 с.
64. Иерофей (Влахос), митр. Господские праздники / митр. Иерофей (Влахос). – Симферополь: Таврия, 2001. – 458 с.

65. Іларіон (Алфеев), архієп. Таїнство віри: вступ до православного богослів'я / Архієпископ Іларіон. – 1-е видання – К. : АДЕФ-Україна, 2009. – 336 с. – (Золотий фонд християнства).
66. Кірюхін Д. І. Вступ до філософії релігії Гегеля. Філософія як спекулятивна теологія : монографія. – К. : ПАРАПАН, 2009. – 204 с.
67. Кураев А., диак. Если Бог есть Любовь... / диак. А. Кураев. – М. : Изд-во Православного Свято-Тихоновского богослов. ин-та, 1997. – 122 с.
68. Лега В. П. Философия Плотина и патристика : апологетические очерки / В. П. Лега. – М. : Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 2002. – 77 с.
69. Лепорский И. Христианство и современное мировоззрение / И. Лепорский. – СПб., 1903. – 530 с.
70. Ливерий Воронов, прот. Догматическое богословие / прот. Ливерий Воронов. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2000. – 352 с.
71. Лосев А. Ф. История античной эстетики. В 8 т. Т. 6. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1980. – 737 с.
72. Лосский В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 759, [9] с.
73. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догмат. богословие / В. Н. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
74. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. В 2 т. Т. 1 / митрополит Макарий (Булгаков). – М. : Паломник, 1999. – 598 с.
75. Мейендорф И., протопр. Литургия, или Введение в духовность Византии / пер.: Поляков Н.В. // Альфа и Омега. М., 1995. №1(04) (АиО). Т. 1
76. Мифы народов мира : энциклопедия. У 2 т. Т. 2 / [гл. ред. С. А. Токарев]. – М. : Советская энциклопедия, 1991. – 719 с.
77. Никон Оптинский, преп. Радости моей нет предела... / преп. Никон Оптинский ; сост. Чунтонов Д. С. – М. : Братство ап. Иоанна Богослова, 2012. – 64 с. – (Духовная библиотека).

78. Осипов А. И. Конспект лекций по основному богословию для 4 класса МДС / А. И. Осипов. – М. : Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – 112 с.
79. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины / А. И. Осипов. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2014. – С. 72–74.
80. Павлов С. В. Географія релігій : навч. посіб. для студ. / С. В. Павлов, К. В. Мезенцев, О. О. Любіцева – К. : АртЕк, 1999. – С. 58.
81. Петро (Мещерінов), ігум. Чашу життя вкусіте... / ігум. Петро (Мещерінов), О. В. Боженів. – К. : QUO VADIS, 2009. – 96 с.
82. Письма Валаамского старца схиигумена Иоанна (Алексеева). – Клин : Христианская жизнь, 2004. – 302 с.
83. Плотин. Эннеады. В 2 т. Т. 1. – К. : УЦИММ-ПРЕСС, 1995. – 394 с. – (Вершины мистической философии).
84. Скабаланович М. Н. проф. / «Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона. С историческим введением. Изд. Сретенского монастыря, М., 2004 г. Свет
85. Сергеев В. С. История Древней Греции / под. ред. акад. В. В. Струве и проф. Д. П. Каллистова. – 3-е изд., перераб. и доп. – М. : Издательство восточной литературы, 1963. – 524 с.
86. Сильвестр (Малеванский), епископ. Опыт православного догматического богословия. В 5 т. Т. 2 / епископ Сильвестр (Малеванский). – изд. 3-е – К. : тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1892. – 334 с.
87. Скурат К. Е. Святые отцы и церковные писатели (I – V вв.) : учеб. пособие / К. Е. Скурат. – Воронеж : Воронежско-Липецкая епархия, 1998. – 400 с.
88. Софроний Сахаров, архим. Старец Силуан: жизнь и поучения / публик. В. А. Запорожца. М. : Ново-Казачье; Минск : Воскресение; Университетское; Православная община, 1991. – 463 с.
89. Томас Ф. Торранс. Пространство, время и воплощение. – М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 186 с.



90. Троицкий Н. Триединство божества / Николай Троицкий. – М. : Московская Правда, 1997. – 96 с. – (Христианская символика и иконография).
91. Шмеман Александр, прот. Введение в богословие : курс лекций по догматическому богословию / прот. Александр Шмеман. – Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 62 с.
92. Шмеман Александр, прот. Литургия и эсхатология // Литургия и Предание / пер. А. В. Дудченко. К : Пролог, 2005. – 208 с. – (Серия «Lex Orandi»).
93. Шмеман Александр, прот. Водю и Духом. О таинстве крещения / пер. И. З. Дьякова. – М : Гнозис-Паломник, 1993. – 224 с.
94. Шмеман Александр, прот. Дневники / сост., подгот. текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман ; предисл. С. А. Шмеман ; примеч. Е. Ю. Дорман. – М : Русский путь, 2005. – 720 с. – (10. 12. 1973).
95. Шмеман Олександр, прот. Таїнство і символ // За життя світу / прот. Олександр Шмеман. – Львів : Вид-во Українського Католицького університету, 2009. – 211 с.
96. Шмеман Олександр, прот. За життя світу: Таїнства і Православ'я / пер. Р. Скакун ; передмова і наук. ред. П. Галадза. – Львів : Вид-во Українського Католицького університету, 2009. – 211 с.
97. Шмеман Олександр, протопресв. Євхаристія. Таїнство Царства / з рос. пер. Т. Різун. – Львів : Свічадо, 2007. – 272 с. – (Світло Сходу).
98. Энгельс Фридрих. К истории первоначального христианства / Фридрих Энгельс. – М. : Политиздат, 1982. – С. 4.
99. Юнг К. Г. Психология бессознательного / К. Г. Юнг. – М., 2003. – С. 24–34.
100. Варфоломей, патриарх. Приобщение к таинству: Православие в третьем тысячелетии / Всевятейший Вселенский Патриарх Варфоломей. —.: Эксмо, 2008. — 368 с.

101. Зізіулас Йоан. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2005. – 416 с.
102. . Прот. Николай Балашов. На пути к литургическому возрождению. М., 2001. — 510 с.
103. Аранц М., Рубан Ю. История Византийского Типикона («Око Церковное») Часть I, – Предвизантийская Эпоха – СПб.: Нева, 2003. – с. 80.
104. 2. Кравецкий А. Проблемы Типикона на Поместном соборе. Российский Православный Университет им. ап. Иоанна Богослова. // Ученые записки. Выпуск 1. – М., 1995.
105. Мансветов И. Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. – М., 1885. – с. 451
106. Нестеровский Е. Литургика или наука о богослужении православной церкви. Часть I. – Курск, 1895. – с. 246.
107. Пентковский А. Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия (литургические труды святителя Алексия, митрополита Киевского и всея Руси) // Символ – Paris, 1993. № 29. – С. 220–224.
108. Пентковский А. Об особенностях некоторых подходов к реформированию богослужения // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия / Материалы Богословской конференции Русской Православной Церкви (Москва, 7-9 февраля 2000 года). – М., 2000. – С. 331–332.
109. Скабалланович М. Толковый Типикон, в 3 т.: Т. II. – М.: «Паломник», 1995. –330 с.

#### **Електронні ресурси:**

110. Аранц Михаїл Лоренцо Церковні реформи Дискусії в Православній Російській Церкві початку ХХ століття Помісний Собор і Передсоборний період [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.hramvst.by/7km4tenia\\_lorenzo.htm//](http://www.hramvst.by/7km4tenia_lorenzo.htm//) – Назва з екрану.

111. Типікон і сучасна богослужбова практика свящ. Петро Бойко, викладач КПБА [Електронний ресурс] – Режим доступу : <https://www.kpba.edu.ua/statti/586-stattya.html> – Назва з екрану.
112. Документи відкритий Православний Університет Святої Софії Премудрості, Дух і літера, 2016. – 112 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу [http://vb.vpba.edu.ua/public/pdf/1\\_10.pdf](http://vb.vpba.edu.ua/public/pdf/1_10.pdf): – Назва з екрану.
113. ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК ПОСЛІДОВНОСТІ ДОБОВОГО КОЛА БОГОСЛУЖІННЯ [Електронний ресурс]. – Режим доступу <http://cerkva.dp.ua/istorichnij> – Назва з екрану.
114. Прот. Андрій Дудченко Літургійний реалізм / лекції 1/1,1/2,1/3;2/1,2/2,2/3;3/1,3/2,3/3;4/1,4/2,4/34;5/1,5/2,5/3;6/1,6/2,6/3;7/1 7/2,7/3;8/1,8/2,8/3. [Електронний ресурс]. – Режим доступу//<https://www.youtube.com/watch?v=wPg8C-DB6Ns&list=PLmspJar88EIMZQGZqSa4XcYN07PG0NyaG>
115. Дудченко Андрій, прот. Основні принципи теології Олександра Шмемана [Електронний ресурс] // Киевская Русь : [сайт] / прот. Андрій Дудченко. – Режим доступу: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/6189/>
116. Лемени Адриан. Богословие – тайна общения, переживаемого в церкви [Электронный ресурс] // Киевская Русь : [сайт] / пер. с рум. Елены-Алины Патраковой. – Режим доступу: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/4838/>
117. Осипов А. И. Аргументы истинности Православия : конспект лекции [Электронный ресурс] / А. И. Осипов. – Режим доступу: [http://poslushnik.info/osipov/lectures/34\\_Argumenty\\_istinnosti.html](http://poslushnik.info/osipov/lectures/34_Argumenty_istinnosti.html)
118. Осипов А. И. В чем сущность христианства [Электронный ресурс] // Азбука веры : [сайт] / А. И. Осипов. – Режим доступу: <https://azbyka.ru/v-chem-sushhnost-xristianstva>
119. На YouTube розпочав роботу відеоканал Відкритого Православного Університету Святої Софії-Премудрості [Электронный ресурс] // Архімадрит Кирило ( Говорун) – Режим доступу: <http://orthodoxu.org.ua/data/na-youtube-rozpochav-robotu-videokanal-vidkritogo-pravoslavnogo-universitetu.html>

120. Экклезиология вступления в клир [Электронный ресурс] / Протопресвитер Николай Николаевич Афанасьев Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj\\_Afanasev/ekkleziologija-vstuplenija-v-klir](https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Afanasev/ekkleziologija-vstuplenija-v-klir)
121. Осипов А. И. Один ли Бог? [Электронный ресурс] / А. И. Осипов. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/95022.html>
122. Станилоаэ Думитру, протоиерей: краткая биографическая справка, библиография работ автора [Электронный ресурс] // Научный богословский портал «Богослов.ru» : [сайт]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/persons/307427/index.html>
123. Тертуллиан. Апология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.reformed.org.ua/2/197/Tertullian>
124. Феодосий Печерский, преп. Завещание Киевскому князю Изяславу о Православной христианской вере [Электронный ресурс] / преп. Феодосий Печерский. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Feodosij\\_Pecherskij/zaveshhanie-kievskomu-knjazju-izjaslavu-o-pravoslavnoj-khristianskoj-vere/](https://azbyka.ru/otechnik/Feodosij_Pecherskij/zaveshhanie-kievskomu-knjazju-izjaslavu-o-pravoslavnoj-khristianskoj-vere/)
125. Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV века [Электронный ресурс] / Г. В. Флоровский. – Париж., 1931. – 234 с. – Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/Otci4/>
126. Цьома Сергій, прот. Історичні свідчення про Ісуса Христа [Електронний ресурс] // Апологет: православний апологетичний сайт : [сайт] / прот. Сергій Цьома. – Режим доступу: [http://www.apologet.kiev.ua/-838773314/100-statti-prot-sergiya-tsoomi/596-istorichni-svidchennya-pro-isusa-khrista.html#\\_edn6](http://www.apologet.kiev.ua/-838773314/100-statti-prot-sergiya-tsoomi/596-istorichni-svidchennya-pro-isusa-khrista.html#_edn6)
127. Професор Архимандрит Кипріян (Керн) [Електронний ресурс] // із читань у Православному Богословському Інституті у Парижі 1. ЄВХАРИСТІЯ – ПОХОДЖЕННЯ ТА ІСТОРІЯ 2. ЄВХАРИСТІЯ – ТИПИ ЛІТУРГІЇ -.Режим доступу:[http://poltava.atwebpages.com/eucharist\\_1.html](http://poltava.atwebpages.com/eucharist_1.html)

128. Алексей Хомяков [Електронний ресурс] // Церковь одна (Опыт катехизического изложения учения о Церкви) – Режим доступа: [http://rumagic.com/ru\\_zar/religion/homyakov/0/j1.html](http://rumagic.com/ru_zar/religion/homyakov/0/j1.html)

129. Шмалий В., свящ. [Електронний ресурс] // Проблематика пола в свете христианской антропологии – Режим доступа: [http://www.odinblago.ru/o\\_cheloveke/17](http://www.odinblago.ru/o_cheloveke/17)

130. профессор Христос Яннарас [Електронний ресурс] //– Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Hristos\\_Yannaras/](https://azbyka.ru/otechnik/Hristos_Yannaras/)

### Статті:

131. Мельник Павло, прот. Віра як особистий досвід богоспівкування / прот. Павло Мельник // Труды Київської Духовної Академії. – 2016. – № 16 (188). – С. 150–157.

132. Сміх Володимир, прот. Апофатизм тріадології: спроба аналізу / прот. Володимир Сміх // Богословський вісник Київської православної богословської академії. – 2016. – № 3–4. – С. 26–35.

133. Сміх Володимир, прот. Тріадологія та христологія – основа православного вчення про особистість / прот. Володимир Сміх // Труды Київської Духовної Академії. – 2016. – № 16 (188). – С. 302–311.

134. Лопатинський Петро, протодиякон. Таїнство Сповіді і Причастя. Сучасна практика. Проблеми і пропозиції / протодиякон Петро Лопатинський [Електронний ресурс] // Стаття – Режим доступа: <https://www.kpba.edu.ua/statti/1072-tainstvo-spovidi-i-prychastia-suchasna-praktyka-problemy-i-propozytsii.html>