

СВІТЛО СХОДУ



Олександр Шмеман

*свічудо*

**ЄВХАРИСТІЯ**  
**ТАЇНСТВО ЦАРСТВА**

протопресвітер  
Олександр Шмеман



# ЄВХАРИСТІЯ ТАЇНСТВО ЦАРСТВА

Серія: Світло Сходу

Львів  
Видавництво "Свічадо"  
2007

Перекладено за виданням:

Прот. А. Шмеман. Евхаристія. Таїнство Царства, второе издание, Москва, 1992.

УДК 27.55

ББК 86.37-5

Ш 72

З російської переклав  
Тарас Різун

Художнє оформлення обкладинки  
*Мар'яни Пелех*

Видавництво спирається на  
«Український правопис. Проект найновішої редакції»  
Інституту української мови НАН України, 1999.

Шмеман Олександр

Ш 72 Евхаристія. Таїнство Царства/ З рос. пер. Т. Різун. –  
Львів: Свічадо, 2007. – 272 с. (серія “Світло Сходу”)  
ISBN 978-966-395-111-9

Ця книжка – низка роздумів про Евхаристію, що породжені понад тридцятирічним досвідом автора – священика, викладача богослов'я, душпастиря і вчителя.

О. Шмеман роздумує про колишні й сучасні особливості здійснення Евхаристії, наголошує на важливості участі людини в церковному житті, порівнює людину сьогодення з людиною минулого, вказує на те, що не людина, а Бог має бути мірою всіх речей. Автор щиро вірить в євхаристійне відродження Церкви, внаслідок її повернення до того досвіду, яким вона жила від початку.

ББК 86.37-5

© 1984 Ymsa-Press

© Видавництво “Свічадо”,  
українське видання, 2007

ISBN 978-966-395-111-9





## ВІД АВТОРА

Ця книжка – не підручник літургійного богослов'я й не наукове дослідження. Я писав її в ті рідкісні моменти, коли мав вільний час, часто перериваючись, і тепер, сполучаючи всі ці глави в одне ціле, я не претендую ні на повноту, ні на систематичність.

Ця книжка – низка роздумів про Євхаристію. Ці роздуми, однак, породжені не “науковою проблематикою”, а – нехай і невеликим, і обмеженим – досвідом. Понад тридцять років я служив Церкві – як священник, як викладач богослов'я, як душпастир і вчитель. І протягом цих тридцяти років мене ніколи не покидало основне зацікавлення Євхаристією, її місцем у Церкві, зацікавлення, яке з'явилося в юності й радістю наповнило моє життя.

На жаль, однак, не лише радістю. Бо що реальнішим ставав досвід самої Євхаристії, Божественної Літургії, Таїнства Христової перемоги та Його слави, то сильнішало відчуття своєрідної євхаристійної кризи в Церкві. У переданні Церкви нічого не змінилося, але змінилося сприйняття Євхаристії, її суті.

Суть цієї кризи – невідповідність між тим, що здійснюють, та сприйняттям цих дій, їх переживанням. До певної міри ця криза завжди існувала в Церкві; життя Церкви, точніше, церковного народу, ніколи не було досконалим, ідеальним, але з часом вона перетворилася на певний хронічний, нормативний стан, на певну приховану “шизофренію”. І ця “шизофренія” отруює Церкву, руйнує основу церковного життя.

Тим часом ми живемо, без перебільшення, в страшній і духовно небезпечній епосі. Вона страшна не лише

ненавистю, роз'єднанням, кров'ю, але, передусім, повстанням проти Бога та Його Царства, яке кожного дня посилюється. Знову не Бог, а людина стала мірою всіх речей, знову не віра, а ідеологія, утопія визначають духовний стан світу. Західне християнство від якогось моменту немовби прийняло цю перспективу: майже миттєво виникло “богослов'я звільнення”, економічні, політичні, психологічні питання замінили християнське бачення світу, служіння Богові. Світом гасають черниці, богослови, єрархи, захищаючи – від Бога? – якісь права, аборти й збочення, – і все в ім'я миру, згоди, об'єднання всіх воєдино.

Але річ у тім, що не цей світ приніс і провістив нам Господь Ісус Христос. Багатом, можливо, видасться дивним, що у відповідь на кризу я пропоную звернути увагу не на обговорення її складових елементів, а на Таїнство Євхаристії, на Церкву, яка живе цим таїнством. Так, я вірю, що саме тут, у цьому святая святих Церкви – джерело сподіваного відродження, в цьому сходженні Церкви до Господньої Трапези, в Його Царстві. І я вірю, як завжди вірила Церква, що починається це сходження з виходу з цього світу, перелюбного й грішного, з “відкладення всякої турботи”. Не ідеологічна суєта й шум, а – дар неба, ось покликання Церкви у світі, ось джерело її служіння.

Я вірю, що з ласки Божої, Православ'я зберегло й крізь усі сторіччя пронесло це бачення, це розуміння Церкви, це знання, що “де Церква, там і Дух Святий і вся повнота благодати” (Іриней Ліонський, “Проти єресей”. 4, 18). Але саме тому, що це так, ми, православні, маємо знайти в собі силу зануритися в це євхаристійне відродження Церкви. Йдеться не про “реформи”, “пристосування”, “модернізацію” тощо, навпаки, про повернення до того бачення, до того досвіду, яким від початку жила Церква.

У тому, щоби нагадати про це, й полягає мета книжки.

*Протопресвітер Олександр Шмеман*



## Глава 1

# ТАЇНСТВО ЗІБРАННЯ

Коли ви збираєтеся в Церкві...

1 Кор. 11, 18

### I

“Коли ви збираєтеся в Церкві”, – пише ап. Павло коринтянам, і для нього, як і для всього раннього християнства, ці слова стосуються не храму, а природи й мети зібрання. Слово “церква” – ἐκκλησία – означає, як відомо, “зібрання”. “Зібратися в церкву”, в розумінні раннього християнства, означає скликати таке зібрання, мета якого – виявити, здійснити Церкву.<sup>1</sup>

Це зібрання *євхаристійне*: на ньому, як його закінчення й звершення, здійснюється “Господня вечеря”, євхаристійне “ламання хліба”. У тому ж посланні ап. Павло докоряє коринтянам, що їхні “сходини не є – споживанням вечері Господньої” (1 Кор. 11, 20). Від початку, очевидно й безперечною є ця триєдність – Зібрання, Євхаристії, Церкви, і про неї, вслід за апостолом Павлом, одностайно свідчить усе раннє передання Церкви. У розкритті її суті й полягає основне завдання літургійного богослов’я.

---

<sup>1</sup> G. Dix. *The Shape of the Liturgy*. Dacre Press, Westminster, 1945. H. Chirat. *L’assemblée chrétienne à l’Age Apostolique*. “Maison-Dieu”, Paris, 1949.

Це завдання таке насущне, як те, що очевидна для ранньої Церкви триєдність перестала бути очевидною для сучасної церковної свідомості. У тому богослов'ї, яке прийнято називати "схоластичним", і яке виникло після того, як було перервано отцівську традицію, переважно на основі західного розуміння як методу, так і самої природи богослов'я, про зв'язок Зібрання, Євхаристії й Церкви взагалі не згадується. Євхаристії дають визначення й розглядають її як одне з таїнств, але не як "таїнство зібрання", згідно з визначенням, яке дав йому в V сторіччі автор "ареопагітик". Можна без перебільшення сказати, що в цій "схоластичній" догматиці еклезіологічний сенс Євхаристії просто ігнорують, як забуто в ній і євхаристійний вимір еклезіології, тобто вчення про Церкву. Детальніше про цей розрив між богослов'ям і Євхаристією та про його трагічні наслідки для церковної свідомості ми ще говоритимемо. Поки що відзначимо, що знання Євхаристії як "таїнства зібрання" вивітрилося поступово й з *благочестя*. Підручники з літургії зараховують, щоправда, Євхаристію до "спільного богослуження" й служать літургію здебільшого за "напливу молільників". Але цей "наплив молільників", тобто зібрання, перестало сприйматися як первісна *форма* Євхаристії, а в Євхаристії перестали бачити й відчувати первісну *форму* Церкви. Літургійне благочестя стало максимально індивідуалістичним, про що найкраще свідчить сучасна практика причастя, підпорядкована до кінця "духовним потребам" окремих віруючих, і яку ніхто – ні духовенство, ні миряни – не сприймає в душі євхаристійної молитви: "А нас усіх, що від одного хліба й чаші причащаємося, з'єднай одного з одним на причастя єдиного Духа Святого..."\*

\*Тут і далі літургійні тексти цитуємо за українськими виданнями: Священна і Божественна літургія... Йоана

Отже, і в благочесті, і в “церковності”, поступово відбулася своєрідна “редукція” Євхаристії, звуження її первісного змісту й місця в житті Церкви. І з подолання цієї редукції, з повернення до первісного розуміння Євхаристії як “таїнства зібрання” й “таїнства Церкви” треба розпочати її пояснення в літургійному богослов’ї.

Тут, передусім, треба вказати, що обидві ці “редукції” Євхаристії – і в богослов’ї, і в благочесті – перебувають у відкритій суперечності з чином Євхаристії, як його від початку зберігає Церква. Під “чином” ми розуміємо тут не деталі обрядів і таїнств, які, безперечно, розвивалися, змінювалися й ускладнювалися, а основну структуру Євхаристії, її *shape*, за висловом Dom Gregory Dix, яка своїми початками сягає апостольської першооснови християнського богослуження. Мені вже доводилося вказувати, що основний недолік шкільного богослов’я полягає в тому, що в своєму трактуванні таїнств, воно базується не на живому досвіді Церкви, не на конкретному літургійному переданні, яким його зберігає Церква, а на власних апріорних і абстрактних категоріях і визначеннях, які не завжди узгоджені з реальністю церковного життя. Раніше Церква твердо знала, що “закон віри” (*lex credendi*) і “закон молитви” (*lex orandi*) невіддільні один від одного й обґрунтовують один одного, отож, за словами св. Іринія Ліонського, “вчення наше тотожне Євхаристії, а Євхаристія підтверджує вчення” (“*Adversus haereses*”). Але богослов’я, сформоване за західними зразками, зовсім не цікавиться богослуженням, його логікою й “чином”, як його здійснює Церква. Відповідно до абстрактних передумов, це богослов’я *a priori* вирішує, що

---

Золотоустого. – Львів, 1996 та Прийдіте поклонімося. Молитовник. – Львів, 2004. – прим. богосл. ред.

“важливе”, а що “другорядне”, причому “другорядним” – таким, що не викликає зацікавлення з боку богослов’я, – виявляється, в підсумку, богослуження в усій його складності й розмаїтті, тобто якраз те, чим по-справжньому й живе Церква. З богослуження штучно виділяють важливі “моменти”, на яких богослов і концентрує всю увагу. Зокрема, в Євхаристії – це “момент” переміни св. дарів і потім причастя, в хрещенні – це “триразове занурення”, у вінчанні – “формула тайнодіяння”: “...славою і честю вінчай їх...” і т. д.

Богословові, який мислить такими категоріями, не спаде на думку, що “важливість” цих моментів не можна відривати від літургійного контексту, адже лише тільки він по-справжньому виявляє їхній істинний зміст. З цього випливає дивовижна бідність і однобокність пояснення таїнств і підходу до них у наших шкільних догматиках, звідси – звуження й така сама однобокність літургійного благочестя, бо непідживлюване й некероване, як за св. отцями, “літургійною катехизою”, тобто справжнім богословським поясненням, воно опиняється під владою різноманітних символічних і алегоричних трактувань богослуження, своєрідного літургійного “фольклору”. Тому, і я вже писав про це, перший принцип літургійного богослов’я полягає в тому, щоби, пояснюючи літургійне передання Церкви, базуватись не на абстрактних, зовсім інтелектуальних схемах, накладених на богослуження, а на самому богослуженні й, насамперед – його чині...

## II

Усяке хоча б трохи серйозне вивчення євхаристійного чину не може не переконати нас у тому, що цей



увесь чин, від початку до кінця, базується на принципі співвідносності, тобто залежності одне від одного – служінь предстоятеля й народу. Ще точніше цей зв'язок можна охарактеризувати як *співслужіння*, як це й зробив, у своїй чудовій і по-справжньому ще не оціненій праці “Господня Трапеза”, покійний о. Миколай Афанасьєв.<sup>2</sup> Правда, в шкільному богослов'ї та породженому ним літургійному благочесті ця ідея не відіграє жодної ролі й фактично заперечується. Слово “співслужіння” використовується тільки стосовно духовенства, яке бере участь у службі, а щодо мирян, то їхню участь розглядають як цілком пасивну. Про це свідчать, наприклад, надруковані в деяких молитвословах “молитви під час Божественної Літургії”, призначені спеціально для мирян. Ті, хто їх укладав, мабуть, вважали, що євхаристійні молитви – це доля лише духовенства; ще сумніше те, що духовні цензори, які десятиріччями схвалювали ці молитви, притримувалися, очевидно, тієї ж думки. Навіть у грамотних, написаних із добрими намірами підручниках з літургії (як, наприклад, “Євхаристія” покійного архимандрита Кипріяна Керна), в переліку умов, необхідних для служіння Літургії, згадують, зазвичай, усе – від законно рукоположеного єрея аж до якості вина, все, окрім “зібрання в Церкву”, яке, очевидно, не вважають “умовою” Літургії. Усі ранні пам'ятки, однак, одностайно свідчать, що зібрання (συνάξις) завжди вважалося першим і основним актом Євхаристії. На це вказує й найдавніша літургійна назва того, хто здійснював Євхаристію: *предстоятеля, προϊστάμενος*, перша функція котрого й полягає в тому, щоби очолити зібрання, в тому, щоби бути “предстоятелем братії”. Зібрання, таким

---

<sup>2</sup> Прот. Н. Афанасьєв. *Церковь Духа Святого*. УМСА-Press, Париж, 1971. – *Трапеза Господня*, 1952.

чином, – це перший літургійний акт Євхаристії, її основа й початок.

Тому, на відміну від сучасної практики, зібрання в давнину *передувало* входу в предстоятеля. “Церква, – пише св. Йоан Золотоустий, – це спільний для всіх нас дім, і ви випереджаєте нас, коли ми заходимо... Тому відразу після цього ми вітаємо вас знаком миру”.<sup>3</sup> Детальніше про місце й значення входу в чині Євхаристії ми будемо говорити у зв’язку з так званим “малим входом”. Але вже зараз треба сказати про нашу теперішню практику, згідно з якою весь початок Літургії – вхід священнослужителів, одягнення їх у священні шати, омовіння рук і, нарешті, приготування дарів – став не лише немовби “приватною справою” самого лиш духовенства, але й виокремився навіть в особливий “чин священної Літургії” зі своїм окремим відпустом. Цю практику, хоча вона формально й узаконена служебником, треба розглядати у світлі іншої, давнішої, але також збереженої до нашого часу, практики архиєрейського служіння Євхаристії. Коли Літургію служить єпископ – перед нами і зустріч його з зібранням, і одягання його в шати в центрі зібрання, і невходження у вівтар до малого входу, і, врешті, немовби повторне здійснення ним проскомидії перед самим приношенням, тобто теперішнім нашим “великим входом”. Хибно вважати, що все це виникло внаслідок особливої “урочистості”, притаманної архиєрейській службі, проти якої часом лунають голоси захисників “першохристиянської простоти”. Якраз навпаки – архиєрейська служба набагато більше зберегла, не у всіх деталях,

---

<sup>3</sup> Св. Иоанн Златоуст. *In Mattheum* 32 (33): 6 [P. g. 57, 384]. Див.: Juan Mateos. *Evolution historique de la Liturgie de St. Jean Chrysostome*. У: “Troche-Orient Chrétien”, XV (1965), 333-351.

звичайно, а в основному, і форму, і дух ранньої євхаристійної практики, і зберегла тому, що в ранній Церкві саме єпископ був звичайним предстоятелем євхаристійного зібрання.<sup>4</sup>

І тільки набагато пізніше, коли почалося перетворення місцевої Церкви-спільноти на адміністративний округ ("єпархію") й розпад її на велику кількість "парохій", єрей із екстраординарного виконавця Євхаристії (замісника єпископа) перетворився на "ординарного". З погляду літургійного богослов'я, саме архиерейський чин входу в зібрання можна вважати "нормативнішим", натомість єрейський – таким, що виник "у силу обставин", хоча практично, можливо, й неминучих, але таких, що жодною мірою не відмінюють значення зібрання в Церкву, як справді початку, першого й основного акту Євхаристії.

### III

Співвідносність служінь предстоятеля й народу проявляється далі, в діалогічній структурі всіх без винятку євхаристійних молитов.

Кожну з них зібрання "запечатуює" словом Амінь,<sup>5</sup> одним із ключових слів християнського богослуження, яке об'єднує в одне органічне ціле предстоятеля й очолюваний ним народ Божий. Кожну з них (за винятком однієї – "молитви єрея за самого себе", яку промовляють тоді, коли співають Херувимську пісню, і про яку ми ще говоритимемо окремо) проказують від нашого імени. Кожна зі складових частин євхаристійного священнодійства – читання Сло-

---

<sup>4</sup> Juan Mateos, op. cit., p. 333.

<sup>5</sup> G. Dix, op. cit., 128-129. H. Shlier. T. W. Kittel. 1, 341. A. Baumstark. *Liturgie Comparée*. Chevetogne, pp. 49, 82.

ва Божого, підношення, причастя – починається з взаємного знаку *миру*: – “Мир усім” – “І духові твоєму...”. І, нарешті, змістом усіх молитов є *наша хвала, наша вдячність, наше причастя*, а їхньої метою – “з’єднання всіх нас одного з одним на причастя єдиного Духа Святого...”.

Те ж можна сказати й про обряди Євхаристії: усі вони тією чи іншою мірою є виразом не тільки єдності предстоятеля й народу, але і їхньої “*синергії*” – співпраці, співслужіння. Зокрема, читання Слова Божого та пояснення його в проповіді, що є, за одностайним свідченням усіх пам’яток, змістом першої частини євхаристійного священнодійства, очевидно скеровані до тих, хто слухає й приймає проповідь. Перенесення проскомидії у вівтар і виникнення в ньому особливого “жертovníка” не знищило первісної практики принесення дарів на зібранні, від народу, що й здійснюється в теперішньому “великому вході”. Урешті, “поцілунок миру”, хоча його нині здійснює лише духовенство, за виголосом “Возлюбимо друг друга!..”, він стосується всього зібрання, як і кінцевий виголос – “У мирі вийдім...”.

Усе це заслуговує на увагу, бо візантійський обряд Літургії був спрямований на те, щоб відділити “мирян” від “духовенства”, “тих, що моляться”, від “тих, що служать”. Візантійське літургійне благочестя, як я вже намагався продемонструвати в іншому місці, і як це блискуче розкрив о. М. Афанасьєв,<sup>6</sup> зазнало сильного впливу містерійного сприйняття богослуження, яке ґрунтувалося на протиставленні “втаємничених” – “невтаємниченим”. І от, цей вплив виявився безсилим, щоби докорінно змінити первісний чин Євхаристії, який усе ще кожним словом і

---

<sup>6</sup> Прот. Александр Шмеман. *Введение в Литургическое Богословие*, с. 105 і наст.

дією виражає саме *співслужіння* всіх одне одному, кожного на своєму місці й у своєму служінні, в єдиному священнодіянні Церкви. Інша справа, що первісний, прямий і безпосередній зміст цих слів і дій перестав доходити до свідомости як духовенства, так і мирян, і що в цій свідомості виникла своєрідна роздвоєність між “даними” самого богослуження та їх трактуванням; що, в результаті цієї роздвоєности, зродилися й бурхливо розрослися всілякі “символічні” пояснення<sup>7</sup> найпростіших слів і дій, часто майже не пов’язані з змістом. Про причини й наслідки цього нового й “номіналістичного” літургійного благочестя, яке, на жаль, майже повністю панує в Церкві, ми вже говорили й будемо ще говорити. Тепер важливо лише наголосити, що цьому новому благочестю не вдалося ні затьмарити, ні спотворити до невпізнанности справжнього *соборного* характеру Євхаристії, відірвати її від Церкви й, відповідно, від зібрання.

Навіть найнаочніший і, найімовірніше, найсумніший результат цього нового “благочестя” – фактичне відлучення мирян від Причастя, яке перестало впливати з їхньої участі в Літургії й потім стало для них чимось винятковим, – не змогло нічого вдіяти проти прямого свідчення самого євхаристійного чину: “...нас усіх, що від одного Хліба й Чаші причащаємося...”, “Зі страхом Божим і вірою приступіте...” й т. д. Усі ці тексти, заклики, слова, стосуються, без сумніву, всього зібрання, а не окремих і поодиноких його учасників.

Як правильно пише М. Афанасьєв, “якщо відкинути все, що було внесено в наше літургійне життя,

---

<sup>7</sup> A. Roberts and J. Donaldson. *Antenicene Chr. Liturgy*. II, 59, p. 124: “...now when thou teachest, command and warn the people to be constant in assembling in the Church, and not withdraw themselves, but always to assemble, lest any man diminish the Church by not assembling”.

особливо протягом останніх сторіч, то між ним і давньою практикою Церкви немає особливих розбіжностей. Основний дефект нашого літургійного життя полягає в тому, що ми надаємо більшого значення особливостям наших літургійних чинів, які випадково й не випадково прийшли до нас, аніж їхній суті. Основні принципи вчення про Євхаристію проявляються в них досить чітко. Природа Євхаристії збереглася в них непорушною... Тому наше завдання полягає не лише в тому, щоби здійснити деякі зміни нашого літургійного життя, а щоби усвідомити справжню природу Євхаристії”<sup>8</sup>.

#### IV

І, нарешті, ту ж ідею зібрання й співслужіння відтворює й втілює місце й приміщення, в яких здійснюється Євхаристія – тобто *храм*. У підручниках з літургії багато й детально йдеться про храм, про його облаштування, про “символічне” значення його деталей, але в цих описах і визначеннях майже повністю відсутні згадки про зв’язок християнського храму з ідеєю *зібрання*,<sup>9</sup> з соборним характером Євхаристії. Нам немає потреби повторювати тут усього того, що було сказано в іншому місці про складний розвиток храму й “храмового благочестя” на православному Сході. Достатньо нагадати, що первісний

---

<sup>8</sup> Прот. Н. Афанасьєв. *Церковь Духа Святого*.

<sup>9</sup> *Введение в литургическое Богословие*, гл. III, с. 105 і наст. – Див. ще: *Martyrium* [Recherche sur le culte des reliques et l'art chrétien antique, 1er vol. Architecture. Collège de France, 1946. 2 vol. Iconographie, 1946]. – см, також L. Ouspensky. *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église Orthodoxe*. v. I, Paris, 1960. – Див.: Yves Congar. *Le Mystère du Temple*. Paris, 1958.



християнський храм – це, передусім, *domus ecclesiae*, місце зібрання Церкви та євхаристійного ламання хліба. У цій підпорядкованості ідеї зібрання одночасно – і новизна християнського храму, і принцип його розвитку. Якими б не були складнощі цього розвитку, яким би не був вплив на нього того, що ми назвали “містеріологічним” благочестям, саме ідея зібрання в Євхаристії виявилася тим фактором, який об’єднував і спрямовував. Як спочатку, в ранньохристиянську епоху, так і тепер, у своїх найліпших візантійських або російських втіленнях, храм переживається й відчувається як *собор*, як зібрання воедино – в Христі – неба й землі, й усього створіння, в чому й полягає сутність і призначення Церкви... Про це свідчить і *форма* храму, й іконопис. Форма храму, тобто храм як “організація” простору, відображає ту ж співвідносність й “діалогічну структуру”, які, як ми бачили, визначають *чин* євхаристійного зібрання. Тут ця співвідносність престолу й вівтаря, з одного боку, “корабля” Церкви, тобто місця зібрання, – з іншого. Корабель спрямований до престолу, в ньому має свою мету й закінчення. Але й престол пов’язаний з кораблем, існує стосовно нього. Правда, в теперішньому літургійному благочесті вівтар відчувається як певне самодостатнє святилище, доступне лише найбільш “втаємниченим”, як лише “священний” простір, що своєю “сакральністю” немовби підкреслює “профанність” мирян, які залишаються поза ним. Однак неважко показати, що це відчуття порівняно нове, фальшиве й, головне, дуже шкідливе для Церкви. Воно – одне з головних живильних джерел того вкрай чужого Православ’ю “клерикалізму”, який відводить мирянам становище якихось позбавленців, яким передусім дають негативне визначення як тим, що “не мають права” туди входити, того торкатися, в тому брати участі. У нас,

на жаль, витворився тип священика, котрий у постійному “захисті” святині від зіткнення з мирянами бачить майже суть священства й знаходить у ньому своєрідне, майже пристрасне, задоволення.

Але, повторюю, таке відчуття вітваря і нове, і фальшиве. Воно, звичайно, багато в чому залежить від відповідного йому розуміння іконостаса як, передусім, стіни, що відділяє святилище від мирян і встановлює непрохідну перешкоду між ними. Тим часом, як, хоча це може здатися дуже дивним більшості православних сьогодні, виник іконостас внаслідок протилежних причин: не як *відділення*, а як *з'єднання*. Бо ікона – це свідчення або, точніше сказати, наслідок здійсненого сполучення Божого й людського, небесного й земного, вона завжди є іконою Боговплочення. Тому й іконостас спочатку виник із переживання храму як “неба на землі”, як свідчення того, що “наблизилося до нас Царство Боже”. Як і весь іконопис у храмі, він є немовби вплоченим баченням Церкви як *собору*, як єдності світу видимого й невидимого, як об'явлення й присутності нового й преображеного творіння.

Трагедія в тому, що на тривалий час справжня традиція православного іконопису перервалася, внаслідок чого з церковної свідомости майже зовсім зникла та сама “співвідносність” ікони й храму. Наші храми тепер не розписують іконами, або завішують багатьма іконами, які часто не мають до цілого, тобто до храму, жодного стосунку, або ж прикрашають різноманітними “півниками”, в яких знову ж таки деталі завжди домінують над цілістю, й у яких ікона стає деталлю якогось декоративного ансамблю. Іншим боком тієї самої трагедії було поступове переродження спочатку форм, а потім – і змісту іконостаса. З “чину”, тобто порядку й ряду ікон, які, певна річ, потребували підставок (тобто *stasis`iv*), він

перетворився на стіну, прикрашену іконами, тобто на щось протилежне своїй первісній функції. Якщо спочатку ікони потребували чогось подібного на стіну, то тепер стіна потребує ікон, і, таким чином, зсередини наче підпорядковує їх собі. Можна тільки сподіватися, що зацікавлення справжнім іконописом, яке повсюдно пробуджується, й пов'язане з ним розуміння як ікон, так і самого іконописного мистецтва приведе до відродження справжнього значення іконопису в храмі, до повернення того, що ми часом відчуваємо в деяких давніх храмах: у них ікони немовби беруть участь у зібранні Церкви, відтворюють його зміст, дають йому його вічний рух і ритм. Разом зі всіма цими чинами – пророків, апостолів, мучеників і святителів, уся Церква, усе зібрання наче підіймається на небо, туди, куди її веде й підносить Христос – до Його трапези, в Його Царство...

Тут доречно також сказати, що це нове відчуття вітваря й іконостаса як лінії поділу фальшиве тому, що воно очевидно суперечить самому літургійному переданню Церкви. Це передання знає лише посвячення храму й престолу, але не посвячення вітваря окремо від “корабля”. Увесь храм помазують, як і престол, святим миром, таким чином, “запечатують” його як святилище й святе місце. Так само показовий у цьому складному, істинно “візантійському” чині посвячення храму, момент внесення мощей, які мають бути покладені в престол. Не біля царських врат вітваря, а біля зачинених зовнішніх дверей храму проголошує архиєрей: “О брами, підніміте главні ваші, і піднесіться ви, одвічні двері, щоб увійшов Цар слави. “А хто ж бо він такий – отой Цар слави?” “Господь сил, він є Цар слави!” Пояснюючи цей обряд, Симеон Солунський, сам – один із яскравих представників символічних і містерійних пояснень богослуження, пише: “...Мученики – у святих

мощах – і сам архиєрей, утворюють Христа, а храм – небо... Архиєрей же читає *молитву входу*, закликаючи співслужителів і ангелів, що теж входять. І, таким чином, знаменуючи врата храму й відчиняючи їх, священнослужителі входять в храм, ніби на небо, через великого Отця, як свідки Ісуса Христа, коли відкривається нам небесна skinія..."<sup>10</sup>

Цілком зрозуміло, що цей обряд сформувався в ту епоху, коли, і про це свідчить багато інших джерел, царськими вратами називали двері не вівтаря, а самого храму, й коли сам храм переживали й сприймали як небо на землі, як місце, в яке через євхаристійне зібрання Церкви, "крізь зачинені двері", приходять Господь, і з Ним, і в Ньому Його Царство... Про значення престолу в Євхаристії ми будемо детально говорити у зв'язку з так званим "малим входом". Отже сказаного тепер достатньо, щоби показати не лише первісний і основний зв'язок храму з зібранням, але й сенс самого храму як *собору*, як втілене в архітектурних формах, у барвах і образах – "зібрання в Церкву..."

## V

Літургія – це "таїнство зібрання". Христос прийшов, "щоб зібрати в одне розкидані діти Божі" (Йо. 11, 52), і Євхаристія від початку була об'явленням і здійсненням єдності Нового народу Божого, зібраного Христом і в Христі. Треба твердо знати й пам'ятати: в храм ми йдемо не для індивідуальної молитви, ми йдемо *збиратися в Церкву*, і сам види-

---

<sup>10</sup> Симеон Солунский. *Сочинения Блаж. Симеона, Архиеп. Фессалоникийского*. (Писания св. отцов и учителей Церкви, т. II, СПб., 1856, с. 147-175).

мий храм – це тільки образ того нерукотворного храму, який він знаменує. Тому “зібрання в Церкву” – це справді перша літургійна дія, основа всієї Літургії, і не зрозумівши цього, не можна зрозуміти й усього подальшого тайнодіяння. І коли я кажу: “Я йду до Церкви”, – це означає, що я йду на зібрання віруючих, щоби разом з ними *утворити Церкву*, щоби бути тим, ким я став у день хрещення, тобто членом – у повному й абсолютному значенні цього слова, членом Тіла Христового: “Ви ж, – каже Апостол, – Христове тіло, і члени кожний зокрема” (1 Кор. 12, 27). Я йду об’явити й здійснити своє членство, об’явити й засвідчити перед Богом і світом таїну Царства Божого, що “вже прийшло в силі”.

Воно прийшло й приходить у силі – в Церкві. Ось таїна Церкви, таїна Христового Тіла: “Де двоє або троє зібрані в моє ім’я, там я серед них” (Мт. 18, 20). І чудо церковного зібрання в тому, що воно не складається з “суми” грішних і негідних людей, а є Христовим Тілом. Як часто ми кажемо, що ми йдемо до Церкви, щоби від неї отримати допомогу, благодатну силу, розраду. Але забуваємо, що ми, власне, і є Церква, що вона складається з нас, що Христос перебуває у своїх членах і що Церква не поза нами, не над нами, а *ми в Христі й Христос у нас*. І не в тому полягає мета християнства, щоб дати кожному змогу “вдосконалюватися особисто”, а в тому, щоб бути Церквою – “родом вибраним, царським священством, народом святим” (1 Пт. 2, 9), являти й сповідувати присутність Христа і Його Царства у світі.

І святість Церкви – не наша святість, а Христа, Котрий полюбив Церкву й видав Себе за неї, “щоб її освятити... щоб була свята й непорочна” (Еф. 5, 25-27), і святість святих – це тільки розкриття й здійснення того освячення, тієї святости, яку кожен із нас отримав у день хрещення й зростати в якій ми всі

покликані. Але ми не могли б зростати в ній, якщо б уже не мали її як дару Божого, як присутності Його в нас Духом Святим.

Ось чому в давнину всіх християн називали *святими*, а “зібрання в Церкву” – служінням і головним обов’язком усіх християн. Ми є втаємниченими цього служіння, і воно належить нам, поки ми самі не відлучимо себе від нього. У давнину того, хто без причини не брав участі в євхаристійному зібранні, відлучали від Церкви як того, хто сам себе відсік від органічної єдності Христового Тіла, що об’являється в Літургії. Повторюю, Євхаристія – це не “одне з таїнств”, одне з богослужень, а об’явлення й здійснення Церкви в усій його силі, святості й повноті. Лише беручи участь у ній, ми можемо зростати у святості й виконати все те, що заповідано нам... Зібрана в Євхаристії Церква, навіть якщо вона обмежена “двома або трьома”, є образом і втіленням Христового Тіла, і тільки тому зібрані зможуть *причаститися*, тобто бути в єдності з Тілом і Кров’ю Христа, Котрого вони являють своїм зібранням. Ніхто й ніколи не міг би приєднатися, ніхто й ніколи не був гідним і “достатньо” святим для цього, якщо б це не було дано й заповідано в Церкві, в зібранні, в тій таємничій єдності, в якій ми, утворюючи Тіло Христове, можемо без осуду назвати Бога Отцем і бути учасником і причасником Божественного Життя...

Звідси очевидно, як порушує сутність Літургії сучасне “індивідуальне” входження в храм, у будь-який момент богослуження. Той, хто таким чином зберігає свою “індивідуальність” і “свободу”, не знає, не знайшов таїни Церкви, він не бере участі в таїнстві зібрання, в цьому чуді возз’єднання роздробленої й гріховної людської природи з боголюдською єдністю Ісуса Христа.



## VI

I, нарешті, якщо “зібрання в Церкву” – це образ Христового Тіла, то образ Глави Тіла – це *священик*. Він стоїть перед зібранням і очолює його, і саме це робить із “групи християн” – *зібрання Церкви* в повноті її дарів. Тому що як людина, священик – лише один із зібраних, найбільше, можливо, грішний і негідний, а за даром Святого Духа, який Церква береже від П’ятдесятниці й безперервно передає через покладання рук єпископа – він представляє силу священства Христа, Котрий приніс Себе в жертву за нас і є єдиним священиком Нового Завіту: “Цей же, тому що перебуває повіки, має священство непроминальне” (Євр. 7, 24). Як святість зібрання є святістю не людей, які його утворюють, а Христовим освяченням, так і священство священика – не його, а Христове, дане Церкві, тому що вона сама є Тілом Його. Христос не є поза Церквою й нікому не делегував своєї влади, ні сили, але сам перебуває в Церкві й Святим Духом *наповнює* все її життя. Священик – не “представник” і не “замісник” Христа. У Таїнстві – він Сам Христос, так само, як зібрання – Тіло Його. Очолюючи зібрання, Він у Собі являє єдність Церкви, єдність зі Собою всіх її членів. Так у цій єдності предстоятеля й зібрання об’являється боголюдська єдність Церкви – у Христі й з Христом.

Тому й процес одягання священика, навіть якщо в наш час його здійснюють до Літургії, пов’язаний з зібранням, бо воно є образом, *іконою* – єдності Христа й Церкви, нерозривної єдності багатьох, що становлять одне... Білий одяг – підризник або стихар – це передусім та хрещальна біла риза, яку кожен із нас отримав разом із хрещенням. Це одяг усіх хрещених, одяг самої Церкви, і, вдягаючи її, священик виявляє єдність зібрання, об’єднує всіх нас у собі. Єпитрахиль –

це образ прийняття Спасителем нашої природи за-  
для її спасіння й обожествлення, знак того, що це  
священство Самого Христа. Так само й нарукавники:  
руки священника, якими він благословляє й священно-  
діє, – вже не його руки, а десниця Христова... Пояс –  
це завжди знак послуху, готовності, зібраності, слу-  
жіння. Священик не “самостійно” виходить і стає  
“на висотах”, його послано для цього служіння, він  
“не більший за Пана свого”, за яким іде й з благодаті  
якого служить. І, нарешті, фелон або риза – це слава  
Церкви як нового творіння, це радість, правда й кра-  
са нового життя, прообраз Царства Божого й Царя,  
що навіки “воцарився й у красу зодягнувся...”

Процес одягання закінчується обмиванням рук  
предстоятеля. Євхаристія – це справа тих, кому про-  
бачено гріхи й беззаконня, хто примирився з Богом.  
Це служіння нових людей – що були “колись... непо-  
милені, а тепер помилувані” (1 Пт. 2, 10). Ми вхо-  
димо в храм, ми “збираємося в Церкву”, ми вдягаємо  
шати нового створіння – такі перші священнодіяння  
“Таїнства всіх Таїнств” – найсвятішої Євхаристії.



## Глава 2

# ТАЇНСТВО ЦАРСТВА

І Я завіщаю вам Царство, як мені  
завіщав Отець Мій, щоб їли й пили  
за столом у Моїм Царстві...

Лк. 22, 29-30

### I

Якщо зібрання в Церкву є, в найглибшому значенні цього слова, початком євхаристійного священнодіяння, його першою й основною умовою, то кінець і здійснення його – у сходженні Церкви на небо, здійсненні її за Христовою трапезою, у Його Царстві. Назвати, пережити цей кінець, цю мету й здійснення Таїнства відразу ж після початку – “зібрання в Церкву” – потрібно тому, що цей “кінець” якраз і виявляє єдність Євхаристії, її порядок і суть, як рух й сходження, як, передусім і понад усе, – Таїнства Царства Божого. І не випадково, звичайно, в теперішньому її чині Літургія починається з урочистого благословення Царства.

У наші дні особливо потрібно нагадати про цей “кінець”, тому що в тому схоластичному й, значною мірою, західному вченні про таїнства, яке в “темні сторіччя”, коли Церква перебувала в його полоні, переважало й на православному Сході, ні “зібрання в Церкву”, як початок і умова Таїнства, ні сходження її до небесного святилища, до “Христової трапези”, взагалі не згадуються. Таїнство зведено тут до двох

“актів”, двох “моментів”: до переміни євхаристійних дарів у Тіло й Кров Христову й до причастя. Визначення його полягає у відповіді на запитання – як, тобто за яких обставин, й коли, тобто в який момент, здійснюється пересуццествовлення дарів. Іншими словами, ця відповідь для кожного з таїнств полягає у визначенні притаманної йому *формули священнодіяння*, яка для здійснення таїнства одночасно – потрібна й достатня.

Зокрема, наприклад, в авторитетному “Широкому Катехизисі” митрополита Московського Філарета, що прийняв увесь православний Схід, ця “формула” має таке визначення:

...промовляння слів, які сказав Ісус Христос, встановлюючи таїнство: прийміть, їжте, це – Тіло Моє... пийте з неї всі, це – Кров Моя... і, потім, призивання Св. Духа й благословення дарів, тобто принесених хліба й вина. ...Під час цієї дії хліб і вино перемінюються на справжнє Тіло Христове й на справжню Кров Христову...<sup>11</sup>

Уплив цього шкільного богослов'я, що ґрунтується на “формулі священнодіяння”, відобразився, на жаль, і на нашій літургійній практиці. Це проявляється в очевидному бажанні *виділити* ту частину молитви Благодарення, яку ототожнюють із “формулою священнодіяння”, зробити її, так би мовити, незалежною й самодостатньою. З цією метою читання Євхаристійної молитви немовби “перебивають” трикратним читанням тропаря Третього Часу: “Господи, Ти Пре-

---

<sup>11</sup> *Катехизис Митр. Филарета*, с. 86 і наст. – А. Катанский. *Догматическое учение о семи таинствах Церкви в творениях Отцов и Учителей Церкви*. СПб., 1877. – В. Я. Малахов. *Пресуцествование Св. Даров в Таинстве Евхаристии*. (В “Богослов. Вестнике”, 1898, с. 113-140.) – Фома Аквинат. *Les Sacraments*. Desclée et Cie, 1945. – Dom Vonier. *La clef de la doctrine Eucharistique*. (Sans date).

святого Твого Духа в третю годину на апостолів Твоїх послав; не відійми ж Його, Благий, від нас, а обнови нас, що молимося Тобі” – моління, яке ані грама-тично, ані семантично не належить до анафори.<sup>12</sup> І з цією ж метою з євхаристійної молитви і обрядово, і словесно виділено діалог диякона з предстоятелем, суть якого – в окремому освяченні спочатку Хліба, потім Чаші й, нарешті, принесених дарів разом. А про те, що йдеться саме про “формулу священнодіяння”, свідчить цілком безграмотне перенесення останніх слів благословення – “перетворивши Духом Твоїм Святим” – в анафору св. Василя Великого.

Що ж стосується всіх інших обрядів і священнодій Літургії, то їх або взагалі ігнорують, оскільки для здійснення Таїнства вони не потрібні й не підлягають богословському осмисленню, або ж – як у тому ж “Катехизисі” – їх тлумачать як символічні “зображення” тих чи інших подій у служінні Христа, згадка про які “пасує” віруючим, присутнім на Літургії.

До цього вчення про “формулу священнодіяння” ми ще повернемося. Зараз, на цій першій стадії нашої праці, для нас важливе виокремлення Євхаристії з Літургії й відділення її від Церкви, від її еклезіологічного змісту й суті. Відділення це, певна річ, не зовнішнє, бо надто сильний у православної Церкві дух традиції, щоби змінювати споконвічні форми богослужіння. І, тим паче, це відділення реальне. Реальне тому, що Церква в цьому підході перестала сприйматися не тільки як “роздавальниця” таїнств, але й як їх об’єкт – її втілення в “цьому світі” як Таїнство Царства Божого, що “приходить” у силі. Уже те, що з досвіду й з пояснень і визначень Євхаристії просто випали її початок, тобто “зібрання в Церкву”, і кінець та здійснення, тобто перетворення її на те,

---

<sup>12</sup> Архим. Киприан. *Євхаристия*, с. 277 і наст.

чим вона є – об’явленням і присутністю Царства Божого, демонструє воістину *хибність* цього підходу й редукції, яка міститься в ньому.

## II

У чому ж причина цієї редукції та як вона проникла в церковну свідомість? Це запитання безконечно важливе, і не тільки для тлумачення таїнств і Євхаристії, а, передусім, для розуміння самої Церкви, її місця й служіння в “цьому світі”.

Аналіз цієї “редукції” найліпше розпочати з того поняття, яке попри довгі “розмови” про церковне богослужіння, все ж залишається нез’ясованим і розпливчастим. Це поняття – *символ*.<sup>13</sup> Уже давно загальноприйнятим є говорити про “символізм” православного Богослужіння, та й незалежно від цього навряд чи можна сумніватися, що воно насправді *символічне*. Але що розуміють під цим словом, яке його конкретне значення? Найпоширеніша відповідь на це запитання полягає в ототожненні символу зі зображенням. Коли кажуть: малий вхід на літургії “символізує” вихід Христа на проповідь, при цьому розуміють, що обряд входу *зображує* певну подію минулого, й такий “символізм” поширюють на богослужіння як у цілому, так і в окремих його обрядах і священнодіяннях. Оскільки таке трактування “символізму”, яке виробилось вже в пізньовізантійські

---

<sup>13</sup> Про літургійний символізм див. книжку Rene Bornert, OSB. *Les Commentaires Byzantins de la Divine Liturgie du VII au XV siecle*. Inst. Francais d’Etudes Byzantines, Paris, 1966. – Див. також Dom Odo Casel. *The Mystery of Christian Worship*. The Newman Press, London, 1962. – В. Neunheuser. *L’Eucharistie, II. Au Moyen Age et à l’Epoque Moderne*. Ed. du Cerf, Paris, 1966.



часи, без сумніву, вкорінене в найблагочестивіших почуттях, мало кому спадає на гадку, що воно не тільки не відповідає основному задумові християнського богослужіння, але й спотворює його, будучи однією з причин його сучасного занепаду.

Причина цього в тому, що “символ” означає тут щось, що не тільки відрізняється від *реальності*, але й в самій своїй суті, – протилежне їй. Далі ми розуміємо, що специфічно західний, латинський наголос на *реальній присутності* Христа в євхаристійних дарах виник, передусім, через страх, що цю присутність буде зведено до категорії “символічного”. Але, щоби зродити цей страх, треба було спочатку, щоби слово “символ” перестало означати щось *реальне*, перетворилось на антитезу реальності. Іншими словами, там, де ми маємо справу з реальністю, не потрібен символ, і навпаки, символ там, де немає реальності. Це й призвело до розуміння літургійного символу як “зображення”, але якраз тією мірою й “потрібного”, якою зображуване ним – нереальне. Тоді, майже дві тисячі років тому, Спаситель вийшов на проповідь *реально*, натомість тепер ми зображуємо цей вихід *символічно* – для того, щоби нагадати собі значення цієї події. Усе це, повторюю, благочестиві й по-своєму законні наміри. Але, не кажучи вже про те, що в такій реальності “символізм” дуже часто виявляється довільним, штучним (наприклад, *вхід* на Літургії перетворюється на символ “виходу”), він фактично зводить дев'яносто відсотків літургійних обрядів до рівня дидактичних інсценувань, на зразок “в'їзду на віслиюку” або “передріздвяного вогненного дійства”, і це – позбавляє їх внутрішньої *необхідності*, їхньої співвідносності з *реальним* богослуженням. Вони стають символічною оправою, прикрасою – для двох чи трьох “моментів”, з яких складається, за такого підходу, реальність таїнства – необхідна й тому –

“достатня”. Що це саме так, доводить, повторюю, з одного боку, наше офіційне, схоластичне богослов’я, яке вже давно вилучило зі сфери своїх “зацікавлень” фактично весь чин Літургії, Євхаристію звело до одного “моменту”, до однієї “формули священнодіяння”. З іншого ж боку, яким би дивним це не здавалося, – саме благочестя. Не випадково, певна річ, у Церкві щораз збільшується кількість людей, котрим усе це нагромадження символічних тлумачень *завважає* молитися й по-справжньому брати участь у Літургії, відволікаючи їх від тієї духовної реальності, безпосередній контакт із якою, власне, і є суттю молитви. Непотрібний богословові “зображальний символізм” виявляється не потрібним і віруючому.

### III

Ось це відділення одного від іншого, протиставлення одного іншому – “символу” й “реальності” – і стало основою того сприйняття, а потім і визначення таїнств, і, насамперед, Євхаристії, серцевиною якого є *вчення про формулу тайнодіяння*. Це вчення прийшло до нас із Заходу, де, на відміну від Сходу, таїнства вже давно стали предметом особливого вивчення й визначення. У схоластичному трактаті “De Sacramentis”, у його поступовому розвитку, на особливу увагу заслуговує своєрідне *відділення* таїнств від Церкви. Це відділення полягає не в тому, що таїнства встановлені й діють поза Церквою й незалежно від неї. Ні, їх дано Церкві, вони здійснюються в ній і тільки їй даною владою, і, нарешті, здійснюються для неї. Але таїнства, які здійснюють у Церкві й Церквою – в самій Церкві – становлять особливу, тільки їм притаманну *реальність*. Особливу, оскільки їх *встановив* безпосередньо сам Христос, особливу у своїй суті

“видимих знаків невидимої благодати” (*invisibiles gratiae visibile signum*), особливу у своїй “дієвості” (*efficacio*) й, нарешті, особливу як “причину благодати” (*causa gratiae*).

Причиною цього “відокремлення” таїнств у нову, *sui generis* реальність є схоластичне визначення таїнств як встановлених тільки через падіння людини й спасіння її Христом. У стані “первісної невинности” людина не потребувала їх. Вони потрібні лише тому, що людина згрішила й потребує ліків від поранень, завданих гріхом. Ось такими ліками – “*quaedam spirituales medicinae qui adhitantur contra vulnera peccati*” і є таїнства. І, нарешті, єдине джерело цих ліків – це *Passio Christi* – страждання й хресна жертва, якою Христос відкупив і спас людину. “Таїнства здійснюються силою страстей Христових” – “*operatus in virtute Passionis Christi*” і її застосовують щодо людини – “*passio Christi quaedam applicatus hominibus...*”

Підсумовуючи західне sacramентальне богослов'я, католицький богослов Dom Vonier, автор відомої книжки “Ключ до євхаристійної доктрини”, пише: “Світ таїнств – це новий світ, який створив Бог і який цілком відрізняється від світу природи й навіть духовного світу. Немає нічого ні на землі, ні на небі, подібного на таїнства. У них свій спосіб існування, своя психологія, своя благодать. Ми повинні зрозуміти, що поняття таїнств – це щось цілковито *sui generis...*”

#### IV

Нам немає потреби детально розглядати цю по своєму струнку й послідовну систему. Я вважаю, сказаного достатньо, щоби відчутти й усвідомити, наскільки це вчення чуже православному досвідіві таїнств, несумісне зі споконвічними літургійними

переданнями православної Церкви. Я кажу “чуже досвіді”, а не вченню, тому що вчення про таїнства й, насамперед, про Євхаристію, яке ми знаходимо в наших, але за західним зразком і в західних категоріях написаних підручниках з догматики, цьому досвіді не тільки не відповідає, але й відкрито суперечить.

Але якщо говорити про *досвід*, що його Церква від початку зберігає у своєму “законі молитви”, то те, що цей досвід чужий, глибоко чужий західній сакраментальній схоластиці не може не стати очевидним. Головним джерелом цього є те, що латинське вчення заперечує й відкидає *символізм*, який притаманний християнському сприйняттю світу, людини й усього творіння та становить онтологічну основу таїнства. У цій перспективі латинське вчення є початком того *розпаду й руйнування* символу, який, з одного боку, оскільки “зведений” до “зображального символізму”, відривається від реальності, а з іншого – перестає сприйматися як основне *одкровення* про світ і творіння. Коли Dom Vonier пише, що “немає ані на небі, ані на землі нічого подібного на таїнства”, чи не означає це, передусім, що, хоча, здійснюючись, вони так чи інак залежать від “творіння” та його “єства”, – у самому цьому єстві вони нічого не розкривають, ні про що не свідчать і нічого не *об’являють*...<sup>14</sup>

Відтак для православ’я це вчення про таїнство чуже тому, що в православному церковному досвіді й переданні таїнство сприймається передусім як одкровення про справжнє *єство* творіння, про світ, який, наскільки б він не був грішним “цим світом”, залишається світом Божим, що чекає на спасіння, відкуплення, зцілення й преображення в нову землю й нове небо. Іншими словами, таїнство, в його православному досвіді, – це одкровення, передусім, про

---

<sup>14</sup> Dom Vonier, цит. пр.

*тайнство* самого творіння, бо світ було створено й дано людині для перетворення сотвореного життя на причастя Божественного життя. І якщо вода може стати хрещальною “купілью відродження”, якщо наша земна їжа, хліб і вино, може перетворитися на причастя Тілом й Кров'ю Христовими, якщо еле-ем дарується помазання Св. Духа, якщо все у світі може бути розпізнано, об'явлено й прийнято як дар Божий і причастя нового життя, то це тому, що все творіння від початку покликане й призначене виконувати Божий план – “щоб Бог був усім в усьому”.

Саме в цьому *тайнственному* сприйнятті світу суть і дар того світлого космізму, що пронизує собою все життя Церкви, все літургійне й духовне передання Православ'я. Адже й сам гріх сприймається тут як *від'єднання* людини і в ній усього творіння від цієї *тайнственности* – від “раю безсмертної поживи” – й приєднання до “цього світу”, що живе вже не Богом, а собою й у собі, і тому – тлінний і смертний. А якщо так, то й спасіння світу Христос здійснює, відновлюючи світ і життя як Тайнство.<sup>15</sup>

## V

Це тайнство водночас *космічне* й *есхатологічне*, належить як світові Божому в його первозданності, так і його сповненню в Царстві Божому. Воно космічне тому, що охоплює все творіння, приноситься як

---

<sup>15</sup> Тайнственність творіння. Див.: Прот. А. Шмеман. *За жизнь мира*. Нью-Йорк, RBR, 1983. – Те, що я називаю тут тайнственністю творіння, найліпше представлено, але, на жаль, мало вивчено в самій молитві Церкви – в псалмоспівах, у текстах посної тріоди, цвітної тріоди, в октоїху та в ин. текстах: “радується небо, земля веселиться” – це космічний вимір Церкви.

Боже Богові – “Твоє від Твоїх!.. Про всіх і за всіх” – і в собі й собою є перемогою Христовою. Але тією ж мірою, якою воно космічне, воно також і есхатологічне, спрямоване й звернене до *Царства майбутнього віку*. Бо, відкинувши й убивши Христа, – свого Творця, Спасителя й Господа – “цей світ” сам собі виніс смертний вирок, бо не має він “життя в собі” й відкинув те, про яке сказано: “У Ньому було життя, і життя було – світло людей” (Йо. 1, 4). Як “цей світ”, він закінчиться, “небо й земля проминуть...” І тому той, хто вірить у Христа й прийняв Його яку “Дорогу, Істину й Життя” живе очікуванням майбутнього віку. Він уже не має тут “постійного міста, а майбутнього шукає” (Євр. 13, 14). У цьому, однак, і вся радість християнства, пасхальна суть його віри, що цей “майбутній вік”, майбутній стосовно “цього світу” – вже об’явлено, вже даровано, вже “серед нас”. І вже наша віра “є запорукою (ὕπόστασις – реальністю) того, чого сподіваємося”, вже “є доказом (ἔλεγκος – доказ) речей невидимих” (Євр. 11, 1). Вона є і являє й дарує те, на що вона спрямована: на присутність серед нас Царства Божого, що наступає, та його невичірнього світла.

А це означає, що в православному досвіді й переданні таїнством є, передусім, сама *Церква*. Історики богослов’я неодноразово зазначали, що в ранньому отцівському переданні ми не знаходимо *визначень* Церкви. Але причина цього не в “нерозвинутості” тодішнього богослов’я, як думають деякі вчені-богослови, а в тому, що для раннього передання Церква – не об’єкт для “визначень”, а живий досвід нового життя. Досвід, в якому *інституційна* структура Церкви – ерархічна, канонічна, літургійна тощо – *таїнственна, символічна* за своєю суттю, бо існує вона для того, щоби постійно перетворюватися на ту саму реальність, якою вона є, здійсненням, втіленням неви-

димого у видимому, небесного в земному, духовного в матеріальному.

Церква, таким чином, є таїнством в обидвох ви- мірах: космічному й есхатологічному. У космічно- му, тому що в “цьому світі” вона являє справжній, первозданний світ Божий, як *початок*, у світлі якого й тільки стосовно якого ми можемо усвідомити всю висоту нашого небесного покликання, а тому й гли- бину нашого роз’єднання з Богом. В есхатологічному тому, що первозданний світ, який являє Церква, вже спас Христос – і цей світ у літургійній і молитовній практиці нерозривний із тим *кінцем*, задля якого його було створено й врятовано, і “щоб Бог був усім в усьому” (1 Кор. 15, 28).

## VI

Оскільки Церква є таїнством у найглибшому й всеохопному значенні цього слова, вона в таїнствах і таїнствами й, передусім, звичайно, є “таїнством усіх таїнств”, пресвятою Євхаристією, творить, об’являє й здійснює себе. Бо якщо, як щойно було сказано, є Та- їнство початку й кінця світу й здійснення його як Цар- ства Божого, – то здійснюється воно її сходженням на небо, до “жаданої батьківщини”, до “status patriae” – до місянської Христової трапези, в Його Царстві.

А це означає, що здійснюється все це: і “зібрання в Церкву”, і сходження до престолу Божого, і участь у трапезі Царства – в *Дусі й Духом Святим*. “Ubi Eccle- sia ibi Spiritus Sanctus et omnis gratia”. “Де Церква – там Дух Святий і повнота благодати”. Ці слова св. Іри- нея Ліонського (Adversus haereses) зафіксували досвід Церкви як Таїнства Святого Духа. Бо якщо там, де Церква – там Дух Святий, то там, де Дух святий – там оновлення творіння, там “іншого життя, вічного

початок", там зоря таїнственного, невечірнього дня Царства Божого... Бо Дух Святий і є "Дух Істини, дар усиновлення, за порука будучого насліддя, початок вічних благ, животворяща сила, джерело освячення. Уся твар словесна і розумна, Ним укріплюючись, Тобі служить і Тобі возсилає повсякчасне славословіє" (Подячна молитва в Літургії св. Василя Великого). Іншими словами, там, де Дух Святий, там Царство Боже. Зішестям Своїм в "останній і великий день П'ятдесятниці" Дух Святий перетворює цей останній день на перший день нового творіння та являє Церкву як дар і присутність цього – і Першого, і Восьмого Дня...

І тому все в Церкві – Духом Святим, все в Дусі Святому й усе причастя Святого Духа. Духом тому, що зішестя Святого Духа явило Церкву як перетворення кінця на початок, старого життя на нове:

Дух Святий – усього податель,  
Він і пророкує,  
І священників наставляє,  
І збирає зібрання церковне...

Усе в Церкві – в Дусі Святому, котрий веде нас до небесного святилища, до престолу Божого:

Ми виділи світло істинне,  
ми прийняли Духа Небесного...

І, нарешті, уся вона звернена до Духа Святого – "скарбу дібр і життя подателя", вся прагне здобути Духа й причастя Його й у Ньому, повноту благодати. Подібно, як подвиг і життя кожного віруючого полягає, за словами преподобного Серафима Саровського, в здобутті Святого Духа, так і життя Церкви – це те саме здобуття, те саме закликання, та сама спрага Святого Духа, яку вона вічно втамовує й ніколи до кінця не може втамувати:



Прийди до нас, Душе Святий,  
Причасників твоїх огортаючи своєю святістю.  
І даруючи їм світло невичірне,  
І Божественне життя,  
І пахощі...

## VII

Сказавши все це, ми можемо тепер повернутися до того, з чого ми почали цю главу: до визначення Євхаристії як Таїнства Царства, як сходження Церкви – до “Христової трапези, до Його Царства”. Ми знаємо тепер, що це визначення зникло з науково-богословських пояснень Літургії, які православне богослов’я перейняли з Заходу, і зникли, головним чином, внаслідок того, що в християнській свідомості відбувся розпад ключового поняття *символу*, його було протиставлено поняттю *реальності* й, тому, зведено до категорії “зображального символізму”. Оскільки ж християнська віра від початку твердо сповідувала саме *реальність* переміни дарів хліба й вина в Тіло й Кров Христові: це є *найчесніше* Тіло, це є *найчесніша* Кров Христова – то всяке “змішування” цієї реальності з “символізмом” стали сприймати як загрозу євхаристійному “реалізму” й, це означає, *реальній присутності* Тіла й Крові Христових на престолі. Звідси – зведення таїнства до “формули священнодійства” – яка своєю обмеженістю “гарантує” реальність переміни, в часі й просторі, звідси – з цього “переляку” – має все більш детальне визначення “модусу” й “моменту” переміни та його “дієвості”. Звідси наполегливі нагадування, щодо освячення дарів на дискосі – *тільки хліб*, у чаші – *лише вино*, в той час, як *після* освячення – *тільки Тіло й Кров*, звідси спроба пояснити “реальність” переміни з

допомогою Аристотелевих категорій “сутности” й “акциденцій”, пояснити переміну як “пересушествовання”. Звідси, нарешті, заперечення за Божественною Літургією, як у “розмаїтті”, так і в її єдності, реального стосунку до переміни св. дарів і фактично – виключення її з пояснення Таїнства.

Але ось тепер ми можемо й маємо запитати: чи відповідає це розуміння символу й символізму, це протиставлення їх реальності, чи відповідає воно первісному значенню поняття “символ” і чи можна його використовувати щодо християнського “закону молитви”, щодо літургійного передання Церкви?

На це – основне – запитання я відповідаю негативно. Річ у тім, що первісне значення слова “символ” зовсім не рівнозначне з “зображенням”. Символ може й не “зображати”, тобто може не мати зовнішньої “подібності” з тим, що він символізує. Історія релігії демонструє, що давніший, глибший, “органічніший” символ, то менше в ньому такої лише зовнішньої “зображальності”. І це так тому, що споконвічна “функція” символу не в тому, щоби зображати (що передбачено відсутністю “зображуваного”), а в тому, щоби являти й долучати до об’явленого. Про символ можна сказати, що він не стільки “схожий” на символізовану реальність, скільки *причетний* до неї й тому може реально поєднуватись з нею. Отже, різниця між теперішнім і первісним розумінням символу полягає в тому, що тепер символ є зображенням чи знаком чогось *іншого*, чого при цьому в самому знакові реально немає (як немає реального, справжнього індіанця в акторі, що його зображує, або реальної води в її хімічному символі), в той час, як у первісному розумінні символу він сам є виявом і присутністю *іншого*, але саме як *іншого*, тобто як реальності, яка в цих умовах і не може об’явитися інакше, ніж у символі.

Але це означає, врешті-решт, що справжній і пер-  
вісний символ нерозривний із вірою. Бо віра і є, “ви-  
явом речей невидимих”, тобто знанням, що ця *інша*  
реальність існує, відмінна від реальності емпіричної,  
але в яку можна ввійти, до якої можна долучитися,  
яка може стати “найреальнішою реальністю”. Тому  
якщо символ передбачає віру, то й віра обов’язково  
потребує символу. Бо, на відміну від просто “переко-  
нань” або “філософських поглядів”, віра – це обов’яз-  
ково спілкування й прагнення спілкування, втілення  
й прагнення втілення, об’явлення, присутності й  
дії однієї реальності в іншій. А все це і є символ –  
від грецького συμβάλλω: “з’єдную”, “тримаю раз-  
зом”. У ньому, на відміну від простого зображення,  
простого знака й навіть таїнства в його схоластичній  
редукції, дві реальності – емпірична, або “видима”,  
і духовна, або “невидима”, поєднані не логічно (“це”  
означає “це”), не аналогічно (“це” зображає “це”) і не  
причиново-наслідково (“це” є причиною “цього”), а  
*епіфанічно* (від грецького ἐπιφανεῖα – “являю”). Одна  
реальність являє іншу, але – і це дуже важливо –  
тільки тією мірою, якою сам символ причетний  
до духовної реальності й здатний втілити її. Ін-  
шими словами, в символі все являє духовну реаль-  
ність і в ньому все необхідне для її об’явлення, але  
*не вся* духовна реальність об’являється й втілюється  
в символі. Символ – це завжди *частково*, “бо знаємо  
частинно й частинно пророкуємо” (1 Кор. 13, 9), – бо  
символ, за своєю суттю, об’єднує неспівмірні реаль-  
ності, одна з яких залишається стосовно іншої –  
“абсолютно іншою”. Яким би реальним не був сим-  
вол, як би не долучав нас до духовної реальності,  
функція його не в тому, щоби “втамувати” нашу  
спрагу, а в тому, щоби посилити її: “...подаючи нам  
і в теперішнім віці пізнання Твоєї істини, і в будучо-  
му даруй життя вічне...” Не в тому, щоби зробити

ту чи іншу частину “цього світу” – його простору, часу чи матерії – *священною*, а в тому, щоби в ньому побачити й упізнати сподівання й прагнення досконалого одухотворення – “щоб Бог був усім в усьому” (1 Кор. 15, 28).

Чи треба доводити, що тільки це – первісне, онтологічне й епіфанічне – значення поняття “символ” можна застосовувати до християнського богослуження. Його не лише можна застосовувати, воно нерозривне з ним. Бо суть його в тому й полягає, що він долає дихотомію *реальності й символізму як нереальності*, і сама реальність пізнається як, передусім, *втілення символу*, а символ як *втілення реальності*. Християнське богослуження символічне не тому, що в ньому є різні “символічні” зображення. Зрештою, вони існують у богослуженні, в уяві різних коментаторів, а не у своєму чині й священнодіях. Християнське богослуження символічне тому, по-перше, що символічний, *таїнственный* світ, творіння Боже, і тому, по-друге, що суттю Церкви, її призначенням у “цьому світі” є здійснення цього *символу*, його реалізація як “найреальнішої реальності”. Про символ можна сказати, що він є *об’явленням світу людини й усього творіння як матерії* одного всеосяжного таїнства. Отож, на основі всього, що було сказано, ми можемо поставити основне запитання: “символом” чого є Євхаристія, який символ об’єднує в одне ціле весь її чин, всі її обряди, яка *духовна реальність* об’явлена й дарована нам у “Таїнстві всіх таїнств”? А це, власне, й повертає нас до того, з чого ми почали цю главу – до пізнання й сповідання Євхаристії як *Таїнства Царства*.

## VIII

Божественна Літургія починається з урочистого виголосу предстоятеля: “Благословенне Царство

Отця, і Сина, і Святого Духа нині і повсякчас, і на віки віків". З проголошення Царства, з благовістя про те, що *наблизилося*, почалася проповідь Спасителя: "Ісус прийшов у Галилею і проповідував там Божу Євангелію, кажучи: "Сповнився час, і Царство Боже близько; покайтеся і вірте в Євангелію" (Мр. 1, 14-15). Зі сподівання на Царство, з моління про його прихід починається й головна християнська молитва, яку дарував нам Сам Христос: "Нехай прийде Царство Твоє..."

Царство Боже – це зміст християнського життя. Царство Боже, за одностайним вченням Передання й Писання, – це знання Бога, любов до Нього, єдність із Ним і життя в Ньому. Царство Боже – це єдність із Богом як з джерелом життя, як зі Самим Життям. Царство Боже – це зміст вічного життя – "вічне життя в тому, щоб вони спізнали Тебе" (Йо. 17, 3). Для цього справжнього й вічного життя в повноті знання, єдності й любови було створено людину. Від нього вона відпала в гріхопадінні, й через гріх людини у світі запанували зло, страждання й смерть, запанував князь світу цього. Світ відкинув свого Бога й Царя. Але Бог не відвернувся від світу – "...і не перестав творити все, поки нас на небо привів і будуче Царство твоє дарував" (Євхаристійна молитва Літургії св. Йоана Золотоустого).

На це Царство чекали, про нього молилися, його провіщали старозавітні пророки, до нього, як до своєї мети й сповнення, спрямована була священна історія Старого Завіту, священна не людською святістю – бо вся вона сповнена падінь, зрад і гріхів, – а тим, що через неї приготував Бог об'явлення Свого Царства та його перемогу. І ось "сповнився час, і Царство Боже близько" (Мр. 1, 15). Єдинородний Син Божий став Сином Людським, щоби сповістити й дарувати людям прощення гріхів, примирення з Богом і нове

життя. Своєю хресною смертю й воскресінням із мертвих Він *запанував*: “Бог... Його... посадовив на небі праворуч себе, вище від усякого начала, влади, сили й володарства та всякого імени... І Він усе підкорив під Його ноги й вивищив Його понад усе...” (Еф. 1, 20-22). Христос воцарився, і всякий, хто вірує в Нього й відроджений водою й Духом, належить Його Царству й має Його в собі. “Христос є Господь” – таке найдавніше визнання християнами своєї віри, і протягом трьох сторіч, світ – в особі Римської імперії – переслідував їх за відмову визнати на землі Господом будь-кого, крім єдиного Господа й Царя Ісуса Христа. Натомість Сам Цар прийшов в образі раба й запанував у світі ганьбою Хреста. Немає зовнішніх ознак цього Царства на землі. Воно є Царством *майбутнього* віку, тому що тільки у славі другого пришествя впізнають усі істинного Царя світу. Але для тих, хто повірив і прийняв Його, воно вже тепер, у цьому віці, незаперечніше за всі докази та явніше від усіх очевидностей. “Господь прийшов, Господь приходить, Господь прийде!” – в цьому триєдиному значенні давнього арамейського виголосу “мараната” міститься вся переможна віра християн, проти якої виявилися безсилимими всі переслідування.

На перший погляд усе це звучить як якесь благочестиве писання. Але прочитайте щойно сказане ще раз і порівняйте це з вірою й “переживанням” християнства переважної більшості християн, і ви переконаєтеся в тому, що між сказаним тут і цим “переживанням” існує справжня прірва. Можна без усякого перебільшення сказати, що *Царство Боже* – ключове поняття євангельської благовісти – перестало бути центральним змістом і внутрішнім двигуном християнської віри. Передусім, на відміну від ранньої Церкви, християни наступних сторіч стали щораз менше й менше сприймати Царство Боже як

таке, що “наблизилося”. Під Царством вони почали щораз більше розуміти “потойбічний”, “загробний” світ, та й то лише стосовно індивідуальної, “особистої” смерті людини.

“Цей світ” і “Царство Боже”, поєднані в Євангелії, в певному напруженому співіснуванні й у боротьбі, почали сприйматися майже виключно – в хронологічній послідовності: тепер лише “цей світ”, *потім* – тільки Царство, в той час як для перших християн всеосяжною реальністю й приголомшливою новизною їхньої віри було якраз те, що Царство *наблизилося* й, хоча невидиме й невідоме “цьому світові”, вже є “посеред нас”, уже світиться, вже діє в ньому...

Відсунувши Царство на кінець світу, в таємничу й незбагненну далечінь часу, християни поступово перестали відчувати його як *сподіване*, тобто як бажане й радісне сповнення всіх надій, усіх бажань, самого життя, всього того, що рання Церква вклала в слова молитви Господньої: “Нехай прийде Царство Твоє...” Характерно, що в наших курсах догматичного богослов’я, які, звичайно, не могли промовчати про первісне вчення Церкви, – про Царство Боже сказано вкрай мало, в’яло й нецікаво, натомість увесь центр ваги в есхатології, тобто в ученні про “кінцеве призначення світу й людини”, перенесено на вчення “про Бога, як Суддю й Того, що винагороджує”. Що ж стосується благочестя, тобто особистого досвіду окремих віруючих, то й тут також есхатологія звужилася до крайнього індивідуалізму, до зацікавлення своєю, особистою “посмертною” долею. У той час “цей світ”, про який апостол Павло писав, що “минає образ” його та який для ранньої Церкви був “прозорим” для Царства, знову набув своєї стійкості й самостійності.

Це поступове звуження, обмеження й, нарешті, майже повне переродження християнської есхатології, її відрив від теми й досвіду Царства, мали величезне значення для розвитку літургійної свідомости віруючих. Повертаючись до сказаного про символізм християнського богослуження, можна твердити, що це богослуження зродилося й “сформувалося” у своїй зовнішній структурі передусім як *символ Царства й Церкви*, що до нього прямує й у цьому сходженні “сповнює” себе, як Тіло Христове й Храм Святого Духа. Уся новизна, вся справжня й абсолютна *унікальність* християнської λειτουργία містилася в цій есхатологічній її суті як “парусії” майбутнього, об’явленні прийдешнього, причасті Царства “майбутнього віку”. У моєму “Вступі до Літургійного Богослов’я” я вже писав, що саме з цього есхатологічного досвіду зродився “Господній день” як символ, тобто об’явлення в “цьому світі”, в його часі – Царства Божого, що цей досвід “Господнього дня” окреслив християнську рецепцію Пасхи й П’ятдесятниці, тобто основи “церковного року”, як свят передусім “переходу” з теперішнього еону в еон “майбутнього віку”. Але, певна річ, символом здебільшого Царства, символом, який сповнює усі символи – Господнього дня, Пасхи, Хрещення й, врешті, всього християнського життя як життя, що “поховане з Христом у Бозі” (Кол. 3, 3), була Євхаристія, таїнство пришествя воскреслого Господа, таїнство зустрічі й спілкування з ним “за Його трапезою, в Його Царстві...”

Таємно й невидимо для світу, “за зачиненими дверима” збиралася Церква, “маленьке стадо”, якому Отець зволив дати Царство (Лк. 12, 32), і окремо від світу, справді *поза* ним, здійснювалося сходження й входження її у світло й радість і торжество Царства.



І можна без усякого перебільшення сказати, що з цього досвіду, досвіду, який абсолютно унікальний, єдиний і який не можна ні з чим порівняти, з цього до кінця здійсненого, до кінця втіленого символу – розвинулося й ним живе все християнське богослуження. Я б додав тут – і все християнське богослов'я, і все християнське життя, але про це ми ще говоритимемо пізніше. Зараз скажу лише таке: Євхаристія нічого не “зображала”, але все являла й до всього прилучала...

Тепер стає зрозумілим, я сподіваюся, й те, чому – коли почалося послаблення й затьмарення *есхатологічної* суті християнської віри – символізм Царства в Богослуженні став поступово заростати дикою травою вторинних пояснень і алегоричних тлумачень, тобто тим “зображальним символізмом”, який, як я намагався показати, на практиці означав розпад справжнього символу й символізму, зведення його до категорії простого “знака”. Чим більше минало часу, тим більше забувався основоположний для Церкви символізм Царства. А оскільки богослуження, весь його чин і лад були вже сформовані, існували як *даність* – очевидне й недоторканне передання Церкви – воно природно вимагало нового пояснення – в тому ключі, в якому християнська свідомість починала сприймати місце й служіння Церкви в “цьому світі”. Це й було початком щораз більшого проникнення “зображального символізму” в пояснення Євхаристії, аж до його неподільного панування в порівняно недавню епоху. У цьому процесі, як це не парадоксально звучить, не від цього світу, небесна *реальність* Євхаристії виявилася “включеною” – в “цей світ”, у його причиновість, у його час, у категорії його думки й досвіду, між тим як притаманний творінню та невіддільний від нього символізм царства Божого, воістину ключ до Церкви та її життя, були зведені до категорії *непотрібного* зображального символізму...

Треба зі всією силою обумовити, однак, що вказаний процес був саме процесом, довгим і складним, а не якоюсь миттєвою “метаморфозою”, і що “зображальному символізму”, незважаючи на його зовнішню “популярність”, ніколи не вдавалося до кінця замінити первісний, у самій вірі вкорінений, справжній літургійний символізм. Скільки б не розвивалося, наприклад, візантійське богослуження в бік того, що в моєму “Вступі до Літургійного Богослов’я” я назвав “зовнішньою урочистістю”, скільки б не обростало воно декоративними й алегоричними деталями, помпезністю імперського культу й містеріяльною священністю – богослуження в цілому й первісну його інтуїцію у свідомості віруючих продовжував визначати *символізм Царства*. І про це найліпше свідчить *православне сприйняття храму* й невіддільного від нього іконопису, якими вони сформувалися якраз у візантійську епоху і які, можливо, глибше виявляють святеє святих візантійського церковного досвіду, ніж візантійська писемність, яка ніколи по-справжньому не пододала пізньоантичної риторики.

“У храмі стоячи, про небо думаємо...” Я вже говорив про виникнення християнського храму на основі досвіду “зібрання в Церкву”. Тепер можна додати ще й те, що так само безсумнівно це зібрання мислиться як *небесне*, а храм – тим “небом на землі”, яке “зібрання в Церкву” здійснює, тим символом, який ці дві *реальності*, ці два виміри Церкви – “небо” й “землю” – поєднує, одну являючи в іншій, одну перетворюючи на іншу... І це відчуття храму, повторюю, майже не змінюючись і не послаблюючись, присутнє у всій історії Церкви, незважаючи на падіння й збої в справжній традиції церковної архітектури й іконопису.

Саме це відчуття є тим цілим, яке об'єднує й співпідпорядковує один одному всі елементи: простір і форму храму, розміщення ікон і їх співвідносність між собою, все те, що можна назвати ритмом і ладом храму. Таким самим символом Царства – його “епіфанією” преображеного й прославленого творіння є, звичайно, у своєму первісному задумі й втіленні ікона, і саме тому Церква й забороняє перетворення ікони в “зображальний символізм” і в алегорію. Бо ікона не зображає, а являє, і знов-таки являє тією мірою, якою вона *причетна* до того, що являє, тобто сама є присутністю й причастям... Досить один раз у житті постояти в “храмі всіх храмів” – у константинопольській Св. Софії – навіть у її теперішньому спустошеному й кенотичному вигляді, щоби всім єством *пізнати*, що зродилися і храм, і ікона з живого *досвіду неба*, з причастя “радості, миру й праведности в Дусі Святому” – як окреслив Царство Боже апостол Павло.

Досвід цей, звичайно, часто затемнювався. Історики християнського мистецтва не раз говорили й писали про занепад як церковної архітектури, так і іконопису. І характерно, що занепад цей зазвичай полягав якраз у послабленні й пошкодженні цілого під впливом деталей, що розросталися. Так “важчає” храм, заростаючи поступово самодостатніми “прикрасами”, так – і у візантійській, і в російській іконі первісна цілісність замінюється зацікавленням, яке постійно зростало, до мистецьким чином виписаних деталей. Це все той самий рух – від цілого до частин, від цілісного досвіду – до дискурсивного пояснення, від символу до “символізму”. І все ж, поки стоїть Церква й погано чи добре, з падіннями й зрадами, але “зачислює” себе до Царства Божого, як до своєї мети й здійснення, поки, нехай тільки у своїх глибинах, але все-таки живе тугою за Богом і зітханням

за “жаданою батьківщиною”, цьому відцентровому рухові не вдасться здолати доцентрового.

Можна сказати, що протягом довгого часу “зображальний символізм”, чи то богослуження, чи то храм, чи то ікона, розвивається всередині онтологічного символізму, передусім – символу Царства. Набагато глибший, воістину трагічний розрив починається з обриву отцівської традиції й “західного полону”, в якому продовжувало перебувати православне богослов’я й церковна свідомість... Не випадково, звичайно, пишний і нестримний розквіт “зображального символізму” в поясненні Літургії в часі збігається з торжеством у богослов’ї – західного “юридизму”, в іконописі – благочестивої й сентиментальної “картини”, у церковній архітектурі – прикрашеного “бароко”, в церковному співі – ліричної чуттєвості. Усе це – явища одного й того ж порядку, одного й того ж занепаду, однієї й тієї ж “псевдо-морфози” церковної свідомості.

Але навіть цей справді глибокий і трагічний “літургійний занепад” не можна вважати остаточним. На найбільшій, останній своїй глибині, церковна свідомість залишається не заторкнутою ним. Зокрема, щоденний досвід переконує нас у тому, що “зображальний символізм” залишається чужим усюди, де є жива й справжня церковність, як чужим залишається цій вірі й позбавлене життя “схоластичне” богослов’я. “Зображальний символізм” залишається долею поверхової, парадної, рутинної церковности, в якій широко розповсюджене неглибоке зацікавлення всякого роду “священністю” легко сприймається як релігійне почуття й “зацікавлення Церквою”. Але живій, справжній – у найліпшому значенні цього слова – *простій* – вірі все це *не потрібно*, бо вона живе не цікавістю, а *прагненням*... Як тисячу років тому, так і тепер “простий” віруючий іде до храму для

того, передусім, щоби справді “доторкнутися до інших світів”. “І небом без заборони дихає майже вільна душа...” У якомусь сенсі він не “цікавиться” богослуженням, як “цікавляться” ним ті, хто любить його з обов’язку, й знавці всіх його деталей. Не цікавиться тому, що він отримує те, чого прагне: світла, радости, розради Царства Божого, “радости, миру й праведности в Дусі Святому...” Що йому до складних і витончених пояснень, що ось цей обряд “зображає” це, а це закриття чи відкриття воріт інше. Він не встигає за всіма цими “зображеннями”, а його вірі вони не потрібні. Він твердо знає, що він на деякий час пішов зі “світу цього” й прийшов туди, де все інше, але таке потрібне, бажане, насущне, що ним потім сіяє й осмислюється все життя... Він також знає, хоча, можливо, й не зуміє висловити цього словами, що це *інше*, власне, і є те, заради чого варто жити, до чого все йде, з чим усе *співвіднесено*, чим усе здійснюється, – тобто *Царство Боже*. І, нарешті, він знає, що навіть якщо йому незрозумілі окремі слова й обряди, Царство Боже йому все одно дарується – в *Церкві*, в її “загальній справі”, загальному служінні Богові, в “зібранні”, в “сходженні”, в “любві”...

## XI

Відтак ми повертаємося до того, з чого почали, з чого починається Євхаристія: до благословення *Царства Божого*. Що означає “благословити Царство”? Це означає – визнати й сповідувати його як найвищу й останню цінність, як “життя життя”. Це означає проголосити його як мету того таїнства – мандрів, сходження, входу, – яке тепер починається. Це означає спрямувати свою увагу, розум, серце, душу й усе життя до того, що справді споконвіку є *єдиним на*

*потребу*. Це означає, нарешті, сповідувати, що вже тепер, ще в “цьому світі”, можливо прилучитися до нього, ввійти в його сяйво, істину й радість. Кожного разу, коли християни “збираються в Церкву”, вони свідчать, що Христос є Цар і Господь, що вже відкрилося й дароване Царство Його, що вже почалося нове й безсмертне життя...

Ось чому Літургія починається цим урочистим сповіданням і славослов'ям свого Царя, Котрий приходить *нині*, але перебуває *повсякчас* і царствує *на віки віків*.

“Час (*καιρός*) правити Господеві...” – виголошує диякон священикові. Але це не просто нагадування про “зручний” для здійснення Таїнства час. Це ствердження й сповідання того, що *новий час*, час Царства Божого й здійснення його Церквою, входить тепер у занепалий час “цього світу”, щоби нас, Церкву, вивести на небо й перетворити на те, “що вона є”: Тіло Христове й Храм Святого Духа.

“Благословенне Царство Отця, і Сина, і Святого Духа...” – виголошує священик. І на це зібрання відповідає: “Амінь”. Це слово, зазвичай, перекладають “нехай буде так”. Але його значення, звучання – сильніше. Бо воно означає не тільки згоду, але й активне прийняття. “Так, це так і так нехай буде”. Цим словом закінчують і немовби “запечатують” кожну молитву, яку проказує священик, висловлюючи цим відповідальну й одвічну участь кожного віруючого, і всіх разом, у єдиній священнодії Церкви.

“Тому, що ви є, скажіть Амінь, – пише бл. Августин, – і таким чином запечатайте це відповіддю своєю. Бо ви чуєте: “Тіло Христове” й відповідаєте: “Амінь”. Тож будьте членом Тіла Христового, що здійснюється вашим Амінь... Священнодійте те, чим ви є...”



## Глава 3

# ТАЇНСТВО ВХОДУ

Владико Господи Боже наш, що установив на небі чини і воїнства ангелів і архангелів на служіння Твоєї слави, вчини зі входом нашим, щоб був входом святих ангелів, які сослужать нам і разом славословлять Твою благість...

(Молитва входу)

## I

У давнину першим актом літургії після зібрання віруючих був *вхід священника*.<sup>16</sup> “Коли предстоятель зібрання входить, – пише св. Йоан Золотоустий, – він каже: “Мир усім”. Саме входом і з входу починалося священнодіяння, про що до цього часу свідчить наш чин архиерейської зустрічі. У подальшому, внаслідок різних причин, цей первісний вхід набув іншого “початку”, відтак тепер те, що ми називаємо “малим входом”, уже більше не сприймається саме як перше, початкове священнодіяння Літургії. Звідси, до речі, й популярне тлумачення його в категоріях “зображального символізму” – як виходу Христа на проповідь тощо. Однак нагадати про первісну прак-

---

<sup>16</sup> Про Вхід, його історичний розвиток, три антифони і т. д. див.: Juan Mateos. *Evolution historique de la liturgie de St. Jean Chrysostome*. У: “Proche-Orient Chrétien”, XVI (1966), 133-161.

тику тут доречно не через якийсь “археологічний педантизм”, а тому, що для розуміння Євхаристії ідея *входу* має воістину вирішальне значення. І все наше дослідження має показати, що сенс Євхаристії полягає у *входженні* Церкви в Царство Боже, що вся вона є, таким чином, входом, і що приношення, *ἀναφορά*, стосується не лише Св. Дарів (“святиє приношення в мирі приносити...”), але й самої Церкви, самого зібрання. Бо – повторюю це знову й знову – Євхаристія є *тайнством Царства*, що здійснюється сходженням і входженням Церкви в небесне святилище.

Оскільки тепер, однак, входіві передуює певна ввідна частина, яка складається з великої ектенії, трьох антифонів і трьох молитов, ми повинні пояснити, хоча б коротко, як і чому ця “довходова частина” виникла й перетворилася, як загальне правило, на початок Літургії. Почнемо з *мирної (великої) ектенії* – тобто низки молитовних прохань, якими, згідно з сучасним уставом, починаються всі без винятку літургійні служби Церкви. Ми бачимо її на початку Вечірні, Утрени, чину вінчання, чину похорону, чину освячення води тощо. Мирна ектенія, найімовірніше антіохійського походження, порівняно рано з’являється у візантійському чині богослуження саме як початкова загальна молитва зібраної Церкви. Однак, аж до XII-XIII сторіч, цю ектенію промовляли не як тепер – на початку Літургії, а *після* входу й співу *Трисвятого*, що супроводжує його, вхідного молитвословія, яке складається зі сповідування святости Божої: “Святий Боже, святий кріпкий, святий безсмертний, помилуй нас”. У деяких рукописах велика ектенія так і називається “ектенією Трисвятого” або “прошеннями Трисвятого”. Це ще раз доводить, що справжнім початком Євхаристійного священнодіяння був саме *вхід*, тому на своє теперішнє місце – перед антифонами – мирну ектенію було перенесено



тоді, коли ці антифони приєднали до Літургії як її початок.

Передусім треба зазначити, що “служба трьох антифонів”, тобто об’єднання в одному чині чи послідовності антифонного – поперемінного, двома співаками або хорами – співу трьох псалмів (або трьох груп псалмів), відділених один від одного молитвами, є дуже поширеною у візантійському типі богослуження. Ми бачимо такі антифони і в так званому “Пісенному наслідуванні” (Трипсалміє), тобто в недільному чуванні константинопольського чину, і в службі денного кола: Утрені, Вечірні, Повечір’я тощо. Можна вважати безсумнівним, що до евхаристійного чину їх приєднали саме як “ціле”, як богослужбове “наслідування”, яке вже існувало окремо від Літургії.

Зазвичай, воно становило частину служби на честь того чи іншого святого або події й виконувалося під час процесії до храму, в якому цю “пам’ять” мали святкувати здійсненням Євхаристії. Треба пам’ятати, що на відміну від нашого теперішнього порядку, згідно з яким кожна парохія богослужбово “незалежна” й всередині себе здійснює весь богослужбовий цикл, у візантійській церкві *місто*, і особливо, звичайно, Константинополь, розглядався церковно як одне *ціле*, відтак богослужбовий “Устав Великої Церкви” охоплював усі храми, присвячені кожен тій чи іншій “пам’яті”.

У визначені дні церковна процесія (наш теперішній “хресний хід”) починалася у Св. Софії й прямувала до храму, присвяченого пам’яті святого, свято якого відзначали, або події, в якому вся Церква, – а не окрема “парохія” – цю пам’ять святкувала. Так, наприклад, 16 січня, в день святкування “Поклоніння оковам св. апостола Петра процесія – за вказівкою “Уставу Великої Церкви” – виходить із Великої Церкви

(тобто Святої Софії) і прямує до храму св. Петра, де й здійснюється святкова Євхаристія". Так от, антифони співали під час цієї процесії й закінчували біля дверей храму читанням "молитви входу" й самим входом у храм духовенства й народу Божого для здійснення Євхаристії. Звідси розмаїття антифонів, їхня "мінливість" залежно від події, яка святкується, звідси існування до цього дня особливих антифонів, що виконуються в дні великих Господніх свят тощо... Часом, однак, замість антифонів співали спеціальні тропарі святому, і тоді "Устав", вказуючи на ці тропарі, наказує: "...І входимо в Церкву св. Петра й співається "Слава" з тим самим тропарем. Антифонів немає, а відразу Трисвяте..."

Отже, навіть на основі цього короткого аналізу, а його можна було б продовжити, видно, що "антифони" були спочатку певною окремою службою, яка здійснювалася до Євхаристії й, спочатку, поза храмом. Вона належала до типу *литії* (процесії містом), яка була надзвичайно популярною у Візантії, а в теперішньому богослуженні збереглася як литія на Всенощному Чуванні та "хресні ходи". У подальшому, за тією логікою розвитку богослуження, в якій діє своєрідний закон перетворення "особливостей" у "загальне правило", ця служба почала сприйматися вже як невід'ємна частина Євхаристії, як літургійний вияв "зібрання в Церкву". Однак і тут вона була як окрема, вступна частина: патріярх, наприклад, входив у храм тільки після виконання антифонів. Це й сьогодні бачимо в нашій архиерейській Літургії, в якій архиерей фактично не бере участі до "малого входу", відтак і початкове "благословення Царства" й усі виголоси роблять священники. Зі всього сказано чітко зрозуміло, як пише католицький фахівець з історії візантійського богослуження, що спочатку "три антифони співали не в храмі, а поза ним, і лише у

випадку урочистої процесії. Натомість те, що тепер називається “малим входом”, було входом народу й духовенства в храм – або в кінці процесії, або без попередньої процесії”.

## II

Усе це викликало би лише історичне й археологічне зацікавлення, якби не наголошувало не тільки на тому, що *вхід* справді є *початком* Євхаристійного священнодіяння, а й *вхідним*, динамічним характером цього священнодіяння, Євхаристією – як *рухом*. Ми більше не живемо в християнському, або, ліпше сказати, в “християнізованому” світі, який міг у літургійних символах – литіях, процесіях і т. д. виявляти свою *співвіднесеність* із Церквою як шляхом у Царство, а також свою спрямованість до Царства Божого. Наші храми оточені якщо не ворожим, то – “релігійно-нейтральним”, “секуляризованим” і байдужим світом. Але тому так важливо, щоби ми усвідомили й відчули ту основну, первісну й незмінну *співвідносність* Церкви й світу, яка колись, у зовсім інших умовах, знайшла свій літургійний вияв у цих процесіях народу – до храму... Якщо “зібрання в Церкву” передбачає відділення від світу (“через зачинені двері” приходять Христос), то відхід цей, це відділення здійснюється *в ім'я світу, заради* його спасіння. Бо ми – плоть від плоті й кров від крові цього світу, ми – частина його, й тільки нами й через нас – він прямує до свого Творця, Спасителя й Господа, до своєї мети й здійснення. Ми відділяємося від світу, щоби його принести, піднести до Царства, знову зробити шляхом до Бога й причастям вічного Божого Царства. У цьому – призначення Церкви, для цього її залишено у світі, як частину його, як

символ його спасіння. Цей символ ми здійснюємо, “реалізуємо” в Євхаристії...

У міру того, як ми будемо стежити за чином Євхаристії, це її призначення буде розкриватися щораз ясніше й глибше. Ми вже спочатку, в цих “загальних і згідних молитвах”, у цих радісних і переможних антифонах, що провіщають і прославляють Царство Боже, відзначаємо, що “зібрання в Церкву” – це, передусім, радість відродженого й відновленого творіння, зібрання світу, протилежне його розпадові в гріхові й смерті. Таїнство Царства – Євхаристія, відтак, є й Таїнством світу, який “так полюбив Бог, що Сина Свого Єдинородного дав” (Йо. 3, 16).

### III

Повернімося тепер до мирної ектенії.<sup>17</sup> “В мирі Господу помолімся”, – виголошує диякон. Після ісповідування й славослов’я Царства настає час “спільної й згідної молитви”. Чи розуміємо ми повністю значення й, головне, всю новизну цієї молитви – молитви самої Церкви? Чи розуміємо ми, що це не “просто” молитва людини чи групи людей, а молитва Самого Христа до Свого Отця, дарована нам, і що цей дар Христової молитви, Його посередництва, Його заступництва – це перший і найбільший дар Церкви. Ми молимося в Христі, і Він Духом Своїм Святим молиться в нас, зібраних в Ім’я Його. “А що ви сини, Бог послав у ваші серця Духа Сина Свого, який взиває: “Авва, Отче!” (Гал. 4, 6). Ми нічого не можемо додати до Його молитви, але за Його волею, через Його любов ми стали членами Його Тіла, становимо з Ним одне ціле й беремо участь у

---

<sup>17</sup> Велика ектенія. Juan Mateos...

Його заступництві й піклуванні про світ. Апостол Павло, закликаючи віруючих, щоби “передусім... відбувалися прохання, молитви, благання, подяки за всіх людей” додає: “Один бо Бог, один також і посередник між Богом та людьми – чоловік Христос Ісус” (1 Тим. 2, 1, 5). І тому молитва Церкви – це молитва боголюдська, бо Церква – це людство Христове, яке Він очолив: – “Я – в них, і Ти – в Мені, – щоб вони були звершені в єдності, щоб світ збагнув, що послав еси Мене” (Йо. 17, 23)

*За мир з висот і спасіння душ наших... У Церкві нам дано мир Христовий, як дано помазання Духа Святого. Нам усе дано й ми все ж таки невпинно молимося: прийди й спаси нас, нехай прийде Царство Твоє... Бо те, що дано, треба прийняти, і ми покликані завжди зростати в цьому дарі. Гріх і благодать, стара й нова людина ведуть нас у безперервну боротьбу, й те, що дав Бог, увесь час відвойовує Його ворог. І Церква – зібрання святих – це також зібрання грішників, що отримали, але не прийняли, котрих помилувано, але вони відкидають благодать і невпинно відпадають від неї... Ми, насамперед, молимося за те, що в Євангелії названо “єдиним на потребу”. А мир з висот – це і є Царство Боже – “праведність, мир і радість у Святому Дусі” (Рим. 14, 17). Це те, задля чого треба бути готовим усе віддати, від усього відмовитися, всім пожертвувати: “Шукайте передусім Царство Боже й все інше дасться вам”. Здобуття цього Царства, цього “миру з висот”, і є спасінням душі. Бо мовою Святого Письма душа означає саму людину в її справжній природі й призначенні. Це Божественна частка, яка робить людину – образом і подобою Божою, завдяки якій останній грішник в очах Божих є безцінним скарбом, задля спасіння котрого душпастир залишає дев’яност дев’ять праведників... Душа – це дар Божий людині, і тому –*

“яка користь людині, як світ цілий здобуде, а занепастить власну душу? Що може людина дати взамін за свою душу?” (Мт. 16, 26). Перше прохання мирної ектенії вказує нам на останнє, найвище призначення нашого життя, те, заради чого нас було створено, до чого ми повинні прагнути й що повинно стати для нас – “єдиним на потребу”.

*За мир усього світу* – за те, щоби цей мир Христовий поширився на всіх, щоби закваска, кинута у світ, підняла все тісто (1 Кор. 5, 6), щоби всі дальні й ближні стали співучасниками Царства Божого.

*За добрий стан святих Божих церков.* – “Ви – сіль землі, ви – світло світу”, – каже Христос своїм учням, і це означає, що Церкву залишено у світі для свідчення про Христа та Його Царства й що їй заповідано Його справу. “Коли ж сіль звітріє, чим її солоною зробити?” (Мт. 5, 13). Якщо християни забувають про служіння, на яке, від першого до останнього, всіх їх поставлено, то хто буде нести світові благу вість про Царство Боже й вводити людей у нове життя? Молитва про *добрий стан* – це молитва про вірність і твердість християн, про те, щоби Церква, розсіяна по всьому світу, в кожному місці була вірною собі, своїй суті, своєму призначенню – бути “сіллю землі й світлом світу”.

*За з'єднання всіх.* Єдність усіх у Бозі становить останню мету творіння й спасіння. Христос прийшов, щоби “зібрати в одне розкидані діти Божі” (Йо. 11, 52). За цю єдність молиться Церква, за подолання всіх поділів, за сповнення Христової молитви – “щоб вони були звершені в єдності” (Йо. 17, 23).

*За святий храм цей і тих, що з вірою, благоговінням і страхом Божим входять до нього:* ось умови нашої справжньої участі в молитві й таїнстві, і кожен, хто входить у храм, повинен запитати себе: чи є в його серці жива віра й благоговіння перед присутністю

Божою, той спасенний “страх Божий”, який ми так часто втрачаємо, “звикаючи” до Церкви й богослуження.

*За боголюбивого єпископа, чесне пресвітерство, у Христі дияконство, за весь причет і людей – за Церкву, до якої ми належимо і яка в єдності всіх служинь: єпископа, пресвітерів, дияконів і народу Божого являє й втілює – тут, у цьому місці – Тіло Христове.*

*За город цей, і за правління, і за всякий город, країну, і за тих, що вірою живуть у них, за добре поліття, за врожай плодів земних, за плаваючих, подорожуючих, недужих, страждаючих, полонених...* Молитва поширюється й охоплює собою весь світ, всю природу, все людство, все життя. Церкві дано владу й силу промовляти цю вселенську молитву, клопотатися перед Богом за все Його творіння. Як часто ми звужуємо свою віру й релігійне життя до себе, до своїх потреб, турбот, і забуваємо призначення Церкви – завжди й усюди здійснювати “моління, прохання й подяки за всіх людей...” І, приходячи на Літургію, нам треба знову й знову вчитися жити в ритмі церковної молитви, себе й свою свідомість розширювати до повноти Церкви...

І, нарешті, пом’янувши *всіх святих*, тобто всю Церкву на чолі з Божою Матір’ю, ми самі себе, й одне одного, і все життя наше Христу Богові віддаємо. Не тільки для захисту, допомоги, успіху. “Думайте про горішне, а не про земне. Бо ви померли, і життя ваше поховане з Христом у Бозі. Коли ж Христос, ваше життя, з’явиться, тоді й ви з Ним з’явитесь у славі” (Кол. 3, 2-4). Ми віддаємо наше життя Христові, тому що Він – наше життя, тому що в хрещальній купелі ми померли для самого лише “природного життя”, і наше справжнє життя приховане в таїнственому зростанні Царства Божого.

За мирною ектенією йдуть три антифони й три молитви, зазначені в служебнику як “молитва першого антифону”, другого й т. д. Про антифони, їх виникнення й включення в чин Літургії ми вже говорили, й оскільки вони очевидно належать до змінної частини служби, тлумачити їх зараз не будемо. Про три молитви, однак, якими предстоятель неначе “возносить” ці пісні слави й подяки Богові, варто сказати кілька слів.

Усім відомо, що в сучасній практиці, про походження якої нам ще доведеться говорити окремо, читання майже всіх молитов, що їх промовляє предстоятель, стало *таємним*, “про себе”, отож зібрання чує лише заключне славослов'я, зазвичай, у вигляді підрядного речення – “бо Ти еси...”, – яке називають виголосом. Ця практика порівняно пізня. Спочатку всі молитви Літургії читали вголос, бо – у своєму прямому значенні й за своїм змістом вони є молитвами всього зібрання або, ліпше сказати, самої Церкви. Але, утвердившись у богослуженні, ця практика привела до збільшення кількості так званих *малих ектеній*, які складаються з першого й двох останніх прохань мирної ектенії. І тепер ці малі ектенії виголошує диякон, поки предстоятель потай читає молитви. Коли ж службу здійснюють без диякона, то священник повинен і виголосити ектенію, і прочитати молитву. Тому молитву почали читати *під час* співання антифону. Отже, ця практика, крім того, що вона призвела до частого й монотонного повторення малої ектенії, порушила єдність “зібрання Церкви”, відділила його якраз від тих “спільних і згідних молитов”, у яких ця єдність проявляється.

У “Молитві першого антифону” предстоятель сповідує віру Церкви в те, що влада Божа *несказанна*,



що слава Його неосяжна, милість безмірна й чоловіколюбіє невимовне. Усі ці слова, які в грецькому тексті молитви починаються з заперечної частки (так званої *alpha privativum*), виявляють християнський досвід абсолютної трансцедентности Бога – неспівмірности Його з нашими словами, поняттями й визначеннями, апофатичної основи християнської віри, християнського знання Бога. Цю невимовність завжди з особливою силою відчували святі.

Але Бог сам захотів явити Себе, й, одночасно зі сповіданням Його невимовности, Церква просить Його “споглянути на нас і на святий храм цей”. І Бог не тільки явив Себе людям, але й поєднав їх із Собою, зробив їх *Своїми*. Цю приналежність Церкви Богові й сповідує “Молитва другого антифону” – “спаси людей *Твоїх* і благослови насліддя *Твоє*, повноту Церкви *Твоєї* охорони, освяти тих, що люблять красу дому *Твого*” – бо в Церкві об’явлена Його влада, царство, сила й слава...

І, врешті-решт, за свідченням “Молитви третього антифону”, цьому новому, поєднаному з Богом людству, даровано знання істини в цьому віці, й істина дарує життя вічне – “подаючи нам і в теперішнім віці пізнання *твоєї* істини, і в будучому даруй життя вічне...”

## V

Уперше на вислів *малий вхід* (на відміну від *великого входу* на початку Літургії вірних) ми натрапляємо в рукописах XIV сторіччя. Це період остаточного формування євхаристійного чину в його теперішньому вигляді. Ми вже знаємо, що протягом довгого часу цей вхід був *початком* Літургії, її першим священнодіянням. Але коли він втратив це своє значення

й першою частиною служби стала послідовність “антифонів” (або “зображальних”), головний акцент – у його сприйнятті – було перенесено на *винос Євангелія*. У сучасній практиці цей вхід є, передусім, входом з Євангелієм, тобто урочистим винесенням його з віттаря й внесенням його назад у віттар через царські ворота. У деяких рукописах він навіть так і називається “входом Євангелія”. І саме це, як уже було сказано, стало початком розвитку того “зображального символізму”, який, стосовно малого входу, трактує його як “зображення” виходу Христа на проповідь Євангелія. Про справжнє значення цього виносу Євангелія ми говоритимемо в наступній главі, присвяченій Літургії як *таїнству слова*. Натомість у межах цієї глави для нас важливо наголосити на тому, що наш теперішній “малий вхід” очевидно походить від двох різних священнодіянь, поєднує в собі дві теми: тему входу як-такого й обряди, пов’язані з читанням Слова Божого. Цю главу доречно закінчити коротким аналізом першої з них.

Наголосимо ще раз, що, незважаючи на все своє ускладнення, “малий вхід” зберіг характер саме входу, початку, наближення. Про це свідчать, по-перше, особливості архиєрейського чину Літургії, про що вже не раз ішлося, а, по-друге, *молитва входу*, яку, як теж уже було сказано, читали колись під час входу предстоятеля й народу в храм, і яку ще й тепер – у чині освячення нового храму – читають біля зовнішніх його воріт, а не перед царськими вратами іконостасу. У цій молитві немає ані найменшої згадки про будь-яку “зображальність”, але зате є вказівка про *небесний* характер входу: “співслужіння” в ньому небесних сил і воїнств, тобто ангелів.

Новим елементом, який виник із розвитку візантійського храму й ускладнив ідею входу, було перенесення поняття *святилища* зі всього храму на *віттар*,

тобто на ту частину храму, що оточує престол і відділена від церкви – іконостасом. Під впливом “містеріяльного” богослов’я, про яке я писав у моєму “Вступі до Літургійного Богослов’я” й у центрі якого є протиставлення “втаємничених” – “невтаємниченим”, і це означає духовенства – мирянам, всередині храму виникло внутрішнє *святинище*: *вівтар*, доступ до якого відкритий лише для “втаємничених”. Ось у цей вівтар і почали здійснювати всі “входи”, що, звичайно, послабило сприйняття й досвід самого “зібрання в Церкву” як входу й сходження Церкви, народу Божого, в небесне святинище, “Христос бо ввійшов не в рукотворну святиню, яка була подобою правдивої, а в саме небо, щоб тепер з’явитися за нас перед обличчям Божим” (Євр. 9, 24).

## VI

Однак це типово “візантійське” ускладнення не заторкнуло головного: а саме – того, що суть *входу* полягає в наближенні *до престолу*, який від початку був осердям храму, його святинею. Саме слово “вівтар” стосується передусім престолу й лише поступово його почали використовувати, називаючи простір навколо нього, відділений від храму іконостасом. Детальніше на значенні *престолу* ми зупинимося, коли говоритимемо про приношення Святих Дарів. Тепер достатньо сказати, що, за одностайним свідченням усього передання, *престол* – це символ Христа й Царства Христового. Він – трапеза, за якою збирає нас Христос, і він – жертovníк, що поєднує Первосвященика й Жертву. Він – престол Царя й Господа. Він – *Небо*, те Царство, в якому “Бог є всім у всьому”. І саме з цього досвіду престолу, як осердя євхаристійного таїнства Царства, розвинулася вся

“містика” вітваря, як Неба, як есхатологічного полюсу Літургії, як тої таїнственної *присутности*, яка весь храм перетворює на “небо на землі”. І тому вхід, який є наближенням до престолу, це завжди – *сходження*. У ньому Церква прямує туди, де справжнє “життя її сховане в Христі з Богом”, підіймається на небо, де й здійснюється Євхаристія...

Усе це важливо пам’ятати тому, що під впливом західного розуміння Євхаристії ми зазвичай сприймаємо Літургію не як *сходження вгору*, а *сходження вниз*. Уся західна євхаристійна містика наскрізь пройнята образом Христа, що *сходить* на наші вітварі. Тим часом, первісний євхаристійний досвід, засвідчений чином Євхаристії, говорить про наше *сходження* туди, куди вознісся Христос, про небесну природу євхаристійного священнодіяння.

Євхаристія – це завжди вихід із “світу цього” й *сходження* на небо, й символом *реальности* цього *сходження*, його “можливости” є *престол*. Бо Христос вознісся на небо, і престол Його – “і пренебесний, і мисленний”. У “світі цьому” *немає й не може бути* престолу, бо Царство Боже – “не від світу цього”. І тому так важливо зрозуміти, що ми благоговійно ставимося до престолу – цілуванням, поклонами тощо – не тому, що він “освячений” і став, так би мовити, “речовою святинею”, а тому що саме освячення його полягає в *співвіднесенні* його з реальністю Царства, в перетворенні його на символ Царства. Наше благоговіння й поклоніння ніколи не стосуються “матерії”, а завжди того, *епіфанією*, тобто об’явленням і присутністю, чого вона є. Будь-яке *освячення* в Церкві – це не створення “священних предметів”, які своєю священністю протилежні до “профанних”, тобто неосвячених, а *співвіднесення* їх із первісним, а разом із тим і кінцевим значенням, із Божим задумом щодо них. Бо цілий світ було створено як “престол

Божий”, як храм, як символ Царства. Він увесь, за задумом, *священний*, а не “профанний”, і суть його – в Божественному “дуже добре”... І гріх людини в тому й полягає, що вона затьмарила це “дуже добре” в самій собі й цим відірвала світ від Бога, зробила його “самоціллю”, а тому – й розпадом, і смертю...

Але Бог урятував світ. Урятував тим, що знову об’явив у ньому його *мету*: Царство Боже; його *життя* – бути дорогою до цього Царства; його *сенса* – бути в спілкуванні з Богом, і в Ньому з усім творінням... І тому, на відміну від язичницьких “освячень”, які полягають у *сакралізації* окремих частин і предметів світу, християнське освячення спрямоване на повернення всьому у світі його символічної природи, його “таїнственності”, співвідносно з усім – до останньої мети буття... Тому все наше богослуження є сходженням до *Престолу* й поверненням назад у “цей світ” для того, щоби свідчити про те, чого “око не бачило й вухо не чуло, що на думку людині не спало, те, що наготував Бог тим, що Його люблять” (1 Кор. 2, 9).

## VII

Цей есхатологічний зміст входу, як наближення до престолу й сходження в Царство, найліпше висловлено в молитві й співі *Трисвятого*, яким вхід закінчується. Вступивши у вівтар і ставши перед престолом, предстоятель промовляє “Молитву Трисвятого” про те, щоби Бог

сподобив нас, смиренних і недостойних,  
в цю хвилину стати перед славою святого Його  
жертovníка  
і належне Йому поклонення й словослов’я при-  
носити,

прийняв із уст наших трисвяту пісню  
і посітив нас  
і простив нам усяке прогрішення  
і освятив наші душі й тіла...

Ця молитва починається зі звернення *Боже святий*, зі сповідання святости Божої й з моління за наше освячення, тобто прилучення до цієї святости. Але що означає, про що говорить це ім'я Боже – *Святий*, яке становить, за словами пророка Ісаї, вічний зміст ангельського славослов'я, в якому ми в “цю хвилину” готуємося взяти участь? Жодне дискурсивне мислення, жодна логіка не здатні нам пояснити його, а втім саме це відчуття святости Божої, це почуття *святого* є основою й джерелом релігії. І ось, досягнувши цього моменту, ми, можливо, найсильніше усвідомлюємо, що богослуження, не пояснюючи нам, що таке святість Божа, являє нам її, і що в цьому об'явленні – споконвічна суть *культу*, тих основних і давніх, як саме людство, обрядів: благословення, піднесення рук, поклоніння – зміст яких майже неможливо побачити в жестах, що їх породив. Бо культ, власне, й зродився з потреби, з прагнення людини долучитися до *святого*, яке вона відчула швидше, ніж змогла “мислити” про нього.

“Наче тільки богослуження, – пише L. Vouyer, – знає весь сенс цього непроникного для розуму поняття, воно єдине здатне передати й навчити його... Цей релігійний трепет, це внутрішнє запаморочення перед Чистим, перед Недосяжним, перед зовсім Іншим, і разом із тим це відчуття невидимої присутності, притягальна сила такої безконечної любови, й притому любови настільки особистої, що, пізнавши її, ми вже більше не знаємо, що ще ми називаємо любов'ю, – тільки богослуження може передати досвід усього цього, єдиний і невимовний... У

богослуженні він немовби ллється звідусіль – зі слів, з жестів, від світильників, від пахощів, що наповнюють храм, як у видінні Ісаї, з того, що за всім цим, що не є нічим із цього всього, але що всім цим цілісно передається, подібно до того, як прекрасний вираз обличчя миттєво розкриває нам усю душу, хоча ми й не знаємо як...”

І ось ми *ввійшли* й стоїмо тепер перед Святим. Ми освячені його присутністю, ми осяяні його світлом. І це трепетне й солодке відчуття присутності Божої, радість і мир, рівних яким немає на землі, все це втілено в триразовому повільному співі Трисвятого – “Святий Боже, Святий Кріпкий, Святий Безсмертний...”, небесної пісні, яку співають на землі і яка свідчить про доконане примирення землі й неба, про те, що Бог явив Себе людям і що нам дано *бути “учасниками святости” Його* (Євр. 12, 10).

І під цей спів предстоятель підіймається ще вище, в саму глибину храму, на горне місце, у Свята Святих. І в цьому ритмі сходження – зі “світу цього” до воріт храму, від воріт храму – до престолу, від престолу – на горне місце, свідчить про поєднання, що здійснилося, про висоту, на яку підніс нас Син Божий. І, зійшовши на неї, предстоятель – звідти, але повернувшись обличчям до зібрання, один із зібраних, але й образ Господа, наділений Його владою й силою, подарує нам *мир* для слухання Слова Божого. Після таїнства входу відбувається таїнство слова.



## Глава 4

# ТАЇНСТВО СЛОВА

Засвіти в серцях наших, чоловіколюбче Владико, нетлінне світло Твого богопізнання і відкрий мисленні очі наші, щоб ми розуміли Твої євангельські проповідування. Вложи в нас і страх блаженних твоїх заповідей, щоб ми, перемігши всі тілесні похоті, провадили духовне життя, думаючи і діючи все, що угодне Тобі...

*(Літургія. Молитва перед Євангелієм)*

## I

Читання Святого Письма, за одностайним свідченням ранніх джерел, від початку становило невід'ємну частину "зібрання в Церкву" й, зокрема, зібрання євхаристійного. В одному з перших, що дійшов до нас, описів Євхаристії ми читаємо: "У так званий день сонця буває в нас зібрання в одне місце всіх, хто живе в містах і селах, і читають вони, скільки дозволить час, сказання апостолів або писання пророків. Потім, коли читець закінчить, предстоятель за посередництвом слова наставляє й напучує наслідувати ті прекрасні речі. Далі ми всі встаємо й засилаємо молитви. А коли закінчимо молитви... приносять хліб, і вино, і воду..." Тут зв'язок між читанням Письма й проповіддю, з одного боку, й приношенням євхаристійних дарів, з другого, – очевидний. Про нього також свідчить сучасний чин Євхаристії, в якому нерозривно пов'язані між собою *Літургія оглашених*,



присвячена здебільшого Слову Божому, і *Літургія вірних*, яка складається з приношення, освячення й роздавання Св. Дарів.

Проте, це одностайне свідчення ігнорують наші офіційні підручники, богословські пояснення й визначення Євхаристії. У житті й практиці Церкви Євхаристія складається з двох, нерозривно пов'язаних між собою, частин. Натомість у богословській думці її зведено лише до однієї – другої – частини, тобто до того, що здійснюється над хлібом і вином, причому таким чином, немовби ця друга частина була самодостатньою й духовно, богословськи не пов'язана з першою.

Ця редуція пояснюється, звичайно, впливом на наше шкільне богослов'я західних ідей, у яких *Слово* й *Таїнство* давно вже “відірвалися” одне від одного й стали предметом самостійного вивчення й визначення. Цей розрив є, однак, одним із найголовніших недоліків західного вчення про таїнства. Засвоєний *de facto* нашими шкільними системами, він швидше чи пізніше призводить до неправильного, однобокого й викривленого розуміння як Слова, тобто Св. Письма та його місця в житті Церкви, так і Таїнства. Маю сміливість твердити, що поступове “розкладання” Письма, розчинення його в щораз спеціальнішій і негативнішій критиці, є результатом відриву його від Євхаристії, тобто фактично від самої Церкви, як досвіду й духовної реальності. І цей відрив позбавляє Таїнство його євангельського змісту, перетворюючи його на самостійний й самодостатній “засіб освячення”. Письмо й Церкву зведено тут до категорії двох формальних авторитетів, “джерел віри”, як їх називають у шкільних трактатах, причому йдеться тільки про те, який авторитет вищий: хто “тлумачить” кого... На практиці цей підхід, у силу своєї логіки, потребує подальшого звуження, подальшої редукції.

Наприклад, якщо верховним віровчительним авторитетом у Церкві проголошується Святе Письмо, то в чому критерій Писання? Ним рано чи пізно стає “біблійна наука”, тобто в підсумку – голий розум. Якщо ж навпаки, кінцеве вище й духоносне тлумачення Письма може здійснювати лише Церква – то хто, де і як це робить? І як би ми не відповіли на це запитання, цей “орган” і “авторитет” опиняються над Письмом, зовнішнім авторитетом. Якщо в першому випадку зміст Письма розчиняється в розмаїтті окремих, але тому й позбавлених церковного авторитету, “наукових теорій”, то в другому випадку Письмо розглядають як “сировину” для богословських визначень і формулювань, як “біблійний матеріял”, що його треба “витлумачити” богословським розумом. І не треба думати, що така ситуація характерна лише для Заходу. Те саме, хоча, можливо, й по-іншому, відбувається й у Православній Церкві. Бо, якщо православні богослови твердо дотримуються формального принципу, згідно з яким авторитетне тлумачення Писання належить Церкві й здійснюється у світлі Передання, то життєвий зміст і практичне застосування цього принципу залишаються незрозумілими, і на практиці призводять до певного паралічу “розуміння Письма” в житті Церкви. Наша біблійна наука, оскільки вона взагалі існує, перебуває повністю під владою західних думок і перелякано повторює старі західні вчення (притримуючись по можливості “поміркованих”, тобто насправді передостанніх західних теорій). Що ж стосується церковної проповіді й благочестя, то вони давно вже перестали черпати поживу з Письма як зі свого справжнього джерела...

Такі самі згубні наслідки цього розриву між Словом і Таїнством і для вчення про таїнства. У ньому Таїнство перестало бути біблійним, *євангельським*, у

найглибшому значенні цього слова. Не випадково, звичайно, західне богослов'я зосередило своє зацікавлення таїнствами не на їхній суті й змісті, а на умовах і "модусі" їх здійснення й "дієвості". Відтак, тлумачення Євхаристії зводиться до питання про спосіб і момент пересуцествлення дарів, перетворення їх на Тіло й Кров Христові, але майже нічого не говорить про значення для Церкви, для світу, для кожного з нас – цього пересуцествлення. Як це парадоксально не звучить – але зацікавлення *реальною присутністю* Тіла й Крови Христових замінює собою зацікавлення Христом. Причастя сприймається як один зі способів "отримання благодати", як акт особистого освячення, але перестає сприйматися як наша участь у Чаші Христовій: "Чи спроможні ви пити чашу, яку Я маю пити?" (Мт. 20, 22). Відірвавшись від Слова, яке завжди – слово про Христа ("простежте Писання... а й вони свідчать за Мене", Йо. 5, 39), таїнства певним чином відриваються від Христа. Він залишається, звичайно, і в богослов'ї, і в благочесті тим, хто їх встановив, але перестає бути їхнім *змістом*, даром Церкві й віруючим, передусім, Його Самого та Його боголюдського життя... Відтак, таїнство покаяння переживається не як "примирення й возз'єднання з Церквою в Христі Ісусі", а як *влада* "відпускати" гріхи; отже, таїнство вінчання "забуло" про свою основу у "великій таїні Христа й Церкви" і т. д.

Але в переданні Церкви, літургійному, духовному, саме в нерозривному зв'язку Слова й Таїнства є суть Церкви як вочленення Слова, як Боговочленення, що здійснюється в часі й просторі, відтак про саму Церкву сказано в книзі Діянь – "А Слово Боже росло..." (Ді. 12, 24). У Таїнстві ми причащаємося Того, Хто приходить і перебуває з нами в Слові, в благовісті про Кого полягає призначення Церкви.

Слово вважає Таїнство своїм сповненням, бо в Таїнстві Христос-Слово стає нашим життям. Слово збирає Церкву для свого вочлочення в ній. У відірванні від Слова Таїнство можуть сприймати як магію, без Таїнства Слово може бути зведене до доктрини. І, нарешті, саме Таїнством Слово перетворюється на тлумачення, бо *тлумачення* Слова завжди є свідченням того, як Слово стає життям. “І Слово стало тілом, і оселилося між нами, і ми славу його бачили – славу Єдинородного від Отця, благодаттю та істиною сповненого” (Йо. 1, 14). Таїнство і є цим свідченням, і тому – в ньому джерело, початок і основа тлумачення й розуміння Слова, джерело й критерій богослов’я. Тільки в цій нерозривній поєднаності Слова й Таїнства можна по-справжньому зрозуміти значення твердження, що Церква єдина зберігає істинний зміст Писання. Тому перша частина Літургії є необхідним початком євхаристійного священнодійства, те *таїнство* Слова, яке своє сповнення й закінчення знайде в приношенні, освяченні й роздаванні вірним євхаристійних дарів.

## II

У деяких ранніх рукописних службениках малий вхід називається *входом з Євангелієм*. І справді, в сучасному малому вході увага зосереджена на книзі Євангелія: її урочисто виносить диякон через північні врата іконостасу й потім – через царські врата – приносить до Престолу й кладе на ньому. Якщо взяти до уваги сказане про первісне значення малого входу, як входу предстоятеля й народу в храм, то стає очевидним, що “вхід із Євангелієм” є немовби другою його формою. У давнину після входу предстоятеля в храм було входження його й духовенства,

що співслужило з ним, на “свої місця” для слухання Писання. Натомість тепер, у зв’язку з тим, що первісний малий вхід перестав бути реальним початком Літургії, саме “вхід із Євангелієм” став змістом цієї процесії. І для того, щоби зрозуміти її значення в євхаристійному священнодійстві, потрібно сказати кілька слів про первісну топографію храму.

У сучасній практиці природним і самоочевидним місцем предстоятеля й духовенства є вівтар. У давнину було не так. “Предстояння” перед престолом, служіння біля престолу було обмежене виключно Літургією вірних, тобто приношенням і освяченням Св. Дарів, Євхаристією. До престолу предстоятель підходив лише в час приношення дарів. Протягом решти часу, а також під час служб денного й річного кола, місце предстоятеля й духовенства було на “вимі”, тобто серед народу. На це й тепер вказує місце архиєрейської катедри – посередині храму в росіян, праворуч біля амвону в греків. Адже навіть і тепер у неєвхаристійному богослуженні найважливіші його частини – полиелей, наприклад, – здійснюються посередині Церкви, а не у вівтарі. Отже, престол був виключною *трапезою* вечері Господньої, жертвником, на якому приноситься безкровна жертва. Богослуження мало немовби два центри: один у самому зібранні, другий – біля престолу. Тому перша частина Літургії – “зібрання в Церкву”, слухання Писання й проповіді – здійснювалася не у вівтарі, а в храмі, зі спеціальних місць, відведених предстоятелю й духовенству на “вимі”. Таким чином, після входу в храм (перше значення “малого входу”) було сходження у вівтар і до престолу для приношення й освячення дарів (теперішній “великий вхід”). У цих трьох “входах” (процесіях) і виявлявся основний символізм зібрання Церкви як сходження її в Царство Боже...

Причинами, які порушили й змінили цей споконвічний порядок, були, по-перше, зникнення першого входу – входу в храм, про який ми говорили, а, по-друге, поступове зникнення “вими” як місця предстоятеля й духовенства під час всіх богослужень, окрім самої Євхаристії. Зникненню цьому допомогло й те, що книгу Євангелія почали зберігати на престолі. В епоху переслідування християнства Євангеліє зберігали не в храмі, оскільки однією з форм переслідування Церкви була конфіскація в християн священних книг. Тому під час кожної Літургії книгу Євангелія приносили в храм ззовні. Але коли припинилися гоніння й з’явилися величні християнські базиліки, місцем зберігання Євангелія, природно, став храм, а в ньому – його “святая святих”, престол. Престол був осердям обидвох частин Літургії, хоча по-різному. Отож, у Літургії оглашених, а також і в усіх неєвхаристійних службах, Євангелії *вносять* із вівтаря, й читання його до сьогодні здійснюється посередині храму, на амвоні або з катедри, тим часом як Євхаристію завжди здійснюють біля престолу.

Усі ці технічні деталі потрібні нам тільки для того, щоби показати, що малий вхід поступово поєднав у собі три основні виміри: початку Євхаристії як *входу* в зібрання, потім – як сповнення цього першого входу в сходженні, у вході Церкви в небесне святилище (молитва й спів Трисвятого, наближення до престолу) і, нарешті, сповнення цього початку Літургії – в “таїнстві Слова”.

Повертаючись тепер до “входу з Євангелієм”, ми можемо сказати, що для розуміння Літургії Слова та її зв’язку з Євхаристією він не менш важливий, ніж основний акт читання Святого Письма. Тут є паралелізм із Євхаристією, в якій освяченню дарів передують *приношення*. Доречно нагадати, що в православному літургійному переданні Євангеліє бере участь не

тільки як читання, але саме як книга. Цю книгу так само вшановують, як ікону або престол. Її належить цілувати, їй належить кадити, нею благословляють народ Божий. І, врешті-решт, у деяких священнодіяннях – у хіротонії єпископа, в таїнствах покаяння й елеосвячення тощо, бере участь Євангеліє як книга, а не той чи інший текст, що міститься в ній. І це так тому, що книга Євангелія для Церкви є словесною іконою об'явлення нам і перебування серед нас Христа, а, передусім – іконою Його Воскресіння. Вхід із Євангелієм тому є не “зображенням”, не священним інсценуванням події минулого, виходу Христа на проповідь (у такому випадку не диякон, а предстоятель, як образ Христа в зібранні Церкви, повинен би був виносити книгу Євангелія), а образ об'явлення Воскреслого Господа на знак здійснення Його заповіту: “Бо де двоє або троє зібрані в Моє ім'я, там Я серед них” (Мт. 18, 20). Як освяченню євхаристійних дарів передуює їх приношення до жертovníка, так читанню й *благовісті* Слова передуює Його об'явлення. “Вхід з Євангелієм” – це зустріч, радісна зустріч з Христом, що відбувається за посередництвам винесення до нас цієї Книги всіх книг, яка завжди перетворюється на силу, життя й освячення...

### III

“Мир усім”, – виголошує священник зібранню, і воно відповідає йому: “І духові твоєму”. Ми вже казали, що *Мир* – це Ім'я Самого Христа, Він Сам. Західна форма цього привітання – “*Dominus vobiscum*”, “Господь з вами...” І це привітання, з яким звертається предстоятель до Церкви перед початком кожної нової частини євхаристійного священнодіяння – перед читанням Слова Божого, перед

цілуванням миру, перед роздаванням причастя – це нагадування, що Сам Христос – “посеред нас”, Сам очолює нашу Євхаристію, бо Сам Він – “приносить і приношений, приймає і подаваний”.

Потім виголошують *прокімен*. Цим словом, яке грецькою мовою означає “передлежаче”, тобто те, що передує, називають тепер два чи три стихи з різних псалмів, які співає антифонно – читець і народ або ж хор. У давнину прокімен складався зазвичай з цілого псалма, який співали перед читанням Св. Письма. Відтак прокімен до цього часу займає особливе й, без сумніву, важливе місце в православному богослуженні, про нього треба сказати декілька слів. Для розуміння прокімена треба передусім нагадати про особливе місце, яке псалми займали в ранній Церкві. Можна без перебільшення сказати, що в ранній Церкві псалми – це не одна з пророчих і молитовних вершин Старого Завіту, але особливе одкровення всередині одкровення. Якщо все Писання пророкує про Христа, то особливе значення псалмів у тому, що в них Христос об’явлений немовби “зсередини”. Це Його слова, Його молитва, Він Сам: “...ipse Dominus Jesus Christus loquitur” – “Сам Господь Ісус Христос говорить у них” (бл. Августин). І тому що це Його слова, вони є і молитвою, і словами Його Тіла, Церкви. “У цій книзі говорять, моляться й плачуть тільки Ісус Христос і Його Церква”. “Ця велика кількість членів, – пише бл. Августин, – поєднаних зв’язком любови й миру під єдиним главою – Спасителем нашим, становить, як ви знаєте, ... одну людину. І в псалмах здебільшого їхній голос звучить як голос однієї людини. Він благає за всіх, тому що всі є одне в єдиному”. Ось це розуміння, цей *досвід* псалмів і лежить в основі їхнього літургійного використання. Так, наприклад, не можна зрозуміти особливого місця псалма 118 (“Щасливі ті, що їх дорога



бездоганна”) в Утрені Великої Суботи, якщо не знати, що в цьому довгому вияві любові до “установ Божих”, до Його волі, до Його задуму щодо світу й людини, Церква немовби чує голос Самого Господа, що лежить у гробі й відкриває нам сенс Своєї животної смерті. Псалми, таким чином, є не тільки богонатхненною екзегезою, поясненням Писання й подій священної історії, – але в них висловлена й воплощена, і нам передана, та *духовна реальність*, яка дозволяє нам зрозуміти справжній зміст і значення як священних текстів, так і обрядів.

Прокімен – “передлежачий псалом” – вводить нас у таїнство Слова. Бо слово Боже звертається не лише до розуму, а до самої людини, до тієї її глибини, або, мовою св. отців, – *серця*, яке і є органом релігійного пізнання на відміну від неповного, дискурсивного й раціонального знання “цього світу”. Щоби чути й розуміти Слово, цьому має передувати “відкриття ума”: “Тоді відкрив їм розум, щоб вони розуміли Писання” (Лк. 24, 45). Можна сказати, що радісне повторне виголошення прокімена, його “повідомлення” зібранню й прийняття зібранням і є в богослуженні тим моментом “відкриття ума”, поєднання його з *серцем*, коли слова Писання ми чуємо як слова Господа.

#### IV

Після прокімену відбувається читання *Апостола*, тобто уривка з другої – “апостольської” – частини Нового Завіту. Є всі підстави думати, що в давнину читання Св. Писання включало в себе й уривок з Старого Завіту. Детальне вивчення “лекціонарію”, тобто принципів, на яких базується літургійний розподіл і читання Св. Письма, належить до тієї частини літур-

гійного богослов'я, яку я називаю *богослужінням часу*, і тому ми не будемо пояснювати його тут. Скажемо тільки, що лекціонарій пережив доволі довгу й складну еволюцію, й одне з насущних завдань нашого часу полягає в його перегляді у світлі нашої теперішньої літургійної ситуації. Щоби зрозуміти серйозність цього питання, достатньо нагадати, що теперішній лекціонарій виключає з літургійного читання більшу частину Старого Завіту, а в тому, що стосується Нового Завіту, оскільки побудований на передумові щоденного служіння Літургії, доводить до слуху й свідомості віруючих порівняно невелику частину й новозавітних текстів. Звідси – приголомшливе незнання Св. Письма більшістю православних і відсутність зацікавлення ним, яка впливає з цього незнання, відвикання від нього як головного, воістину спасенного джерела віри й життя, яке неможливо ні з чим порівняти. У нашій Церкві “акафіст” незмірно популярніший за Св. Письмо. А оскільки все наше богослуження побудовано передусім у біблійному ключі, все це призводить у підсумку до нерозуміння і богослуження, до відриву літургійного благочестя від справжнього сенсу *lex orandi*, “закону молитви...”

Після Апостола читають Євангеліє. Перед цим співають алилуарій і кадять. У сучасній практиці алилуарій співають не більше двох-трьох хвилин, які дають змогу дияконові прийняти від священника книгу Євангелія й піти до амвона. Тому й кадять тепер не так, як наказано – під час співання “Алилуя”, а під час читання Апостола. І, врешті-решт, молитву предстоятеля перед читанням Євангелія, в якій Церква просить Бога, щоби Він “відкрив мисленні очі наші, щоб ми розуміли євангельські проповідування”, тепер читають потайки, про себе, і взагалі не доходить до слуху тих, що моляться. Усе це затьмарило

первісний сенс обряду Літургії Слова. А втім, цей обряд важливий для розуміння зв'язку між Літургією Слова й Таїнством, і тому про нього треба сказати кілька слів.

На першому місці тут співання "Алилуя", що в давнину становило важливу частину усього християнського богослуження. Успадковане християнством від єврейського богослуження, "Алилуя" належить до типу так званих мелізматичних піснеспівів. Мелізматичними, на відміну від псалмодичних, в історії церковного співу називають ті його форми, в яких мелодія вивищується над словом. Можна думати, що до появи в Церкві "вченішої" гимнології – тропарів, кондаків, стихир, у яких музика й текст взаємно визначають одне одного, Церква знала лише два типи співу, що відповідали двом основним аспектам християнського сприйняття богослуження. Псалмодичний спів, тобто співуче, ритмічне музичне читання псалмів, писання, молитов, виявляло словесну природу християнського богослуження, внутрішню підпорядкованість його слову: Св. Писанню, апостольському свідченню, переданню віри. Натомість мелізматичний спів – висловлював досвід богослуження як реального дотику до трансцендентного, входження в надсвітлову реальність Царства. Якими б не були джерела мелізматичного співу, а про його походження існує декілька наукових теорій, немає сумніву, що в ранньому християнському богослуженні він займав значне місце й що одним із головних його виявів було якраз співання "Алилуя". Бо саме це слово – це не просто слово, а певний мелодійний вигук. Його логічний зміст можна, звичайно, передати словами "хвала Богові", але цим змістом воно не вичерпується й не передається, бо воно і є поривом радості й хвали перед об'явленням Господа, реакція на Його прихід... Історик релігії, професор

Ван дер Лееув пише: “Схоплена присутністю Бога, людина вигукує. Вона “підіймає” голос. А це і є хвала, пісня хвали...” “Алилуя” – це *привітання* в найглибшому значенні цього слова. А справжнє привітання, за словами того ж Ван дер Лееува, – це “завжди підтвердження факту”. Воно передбачає *об’явлення*, реакцією на яке воно і є. Спів алилуарію передує читанню Євангелія тому, що, як уже було сказано, об’явлення Господа в “зібранні Церкви” й відкриття Ним ума віруючих передує тому, що вони починають чути. До нас дійшли давні мелодії “Алилуя”, це – у звуці, в мелодії висловлена радість і хвала й досвід *присутності*, які реальніші за всі слова, всі пояснення...

І одночасно зі співом “Алилуя”, – а не під час читання Апостола, як це тепер зазвичай робиться, – кадять Євангеліє й зібрання. Цей дуже давній обряд, спільний для багатьох релігій, Церква прийняла не відразу через його зв’язок з язичницькими культурами. В епоху переслідувань від християн вимагали, щоби вони спалювали ладан перед зображеннями імператора й тим самим віддавали йому шану як божеству. Але пізніше цей звичай увійшов у церковне богослуження, і як найприродніший релігійний обряд, у якому все: і спалюване вугілля й ладан, що перетворюється на пахощі, і дим, який здіймається до неба, – все є виявом поклоніння творіння Творцеві й святості Божої, яка присутня серед людей.

Предстоятель читає *молитву перед Євангелієм*, у якій він просить Бога, щоби Він послав “нетлінне світло Свого богопізнання і відкрив мисленні очі наші, щоб ми розуміли євангельські проповідування”. Ця молитва, яку читають тепер потай, займає в таїнстві Слова те саме місце, що в єхаристійній молитві епikleза, моління про те, щоб Отець зіслав Духа свого Святого. Як і освячення Дарів, зрозуміння й

прийняття Слова залежить не від нас, не тільки від нашого бажання, але, передусім, від таїнственного перетворення наших “мисленних очей”, від приходу до нас Святого Духа. Про це свідчить і благословення диякона, котрий читає Євангеліє, предстоятелем: “...благовістити силою великою для сповнення Євангелія...”

## V

Свідченням того, що Слово Боже чують, приймають і розуміють його, є *проповідь*, яка органічно пов’язана з читанням Писання, й у ранній Церкві була необхідною частиною “синаксисту”, суттєвого літургійного акту Церкви. Цей акт – вічне свідчення Духа Святого, Котрий живе в Церкві й наводить її на всяку істину (Йо. 16, 13). Духом Істини, “якого світ не може сприйняти, бо не бачить Його і не знає” (“ви ж його знаєте; бо перебуває Він з вами, і буде в вас”, Йо. 14, 17). Церква почула й пізнала в цих текстах Слово Боже й продовжує завжди пізнавати, чути й нести благу вість про нього. Тільки тому й до “світу цього” може вона доносити благу вість про Христа, свідчити про Нього. А не лише викладати свою доктрину, що сама вона завжди чує Слово Боже, ним живе, відтак, що саме її життя є *зростанням Слова*: “І росло Слово Боже та множилося число учнів у Єрусалимі вельми” (Ді. 6, 7); “завдяки господній силі слово зростало й зміцнювалось” (Ді. 19, 20).

У сучасному церковному житті помітний безперечний занепад або навіть криза проповіді. І суть його – не в невмінні говорити, не у втраті “стилю”, не в розумовій непередготованості проповідників, а в чомусь набагато глибшому: в тому, що забуто, чим є проповідь у зібранні Церкви. Проповідь може бути,

й вона часто буває й тепер, розумною, цікавою, почвальною, нести розраду, але не в цих її якостях які дозволяють відрізнити “добрих” проповідників від “поганих”, її справжня суть. Ця суть – у її живому зв’язку з Євангелієм, яке читають у зібранні Церкви. Бо справжня проповідь – це ані тоді, коли знавець, компетентна особа просто пояснює прочитане, ані донесення до слухачів богословських знань проповідника, ані роздуми “з приводу” євангельського тексту. Вона взагалі не є проповіддю про Євангеліє (“на євангельську тему”), а проповіддю самого Євангелія. Криза проповіді в тому здебільшого й полягає, що вона стала немовби особистою справою проповідника, що в нього є або немає справжнього дару доносити благу вість – це ж не іманентний дар проповідника, а харизма Духа Святого, що дається в Церкві і Церкві. Проповідувати благу вість посправжньому неможливо без віри в те, що “зібрання в Церкву” – це справді зібрання в Дусі Святому, де той самий єдиний Дух відкриває уста благовістю й уми, щоби приймати благу вість.

І саме тому умовою справжньої проповіді й повинно бути повне самовідречення проповідника, відмова від усього *тільки свого*, навіть від *свого* дару й таланту. Таїна церковного благовіствування, на відміну від усякого зовсім людського дару слова, здійснюється, за словами ап. Павла, не “високомовними словами чи мудрістю. Ні! Я вирішив не знати нічого іншого між вами, як тільки Ісуса Христа і то розі’ятого... Слово ж моє і проповідь моя не були в переконливих словах мудрости, а в доказі Духа та сили, щоб ваша віра була не в мудрості людській, а в силі Божій” (1 Кор. 2, 1-5). Свідчення про Ісуса Христа Духом Святим – ось зміст Слова Божого, і воно, лише воно і є суттю проповіді: “І Дух свідчить, бо Дух то правда (1 Йо. 5, 6). Церковний амвон – це місце, де

здійснюється Таїнство Слова, і тому він ніколи не повинен перетворюватися на трибуну для виголошення нехай найвозвишеніших, найпозитивніших, але тільки людських істин, лише людської мудрости. “Ми ж говоримо про мудрість між досконалими, – не про мудрість цього віку, ані про мудрість князів цього віку, що загибають; але говоримо про мудрість Божу в тайні, закриту, що її Бог призначив перед віками нам на славу” (1 Кор. 2, 6-7).

Ось чому саме з “зібрання в Церкву”, з цього таїнства благовіствування виросло все церковне богослов'я, все передання. Ось чому саме в ньому можна досягнути життєве, а не абстрактне значення класичного православного твердження, що тільки Церкві доручено зберігання Писання та його тлумачення. Бо передання – це не інше, додаткове стосовно Писання, джерело віри, воно – те саме джерело: живе Слово Боже, яке завжди чує й приймає Церква. Передання – це тлумачення Слова Божого як джерела самого життя, а не тих чи інших логічних структур і висновків. Коли св. Атанасій Великий говорив, що “святих й богонатхненних писань достатньо для викладу істини”, він не заперечував Передання, ще менше проповідував який-небудь специфічний “біблійний” метод богослов'я – як формальної, термінологічної точності щодо тексту Писання – бо, як усім відомо, він сам у викладі віри Церкви відважно ввів небіблійний термін “єдиносущний”. Він утверджував саме живий, а не формально-термінологічний зв'язок між Переданням і Писанням, Передання як Писання, яке читає й чує Святий Дух. Церква лише тому знає й зберігає зміст Писання, що в таїнстві Слова, яке здійснюють у зібранні Церкви, Святий Дух вічно оживляє “плоть” Писання, перетворюючи його на “Дух і Життя”. Усяке справжнє церковне богословствування вкорінене в цьому таїнстві Слова,

вкорінене в зібранні Церкви, в якому Дух Божий наставляє саму Церкву – а не її окремих членів – на всяку істину. Тому й усяке приватне читання Писання повинно бути вкорінене в церковному: поза церковним розумом, поза боголюдським життям Церкви воно не може бути ні почутим, ні правильно витлумаченим. Відтак, здійснюване в зібранні Церкви, таїнство Слова в двоєдиному акті – читання й благовіствування – є джерелом зростання кожного й усіх разом до повноти розуму Істини.

І, врешті-решт, в таїнстві Слова розкривається співпраця єрархії й мирян у зберіганні істини, яке, згідно з відомим Посланням Східних Патріархів (1869), “вручено всьому народові церковному”. З одного боку, в церковній проповіді здійснюється дар учительства, що його дано предстоятелеві як його служіння в зібранні Церкви. Натомість з іншого боку, і саме тому, що проповідь – це не особистий дар, а харизма, яку дано Церкві та яка здійснюється в її зібранні, учительне служіння єрархії невіддільне від зібрання, але в ньому має своє благодатне джерело. Святий Дух спочиває на всій Церкві. Служіння предстоятеля – проповідь і учительство. Служіння народу Божого – в прийнятті цього учительства. Але обидва ці служіння від Духа Святого, обидва здійснює Він і здійснюються в Ньому. Ні прийняти, ні благовістувати істину неможливо без дару Святого Духа, а дар цей дано всьому зібранню. Бо вся Церква – а не один сектор у ній, прийняла “не духа світу, а Духа, що від Бога, щоб знали, що нам дароване від Бога”. “Так само й того, хто в Бозі, ніхто не знає, крім Духа Божого”, тому й той, хто навчає, говорить “не мовою, якої нас навчила людська мудрість, а якої навчив Дух, – духовні речі духовними словами подаючи”, тому й той, хто приймає вчення, приймає його Духом Святим. “Тілесна людина не приймає того,



що від Духа Божого походить; це глупота для неї, і не може вона його зрозуміти" (1 Кор. 2, 11-14). Єпископам і священникам дано в Церкві дар учительства тому, що вони – свідки віри Церкви, тому, що вчення – не їхнє, а Церкви, її єдності віри й любови. Тільки вся Церква, об'явлена й здійснена в "зібранні в Церкву", має ум Христа, тільки в зібранні в Церкву всі дари, всі служіння розкриваються у своїй єдності й неподільності – як об'явлення єдиного Духа, Котрий наповнює все тіло – й тому, врешті-решт, кожен член Церкви, яким би не був його ранг у Церкві, може перед усім світом бути свідком цієї повноти Церкви, а не тільки свого розуміння її.

У давнину на проповідь предстоятеля зібрання відповідало урочистим "Амін", що свідчило про прийняття Слова, фіксувало єдність народу в Дусі з предстоятелем. І тут, у цьому "Амін" народу Божого – джерело й початок тієї "рецепції" вчення церковною свідомістю, про яку так часто говорять православні богослови, протиставляючи її римському поділові Церкви на Церкву, що *вчить*, і на Церкву, яку *вчать*, а також протестантському індивідуалізму. Але, можливо, саме тому так важко пояснити, в чому полягає ця "рецепція" та образ її здійснення, що в нашій свідомості майже зовсім зникла пам'ять про її вкоріненість у зібранні Церкви й у таїнстві Слова, яке здійснюється в ньому.



## Глава 5

# ТАЇНСТВО ВІРНИХ

Тільки вірні...

### I

Перша частина Літургії, яка складається, як ми бачили, із зібрання Церкви, входу й таїнства Слова, закінчується так званою сугубою – посиленою – ектенією, особливими проханнями й молитвою за оглашених, тобто тих, що готуються до хрещення, та відправленням їх із зібрання Церкви.

Як і велика ектенія, сугуба є невід'ємною частиною не тільки євхаристійної Літургії, але й кожної церковної служби. Але якщо велику ектенію ми маємо на початку кожної служби, то сугуба ектенія є, як правило, її закінченням. У наші дні різниця між двома ектеніями – початковою й кінцевою – майже зовсім зникла. Сугуба ектенія складається з тих самих прохань і в тому самому порядку, що й велика ектенія, відтак у грецькій практиці, наприклад, її просто опускають як повторну й безпосередньо переходять до наступної частини євхаристійного священнодіяння. Але, за початковим задумом, сугуба ектенія не тільки не є "повторною", тобто повторенням з невеликими змінами великої ектенії, але й виконує в богослуженні функцію відмінну від тієї, яку втілює велика ектенія. У чому ж ця функція?

Щоби відповісти на це запитання, треба нагадати, що християнство, все життя Церкви побудоване

на поєднанні двох на першій погляд суперечливих тверджень. З одного боку, Церква, як і Христос, і тому що вона Христова, звертається до всього світу, до всього творіння, до всього людства. Христос приніс Себе в жертву “за всіх і за все”, Він посилає своїх учнів, і це означає – Церкву, – “проповідувати Євангеліє по всьому світу, на свідоцтво всім народам”. Він – *Спаситель світу*... А з іншого боку, Церква стверджує, що спасенна любов Христа спрямована до кожної людини, немовби кожна людина, єдина й неповторна, і є не лише об’єктом цієї любови, але й пов’язана з Христом унікальністю Божого замислу щодо кожної людини... Звідси та антиномія, яка лежить в основі християнського життя. Християнин покликаний віддати себе, “душу покласти за друзів своїх”, і того самого християнина закликають “нехтувати світом, який минає, й дбати про безсмертну душу...” Щоби спасти “одного з малих цих”, пастир покидає дев’яност дев’ять людей, але та сама Церква – в ім’я своєї чистоти й повноти – відкидає від себе грішника. І ту саму поляризацію знаходимо ми й у релігійній думці. У Церкві завжди є ті, котрі з особливою силою переживають космічне, всеосяжне покликання Церкви, але є й ті, котрі немовби сліпі й глухі до всього цього й у християнстві передусім бачать релігію “особистого спасіння”. Так само й у благочесті, в молитві й піклуванні Церкви: вони, з одного боку, закликають людину до єдності любови й віри, до того, щоби здійснити Церкву як Тіло Христове. А з іншого – відкриті на мої потреби, на моє горе, на мої радощі. Віруючий не відкидає Літургії, тобто Церкви, як *спільної справи*, але після Літургії він попросить відслужити *його* молебень, *його* панахиду. І ось, якими б не були можливі спотворення обидвох переживань християнства, навряд чи можна сумніватися в тому, що обидва вони однаковою мірою

вкорінені в самій його суті. Бо антиномія християнства в тому, що воно одночасно спрямоване на ціле – на все творіння, весь світ, усе людство, але так само цілісно – і на кожну єдину й неповторну людську особу. І якщо реалізація людської особи в тому, щоби “бути в єдності з усіма”, то реалізація світу в тому, щоби стати життям для кожного, кому Бог цей світ подарував як життя. Християнська віра може сказати про світ, що його створено для кожного, й про кожну людину, що її створено для світу й для того, щоби віддати себе за “життя світу...”

У житті, мало кому, мабуть, вдається зберегти рівновагу між двома цими невіддільними один від одного й для християнства однаково суттєвими вимірами. Але якщо в досвіді кожної окремої людини, в таємниці її особистого покликання й участі в будівництві Церкви неминучий і навіть законний певний вибір, то в законі віри Церкви, викладеному в законі її молитви, нам розкривається повнота цього двоєдиного покликання Церкви.

Щоби відчутти й усвідомити це, порівняємо першу – велику ектенію – з останньою й кінцевою, сугурбою. У великій ектенії подається й розкривається молитва Церкви, або, ще ліпше, *Церква як молитва*, як саме “спільна справа”, у всьому її космічному й вселенському обсязі. Людина в зібранні Церкви поликана передусім залишити, “відкласти турботу” про все лише своє, особисте, приватне й немовби розчинити себе й своє в молитві Церкви. У великій ектенії розкривається християнська ерархія цінностей, і тільки тією мірою, якою молільник приймає її як свою, він здійснює й своє членство, долаючи той егоїзм, який дуже часто забарвлює й спотворює й саме релігійне життя, і Церкву. Особисте й конкретне не виключені, однак, з церковної молитви. І в тому й суть кінцевої, сугурбої ектенії, що в ній Церква зосереджує

свою молитву на приватних, особистих потребах людини. Якщо на початку служби, у великій ектенії, все приватне неначе вмирає в цілому, тут – уся молитовна сила Церкви, вся її любов зосереджується ось на цій людині, ось на цій потребі. Але тільки тому, що спочатку ми змогли ототожнити себе зі *спільним*, у любові Христовій, звільнити себе від егоцентризму, ми можемо тепер Христову любов, яка живе в Церкві, спрямувати до кожної християнської душі, щоб позбавити її “від усякої скорби, гніву й нужди...”

У сучасному її вигляді сугуба ектенія не до кінця цю свою функцію виконує, бо на ній відобразилася загальна стосовно богослуження тенденція *фіксувати* його. Наприклад, на кожній Літургії ми молимося в одному з її прохань – “за отців наших духовних і всю во Христі братію нашу”. Прохання це прийшло й вкорінилося в Літургію з Єрусалима, є місцевим проханням за членів Єрусалимського Братства Святого Гробу. Цілком доречно в Єрусалимі, воно незрозуміле для переважної більшості віруючих в інших місцях. Але навіть за цієї “фіксації” сугуба ектенія залишається якоюсь мірою – відкритою: в неї й тепер вкладають особливі прохання – про страждених, тих, що в дорозі, тих, які святкують сімейну подію, тощо. Цю практику треба пояснювати й поглиблювати. Бо саме тому й відділилися від Літургії, від спільної справи приватні панахиди, молебні й стали приватними требами, що в самій церковній свідомості послабився зв’язок між *спільним* і *особистим*, що саму Літургію ми перестали сприймати як одночасно космічне таїнство спасіння світу й приношення Богові – “страждань людей, зітхань полонених, нужд убогих, потреб тих, що подорожують, скорбот недужих і немічних, ридань немовлят, обітниць дів, молитов вдов і розчулення сиріт...”

З приводу відділення від Літургії приватних треб архимандрит Кипріян пише: "...Служіння будь-яких треб після Літургії дуже суперечить духові нашого богослужіння... Літургійно суперечливим є служіння молебня після Літургії." Річ у тім, що ці правильні викривальні слова залишаються безплідними, поки всередині самої Літургії не відновлено рівновагу між спільним і приватним, поки, іншими словами, все особисте й приватне не буде знову включено, повернено в спільне, в єдину й нероздільну Христову любов, таїнство якої ми здійснюємо в Євхаристії.

## II

За молитвою усильного благання виголошують єктенію за оглашених, читають молитву за оглашених і здійснюють "відпуст" оглашених. Оглашеними (грецькою "катехумени") в давнину називали християн, що готувалися до хрещення, яке в ті часи здійснювалося не так, як тепер – будь-якого дня й притому як приватна треба, – а пасхальної ночі. Оглашення, тобто підготовка до хрещення, як ми вже знаємо, тривала іноді доволі довго – рік чи два, і полягала як у навчанні новонавернених істинам віри, так і в поступовому введенні їх у літургійне життя Церкви. Потім, поступово, інститут оглашених зник, бо хрестити почали здебільшого дітей, і теперішні молитви за оглашених звучать як певний анахронізм, і, що ще серйозніше, як номіналізм. "Невідомо, за кого молиться церковна спільнота, – пише о. Кипріян Керн, – коли диякон виголошує: "Помоліться, оглашенні, Господеві..." Невідомо, кого ж диякон просить покинути молитовне зібрання, коли він каже: "Оглашенні, вийдіть..." Оглашених немає, а молитву і єктенію виголошують за тих, кого

Церква взагалі не вважає своїми членами або взагалі навіть не має наміру оглашати, просвіщати й хрестити". З огляду на це православні грецькі Церкви вже давно вилучили цю ектенію, і в них після молитви усильного благання безпосередньо співають Херувимську пісню, тобто починається приношення. Ще до революції, в епоху підготовки до церковного собору, частина ерархії висловлювалася за вилучення цієї частини служби як такої, що не відповідає жодній реальній потребі Церкви. Усі ці аргументи, звичайно, достатньо вагомі, і архимандрит Кипріян має рацію, зауважуючи, що "розмірковування більшості церковних консерваторів про те, що з належною смиренністю повинні сприймати на свою адресу слова й прохання за оглашених і прирівнювати себе до них, – достатньою мірою натягнуті". Номіналізм не повинен мати місця в Церкві. Але саме тут доречно поставити запитання – наскільки ці прохання номінальні й що, властиво, означає "відповідність богослуження реальним потребам"?

Одна з найсуттєвіших функцій літургійного передання полягає в тому, що воно зберігає повноту християнського задуму й вчення про світ, про Церкву, про людину, повноту, яку жодна людина самотійно, окремо, й жодна епоха, і жодне покоління самі по собі не здатні ні вмістити, ні зберегти. Як кожен із нас, так і кожна культура або суспільство, мимоволі вибирає в християнстві те, що саме й відповідає їхнім потребам або проблемам. Але тому настільки важливо, щоби *передання Церкви*, її лад, догматичні визначення й закони молитви не дозволили жодному з цих "виборів", а відтак і судженням і пристосуванням, бути ототожненими з повнотою християнського одкровення. На наших очах у західному християнстві відбувається тепер процес переоцінки передання з погляду відповідності його "потребам часу" й "запи-

там сучасної людини". При цьому критерієм того, що вічне, а що застаріло в християнстві, майже без усяких розмірковувань визнають саме цю "сучасну людину" й "сучасну культуру". На догоду їм дехто готовий викинути з Церкви все те, що видається "невідповідним" (irrelevant). Це – вічна спокуса модернізму, яка періодично розхитує церковний організм. І тому, коли йдеться про той чи інший застарілий звичай чи передання, потрібно завжди бути вкрай обережним і ставити питання не про відповідність або невідповідність його "сучасності", а про те, чи є він виявом чогось вічного й суттєвого в християнстві, навіть якщо зовні він і здається застарілим.

Застосовуючи сказане до молитов за оглашених, треба, передусім, запитати себе, що вони висловлюють, чому відповідають в рамках християнського богослуження? Адже не випадково Церква в минулому надавала їм такого значення, що всю першу частину євхаристійного зібрання назвала "Літургією оглашених". Чи не означає це глибокої спрямованості всієї цієї частини, самої її суті, просто усунути яку не можна, не заторкнувши чогось дуже важливого в основному задумі Літургії? Инакше, за аналогією, можна було би запитати: оскільки Літургію часто служать без причасників навіть у недільні дні, то чи не служити їй тільки тоді, коли є причасники? Саме так і зробили деякі протестантські спільноти, вважаючи, що вони уникають номіналізму. Іншими словами, що треба бачити в молитвах оглашених? Тільки відмерлий член (на зразок "царського многоліття", яке відпадає там, де немає православного царя) чи суттєву частину самого ладу християнського Богослуження?

Я думаю, що саме друге є ближчим до істини. Бо молитви за оглашених – це, передусім, літургійний вияв основного покликання Церкви, а саме –



Церкви як місії. Християнство й Церква ввійшли у світ як місія (“Ідіть же по всьому світу та проповідуйте Євангелію всякому творінню...”) і не можуть, не зрадивши свою природу, перестати бути місією. Історично, звичайно, молитви за оглашених було введено в той час, коли до складу Церкви входив не лише інститут оглашених, але вона й справді вважала, що її роль щодо світу – повернути його до Христа, вважала світ об’єктом місії. Після цього історичні обставини змінилися, й могло здатися, що світ став християнським. Та чи тепер ми не живемо у світі, який відійшов від християнства, або ж у світі, який ніколи не чув про Христа? Чи місія не є знову в центрі церковного покликання? І чи не грішить проти цього свого основного покликання та Церква, та церковна спільнота, які замкнулися в собі й своєму “внутрішньому” житті, вважають себе покликаними лише “обслуговувати духовні потреби” своїх членів і таким чином фактично заперечують місію як основне служіння й призначення Церкви в “цьому світі”? Та, можливо, саме в наш час так важливо зберегти ту структуру богослуження, в якій поєдналися місія та плід місії: “Літургія оглашених” і “Літургія вірних”. За кого ми молимося, коли чуємо прохання ектенії за оглашених: “Вірні, за оглашених помолімося, щоб Господь помилував їх. Огласив їх словом істини. Відкрив їм євангеліє правди. Приєднав їх до святої Своєї соборної й апостольської Церкви”? Передусім за всіх тих, звичайно, хто справді має приєднатися до Церкви, – за дітей, за новонавернених, за тих, котрі “шукають”. Але, далі, й за тих, кого ми б могли поєднати зі “Сонцем Правди”, якби не наші лінощі, не наша байдужість, не наша звичка сприймати Церкву як “нашу” власність, яка існує для нас, але не для Божої справи, не для Того, хто “хоче, щоб усі люди спаслися й прийшли до розуміння правди...”

Молитви за оглашених повинні, зберігаючи своє безпосереднє значення, стати для нас постійним нагадуванням і судом: що ви, що ти, що ваша Церква робите для Христової місії у світі? Як виконуєте основну заповідь Глави Церкви: “Ідіть же по всьому світу та проповідуйте Євангелію всякому творінню”?

### III

Літургія оглашених закінчується тим, що всіх нехрещених, усіх, хто лише готується до хрещення, просять вийти. У давнину вслід за оглашеними зібрання покидали також і ті, хто каюся, тобто тимчасово відлучені від участі в таїнстві. “Нехай ніхто з оглашених, ніхто з тих, чия віра не тверда, ніхто з тих, що *каються*, ніхто з нечистих не наближається до Святих Таїнств”. У творах св. Григорія Двоєслова згадано й такий виголос диякона: “Хто не причащається, нехай покине зібрання”. У зібранні Церкви залишаються лише *вірні* – тобто хрещені члени Церкви, і всіх їх тепер спільною молитвою закликають підготувати себе до євхаристійного приношення.

“Тільки вірні...” Після цих слів у службі відбувається перелом, надзвичайно глибоке значення якого майже втрачено в сучасній церковній свідомості. У наш час двері храму відчинені протягом усієї Літургії, і хто завгодно й коли завгодно може ввійти або вийти. А це так тому, що в теперішньому розумінні “служить” по суті тільки священник, і служба відбувається у вівтарі – для чи за мирян, що присутні на ній “індивідуально” – молитвою, увагою, іноді причастям. І не тільки миряни, але й священники просто забули, що Євхаристія за своєю природою є закритим зібранням Церкви, й що в цьому зібранні всі до єдиного *втаємничені* й усі *служать* – кожен на

своєму місці – в єдиному священнодіянні Церкви. Що служить не священник, і навіть не священник з мирянами, а Церква, яку вони всі разом утворюють та об'являють у всій повноті.

Тепер багато говорять про участь мирян у церковному житті, про їхнє “царське священство”, про підвищення їхньої “церковної свідомості”. Але є побоювання, що всі ці зусилля повернути мирянам місце, яке належить їм у Церкві, буде спрямовано неправильно, поки до них вдаватимуться – як тепер – відштовхуючись від співвідношення “духовенство – миряни”, а не від співвідношення, насамперед, “Церква – світ”, яке єдине може по-справжньому осягнути природу Церкви й, відповідно, місце й співвідношення в ній між собою її різних членів. Недолік сучасної церковної психології полягає в тому, що все життя Церкви розглядається з погляду стосунків духовенства й мирян. Ми Церкву зрівняли з духовенством, а “мирян” зі світом (про що свідчить російське “миряне” й грецьке “космікі”, замість первісного “лаїки”), а це спотворює як ці стосунки, так і розуміння духовенством і мирянами свого місця в Церкві.

Маємо такий парадокс: з одного боку призначення духовенства, здавалось би, в тому й полягає, щоби “обслуговувати” мирян; це означає: здійснювати богослуження, керувати й займатися церковними справами, навчати, піклуватися про духовний і моральний стан пастви. З іншого боку, багато хто вважає неправильним, що миряни не беруть участі в цьому обслуговуванні й що все керівництво й провід церковного життя зосереджені лише в руках клиру. Коли в наш час говорять про участь мирян у житті Церкви, зазвичай мають на увазі їхню участь у церковному керівництві, в літургійній проповіді, в соборах, тобто якраз у тому, що по суті споконвіку є очевидним служінням єрархії, заради чого її в

Церкві поставлено й вона існує. Виникає фальшива дилема: або миряни є “пасивним” елементом, і вся “активність” у Церкві належить клирові, або ж частина функцій клиру може, а відповідно й має, бути передана мирянам. Ця дилема фактично призводить до конфлікту між чистим “клерикалізмом”, що ділить Церкву на “активних” і “пасивних” і вимагає від мирян лише сліпого підпорядкування клирові, та своєрідним церковним “демократизмом”, згідно з яким специфічною сферою діяльності духовенства є тільки богослуження (здійснення таїнств і треб), натомість усе решта воно ділить із мирянами. І якщо перша настанова призводить до того, що кожен, хто бажає бути “активним”, майже неминуче приєднується до клиру, то для другої – головним завданням стає забезпечити в усіх церковних справах “представництво” мирян...

Усе це, однак, фальшиві дилеми й тупики. Бо насправді питання про взаємини духовенства й мирян невіддільне від питання про *призначення самої Церкви* й поза ним узагалі не має сенсу. Перед тим, як з'ясувати ступінь участі клиру й мирян у веденні й вирішенні церковних справ, треба згадати – до якої основної справи покликано саму Церкву і як їй заповідано її здійснювати. Річ у тім, що Церква, яка є новим народом Божим, що його зібрав, спас і освятив Господь Ісус Христос, *освячена* Ним для того, *щоби свідчити про Нього у світі й перед світом*.

Христос – Спаситель світу. І спасіння світу вже здійснилося в Його вочлоченні, хресній жертві, смерті, воскресінні й прославленні. У Ньому Бог став людиною, і людину обожествлено, гріх і смерть переможено. Життя об'явилося й торжествує. І ось, передусім, Церква і є Його Життям, “що в Отця перебувало й нам явилось” (1 Йо. 1, 2), тобто це – Сам Христос, який живе в людях, що прийняли Його

й у Ньому мають єдність із Богом і одне з одним. Оскільки ж ця єдність у Христі з Богом і єдність у Христі зі всіма й усім, оскільки це нове й вічне життя, вічне не тільки за своєю тривалістю, але й за своєю "якістю", власне, і є метою творіння й спасіння, Церква стосовно самої себе вже не має жодної іншої "справи", окрім безперервного перебування в єдності зі Св. Духом і зростання до повноти Христа, що живе в ній. Христос усе "зробив", і до Його діла неможливо нічого додати. Тому Церква "в собі" завжди перебуває в "останньому часі", і життя її, за словами ап. Павла, "поховане з Христом у Бозі". У кожній Літургії зустрічає вона грядущого Господа й має повноту Царства, що приходить у силі; в ній кожному, хто прагне й жадає, дається вже тут, на землі й у цьому віці, споглядати нетлінне світло Тавора, мати радість досконали й мир у Дусі Святому. У цьому новому житті немає різниці між сильним і слабким, рабами й вільними, між чоловічою й жіночою статтю, але хто "в Христі, той – нове створіння" (2 Кор. 5, 17). Не мірою вділяє Бог Духа, всі Ним освячені, всі покликані до повноти й досконалости, до "надміру життя"... Але тому й сама ерархічна структура Церкви, відмінності в ній між священниками й мирянами й усе розмаїття її служінь не мають іншої мети, крім зростання кожного й усіх разом до повноти Тіла Христового. Церква не є релігійним товариством, у якому Бог *через* священників панує над людьми, але саме Тіло Христове, що не має іншого джерела й сенсу свого життя, крім боголюдського життя Самого Христа. Це означає, що в ній ніколи людина не підпорядкована людині (мирянин – священникові), але всі взаємопідпорядковані в єдності боголюдського життя. Влада ерархії в Церкві справді "абсолютна", але не тому, що це влада, яку дав їй Христос, а тому, що це сама Христова влада, як і

послух мирян – сам послух Христовий. Бо Христос не *поза* Церквою, не *над* Церквою, а в ній, і вона в Ньому, як Тіло Його. “На єпископа треба споглядати як на Самого Господа”, – пише св. Ігнатій Антіохійський про владу єрархії (Ефес. 6, 1), а про послух: “Слухайтеся єпископа, як Ісус Христос Отця” (Смир. 8, 1). Є якась глибоке нерозуміння таїни Церкви в деяких спробах “обмежити” владу єрархії, звести її служіння до однієї “сакраментальної” або богослужбової сфери, начебто служіння керівника чи будь-яке інше служіння може мати інше джерело, крім якраз “сакраментального”, тобто самого Св. Духа, немовби “влада” й “послух” не перестають – і саме внаслідок своєї “сакраментальності” – бути тільки людськими, й не стають Христовими, ніби, врешті-решт, і влада, і послух і всі інші служіння в Церкві можуть мати інший зміст, окрім Христової любови, й іншу мету, крім служіння всіх усім для сповнення Церкви у всій її повноті. “Хай ніхто не величається своїм місцем, бо ціле – це віра й любов, і вищого немає нічого” (св. Ігнатій Антіохійський, Смир. 6, 1). А якщо члени Церкви у своїх служіннях зраджують Христову природу цих служінь і від благодати й любови повертаються до закону, від закону натомість – до беззаконня, то, звичайно, не “законом світу цього”, не конституціями й представництвами можна повернути дух Христовий церковному життю, а невинним “оживленням дару Божого” (2 Тим. 1, 6), що ніколи не покидає Церкви.

Але спасіння, яке є досконалим у Христі, здійснюється у світі, поки не настане час останньої перемоги Христової й буде “Бог усім в усьому” (1 Кор. 15, 28). Світ усе ще лежить у злі, й князь світу цього продовжує панувати в ньому. І тому Жертва, принесена раз і назавжди, завжди приноситься, і Господа розіп’ято за гріхи світу. Він є Священиком і Заступником

світу перед Отцем, а тому й Церква, Тіло Його, учасниця плоті й крові Його, бере участь у Його священстві й заступається Його заступництвом. Вона не приносить нових жертв, бо вся повнота спасіння подарована світові “приносом тіла Ісуса Христа раз і назавжди” (Євр. 10, 10), але, оскільки є Тілом Його, вона сама є священством, приношенням і жертвою. І якщо ми в Церкві живемо любов’ю Христовою, якщо любов є й джерелом, і змістом, і метою її життя, то любов ця в тому, щоби “як Він є, так і ми в цьому світі” (1 Йо. 4, 17). Адже Він прийшов спасти світ і за нього віддати Своє життя. А чим спасається світ, як не Христовою жертвою, і як ми ще можемо здійснювати служіння Христа, якщо не участю в Його жертві? Ось це і є “загальне священство” Церкви: саме священство Христа, в яке Вона втаємничена, оскільки є Тілом Його. Це і є її першим служінням стосовно світу, для якого її залишено й в якому вона перебуває: “звіщати смерть Господню, воскресіння Його сповідувати, аж доки Він не прийде”. І на це служіння освячений, до нього причетний кожен, хто в хрещенні поєднався з Христом і став членом Тіла Його. Він освячений, щоби, творячи разом з усіма Церкву, приносити Його жертву, за гріхи світу принесену, й, приносячи її, свідчити про спасіння.

“Царське” або “загальне” священство в Церкві полягає не в тому, що вона є спільнотою священників – бо в ній є священники й “лаїки”, – а в тому, що вона як ціле, як Тіло Христове, має священниче служіння стосовно світу, здійснює священство й заступництво Самого Господа. І знову ж таки, саме розрізнення священників і “лаїків” всередині Церкви для того й потрібне, щоби Церква могла бути у своїй цілісності священним організмом, бо, якщо священники є служителями таїнств, то через таїнства вся Церква освячується й присвячується служінню Христовому, сама

стає Таїнством Христового боголюдства. І священство мирян полягає не в тому, що вони є немовби священиками другого розряду в Церкві, бо служіння відмінні і їх ніколи не треба змішувати, а в тому, що, як *віруючі*, тобто члени Церкви, вони *освячені* для служіння Христовому світові й здійснюють його, передусім, участю в принесенні Христової жертви за світ.

Отже таким є значення цього виголосу “Тільки вірні...” Ним Церква відділяється від світу, тому що, оскільки вона є Тілом Христовим, вона вже “не від світу цього”. Але відділення це здійснюється *заради* світу, для принесення Христової жертви “за всіх і все”. Якщо б Церква не мала в собі повноти спасіння, їй не було б про що свідчити перед світом. Але якщо б вона не свідчила, якщо б призначення й служіння її не було принесенням Христової жертви, Христос був би не Спасителем *світу*, а Спасителем від світу. І, нарешті, цей виголос нагадує нам, що сенс Літургії не в тому, що в ній священник служить за мирян, а миряни беруть участь у службі кожен “для себе”, а в тому, що ціле зібрання, у підпорядкованості одне одному всіх служінь, становить єдине Тіло для здійснення священства Ісуса Христа.

І тому, коли ми чуємо ці слова, запитаймо себе: чи сповідуємо ми себе *вірними*? Чи згідні ми виконувати те служіння, для якого кожен із нас був освячений у день свого хрещення? Тут не місце фальшивій покірності й відділенню себе від зібрання, начебто через свої гріхи. Ніхто й ніколи не був гідний брати участь у цьому, і немає такої праведности, яка б робила людину здатною приносити Христову жертву за світ. Але Він Сам нас присвятив, освятив і призначив на це служіння, і Він Сам у нас здійснює його. Треба, врешті, згадати, що не *для себе* ми приходимо в Церкву й не свого шукаємо в ній, а для служіння Христовій справі у світі. Бо немає іншого шляху



спастися *себе*, як лише віддавши своє життя Христу – “що полюбив нас і обмив нас від гріхів наших кров'ю Своєю, і зробив нас царством священників Богові й Отцеві Своєму”. Для виконання цього служіння ми й зібрані в Євхаристії й приступаємо тепер до першого її священнодіяння, до приношення.

#### IV

Священнодіянням, яким закінчується літургія оглашених і починається Літургія вірних, є розгортання на престолі *антимінса*. Цим грецьким словом, яке в перекладі означає “замість престолля”, називається прямокутних із шовку або полотна, зазвичай із зображенням Господа в гробі, а також частинкою мощей, зашитою посередині в особливій кишенці, внизу із підписом єпископа, котрий освятив цей антимінс.

Історія походження, розвитку й використання антимінса в Православній Церкві складна й навіть суперечлива. Наприклад, якщо для росіян головне значення антимінса зосереджене в частинці мощей, зашитій у ньому, то грецький Схід використовує антимінс без мощей, і лише це вже вказує на деяку суперечливість у розумінні його функції в богослуженні. Ця історія цікава для фахівців, і тому наші зауваження про неї ми виносимо в особливу примітку. Тут, натомість, достатньо наголосити, що загальною для всієї Православної Церкви, а тому й нормативною ознакою антимінса є його зв'язок із єпископом. Як і св. миро, антимінс освячує тільки єпископ, і умовою його “дієвості” служить підпис єпископа на ньому. І якими б не були подальші нашарування різноманітних значень антимінса, первісно він означав “делегування” єпископом своєму пресвітеру права

здійснювати Євхаристію. Як я вже сказав, цілком природним було, що в ранній Церкві Євхаристію здійснював єпископ. Бо, оскільки Євхаристію усвідомлювали й переживали, передусім, як таїнство зібрання, таїнство Церкви, тобто єдності народу Божого, то здійснював її той, чиє служіння й полягало в творенні, висловленні й зберіганні цієї єдності. Тому навіть тоді, коли Церква перестала бути порівняно невеликою групою віруючих, а ввібрала в себе все населення імперії, в церковній практиці ще довго зберігалися сліди цього розуміння й переживання Євхаристії як такої, що передбачає “зібрання всіх в одне місце” під головуванням єпископа. У Римі, наприклад, ще в VII сторіччі, хоча кількість християн вимагала декількох зібрань, здійснювали одну Євхаристію, й освячені дари розносились дияконами в інші зібрання. Цим підносилося значення таїнства, як таїнства єдності Церкви – як подолання гріховної роздробленості й поділеності світу. Та ще й тепер у Православній Церкві заборона здійснювати одному священикові на одному престолі більше ніж одну Євхаристію свідчить про те саме, яке походить із християнської давнини, розуміння Євхаристії як таїнства Церкви та єдності передусім. Саме в цьому зв'язку й треба розуміти значення антимінса.

Історично антимінс виник із потреби узгодити в житті, з одного боку, значення Євхаристії, як акту всієї Церкви, в якому проявляється її єдність, і який тому є переважно служінням єпископа, а з іншого, на томість – потребу у великій кількості євхаристійних зібрань. Уже св. Ігнатій Антіохійський писав: “тільки та Євхаристія є дійсною, яку здійснює єпископ або той, кому він доручить її здійснити”. І це вказує, що вже в ту ранню епоху були випадки, коли єпископ не міг здійснити її й доручав це одному з пресвітерів. У подальшому, разом із розвитком і ускладненням

церковного життя, те, що спочатку було винятком, стало загальним правилом. З очільника конкретної церковної спільноти єпископ поступово перетворився на адміністратора більшої чи меншої церковного округу (єпархії), а “Церква”, тобто жива спільнота, – на “парохію”. Був період, коли Церква немовби не знала, що ліпше – зберегти колишній безпосередній зв’язок єпископа зі спільнотою й для цього, збільшивши кількість єпископів, очолити ними кожен парохію (таким є історичний контекст спроби, короткочасної й невдалої, створити так званих “хорєпископів”), або ж – зберегти обласне й відтак вселенське значення єпископату й для цього – надати нових функцій членам Єпископської ради або “пресвітеріуму”, поставивши пресвітерів на чолі парохій. Історично перемогло друге, що й спричинило поступове виникнення в Церкві служіння “парохіяльного священика”, тобто одноосібного очільника більшої або меншої церковної спільноти, здійснювача богослужень і таїнств, безпосереднього пастиря своєї пастви. Навряд чи можна сумніватися в тому, що ідея пастирства пов’язана в теперішній церковній свідомості головним чином зі священиком, а не з єпископом, котрий перетворився на “архипастиря” й більшою мірою сприймається як глава й начальник духовенства, як “адміністратор” Церкви, ніж як живий носій церковної єдності й осердя церковного життя (характерно, що отцем ми називаємо священика, а не єпископа, котрого величаємо “владикою”). Та, якими б не були плюси й мінуси змін, що відбулися в церковному житті, немає сумніву, що теперішня “парохія” не збігається у своєму значенні з первісною спільнотою – “Церквою”. На відміну від ранньої “Церкви”, що володіла в єдності єпископа, клиру й народу повнотою церковного життя й церковних дарів, парохія такою повнотою не володіє. Не тільки адміністративно, але й містично,

духовно вона є частиною більшої єдності й лише в єдності з іншими частинами, іншими “парохіями” може жити всією повнотою Церкви. Покликання й містична суть єпископату в тому й полягають, відповідно, щоби не дати жодній спільноті, жодній парохії стати самодостатніми, замкнутися в собі, перестати жити й дихати вселенськістю Церкви. Тому однією з головних причин цієї зміни, а саме – певного відділення єпископа від конкретної спільноти й заміни його парохіяльним священиком, власне, й був страх звести єпископа до рівня очільника лише місцевої спільноти, ототожнити його до кінця з місцевими інтересами й потребами. Бо час, коли ця зміна відбувалася, був часом примирення Церкви з імперією, перетворення християнства на державну релігію. Місцева Церква, спільнота, яку в епоху гонінь було відділено від природного життя, яка була Церквою в конкретному місті, але не Церквою цього міста, тепер починала поступово зливатися з природною – міською чи сільською – спільнотою, перетворюватися на її, так би мовити, “релігійну проєкцію”. А це означало глибоку зміну в психології й самосвідомості християн. Із “третього роду” (за висловом однієї з найдавніших християнських пам’яток – послання до Діогнета), з людей, які вдома – на чужині, але для яких їхній дім – чужина, християни перетворювалися тепер на повноправних громадян землі, а їхня віра ставала природною, обов’язковою, очевидною релігією всього суспільства. І ось, саме бажання запобігти остаточному злиттю Церкви й світу, церковного зібрання й “природної” спільноти, й змусило Церкву певним чином змінити свою первісну структуру й поставити єпископа над парохіями, щоби кожна з них увесь час перетворювати на Церкву, кожній із них нагадувати про неземне, благодатне й вселенське покликання Церкви.

Але це означало, певна річ, і суттєву зміну євхаристійної практики й навіть самого ладу євхаристійного зібрання. Пресвітер, котрий спочатку був "співслужителем" єпископа в євхаристійному зібранні й тільки у виняткових випадках заміняв його як *предстоятель*, став тепер предстоятелем євхаристійного зібрання на парохії. Ця суттєва зміна до цього часу помітна в євхаристійних чинах, особливо в початковій частині Літургії. І все ж, органічний зв'язок Євхаристії, Церкви і єпископа такий, що, навіть фактично відділившись від єпископа як свого природного здійснювача й предстоятеля, ставши в основному справою парохіяльного духовенства, Євхаристія все ж таки залишається пов'язаною з єпископом, і про цей зв'язок свідчить та захищає її якраз антиминос. З якогось дуже глибокого погляду (який не можна звести лише до адміністративних і навіть канонічних категорій) Євхаристія і тепер, і завжди й усюди, здійснюється *за дорученням єпископа*, або, висловлюючись юридичною мовою, владою, яку він делегує. Але це так не тому, що єпископ – одноосібний носій влади. Якраз "владу" в ранній, донікейській Церкві він ділив зі своєю "радою" або "пресвітеріумом", і вислів "монархічний єпископат", який з легкої руки протестантських учених набув громадянських прав у підручниках з церковної історії, дуже погано відображає дух і структуру ранньої Церкви. Річ тут не у "владі", а в природі Євхаристії, як таїнства Церкви, як акту, в якому здійснюється й втілюється єдність Церкви та її неземна й вселенська природа. Церква завжди – не тільки кількісно, але і якісно, онтологічно, – *більша* за парохію, і парохія лише тією мірою стає Церквою й долучається до повноти церковности, якою вона "трансцендує" себе як парохію, долає в собі свій природний егоцентризм і обмеженість, притаманні всьому місцевому. Православ'ю так само чужий і протес-

тантський конгрегаціоналізм, який просто ототожнює кожну парохію з Церквою, і римська централізація, що ототожнює Церкву тільки з цілим, із сумою всіх парохій. Згідно з православним розумінням, призначення Церкви в тому, щоби кожна її частина жила повнотою Церкви й втілювала її в собі, щоби, іншими словами, кожна частина жила *цілим і цілісно*. З одного боку, парохія – це лише *частина* Церкви, й вона тільки в єпископові й через єпископа пов'язана з повнотою Церкви, весь час отримує цю повноту й сама відкривається їй. У цьому – сенс залежності парохії від єпископа й через нього від цілого Церкви. Натомість, з іншого боку, даром Церкви парохії є Євхаристія, через яку кожна парохія долучається до всього Христа, отримує всю повноту благодатних дарів і ототожнює себе з Церквою. Звідси, відповідно, й залежність Євхаристії від єпископа, від його доручення, і разом із тим очевидність Євхаристії як осердя парохії й усього її життя. Без зв'язку з єпископом Євхаристія перестала би бути актом усієї Церкви, який долає природну обмеженість парохії. Без Євхаристії парохія перестала би бути частиною Церкви, яка живе повнотою церковних дарів.

Усе це й виражається в антимінсі. Повторюю, яким би не був розвиток і нашарування значень, основне його значення в тому, що коли священник розгортає його на престолі, готуючи до принесення євхаристійної жертви, і цілує підпис єпископа на ньому, то цей престол стає не тільки престолом цього храму й місцевої спільноти, а й єдиним престолом Церкви Божої, місцем принесення, присутності й приходу *всього Христа*, у якому всі ми – Тіло Христове, у якому всі частини, всі поділи – подолані цілим і дано дар і благодать нового й передусім *цілісного життя*. Бо саме цю цілісність охороняє й втілює нерозривний зв'язок єпископа, Євхаристії й Церкви.



## Глава 6

# ТАЇНСТВО ПРИНОШЕННЯ

І ходіть у любові, за прикладом Христа, що полюбив вас і видав себе за вас, як принос та жертву приємного Богові запаху.

(Еф. 5, 2)

### I

Хліб і вино. Приносячи й кладучи на престол ці смиренні людські дари – нашу земну їжу й пиття, – ми здійснюємо, часто й не думаючи про це, те найдавніше, найспоконвічніше священнодійство, яке від перших днів людської історії було серцевиною кожної релігії, – ми приносимо жертву Богові. “Авель був вівчар, а Каїн порав землю. По якомусь часі Каїн приніс Господові жертву з плодів ріллі. Та й Авель приніс жертву – з первістків свого дрібного скоту” (Бут. 4, 2-4).

Про жертви й жертвопринесення написані тисячі книжок. Їм давали й дають найрізноманітніші пояснення. Богослови, історики, соціологи, психологи – кожен зі свого погляду намагаються з’ясувати суть жертви, виводячи її – хто зі страху, хто з радості, хто з низьких, хто з високих причин. І якою б не була цінність усіх цих пояснень, безперечним залишається, що де б і коли б людина не зверталася до Бога, вона постійно відчувала потребу принести Йому в дар і жертву найдорожче з того, що вона мала, най-

насущніше для свого життя. Від днів Каїна й Авеля кров жертв щоденно червонила землю, і дим усепалення безперестанку здіймався до неба.

Нашу витончену свідомість жахають ці криваві жертви, ці первісні релігії. Однак чи не забуваємо й не втрачаємо ми в нашій витонченості чогось найосновнішого, первинного, того, без чого немає й релігії? Бо на останній своїй глибині релігія – це не що інше, як прагнення Бога: “Душа моя жадає Бога, Бога живого...” (Пс. 41, 3). І про це прагнення ліпше знали “первісні” люди, глибше його відчували, – і тому навіки висловив псалмоспівець, – аніж знає сучасна людина зі своєю спіритуалізованою релігією, абстрактним моралізмом і виснажливим інтелектуалізмом.

*Захотіти Бога...* Це означає, передусім, усім єством дізнатися, що Він є, що поза Ним – темрява, порожнеча й безглуздя, бо в Ньому й тільки в Ньому – і причина, і сенс, і мета, і радість усього сущого. Це означає, далі, полюбити Його всім серцем, усім розумом, усім єством. І це означає, нарешті, відчути й пізнати всю безконечну нашу відірваність від Нього, нашу страшну вину й самотність у цій відірваності. Дізнатися, що в підсумку є лише один гріх: не захотіти Бога й відірватися від Нього, і є тільки одне горе – “не бути святим” (Léon Bloy), не мати *освячення*: єдності з єдиним Святим...

Але там, де є це прагнення Бога, це усвідомлення гріха й ця туга за справжнім життям, там неодмінно є жертва. У жертві людина віддає себе й своє Богові, тому що, пізнавши Бога, вона не може не любити Його, а полюбивши – не прагнути до Нього й до єдності з Ним. А оскільки на цьому шляху до Бога стоїть гріх, то у своїй жертві людина шукає також і прощення, і спасіння; вона приносить її, щоб умилювати за гріхи, вона вкладає в неї весь біль і муку



свого життя, щоби стражданням, кров'ю, смертю, врешті-решт, *спокутувати* свою вину й возз'єднатися з Богом. І як би не затемнювали й не примітивізували релігійну свідомість, як грубо, утилітарно, по-язичницьки не розуміла б людина свою жертву й те, в ім'я чого, й Того, Кому вона приносить її, в основі її незмінно залишалося споконвічне, незнищенне в людині прагнення Бога. І у своїх жертвах, у цих безконечних приношеннях, закланнях, усепаленнях, людина, нехай наосліп, нехай дико й первісно, але шукала й прагнула Того, Кого не може перестати шукати, бо "для Себе створив нас Бог і не заспокоїться серце наше, поки не знайде Його" (бл. Августин).

## II

І, однак, усі ці жертви були безсилами знищити гріх і відновити повноту втраченої людиною єдності з Богом. Про них усіх, а не лише про старозавітні жертви, можна сказати словами Послання до Євреїв: вони ніколи не зможуть "зробити досконаліми тих, які приступають до Бога. Чи ж їх не перестали б приносити, коли б ті, що служать, очистившись раз і назавжди, не мали більше ніякої свідомости гріхів" (10, 1-2). Вони були безсилами тому, що, хоча й прагнули Бога та єдності з Ним, самі залишалися *під законом гріха*. А гріх – це не провина, яку можна загладити й спокутувати, сплативши нехай навіть найвищу ціну. Гріх – це, передусім, відірвання від Бога самого життя, і тому – таке падіння й розпад його, в яких ціле воно, а не тільки окремі гріхи, стало гріховним, смертним і "смертним покровом". І немає, і не може бути в цього занепаłego життя, повністю підпорядкованого законові гріха, сили саме себе зцілити й відродити, знову наповнити життям,

знову зробити освяченням... У ньому залишаються порив, прагнення, розкаяння, і їх людина вкладає у свою релігію і у свої жертви, але й релігія ця, і жертви не можуть урятувати людину від поневолення гріхом і смертю, як не може той, хто падає в прірву, сам зупинити свого падіння, похований живим сам звільнити себе, мертвий сам воскресити себе. Спасати, саме *спасати*, – бо спасіння, а не просто допомоги потребує наше життя, – може тільки Бог. Лише Він може здійснити те, за що всі жертви залишаються безсилим молінням, сподіванням, прообразом, передбаченням чого всі вони були. І Він здійснив це в останній, досконалій і всеосяжній жертві, в якій віддав Він Сина Свого єдинородного, щоби спасти світ, у якій Син Божий, ставши Сином Людським, приніс Себе в жертву за життя світу.

У цій жертві сповнилося й здійснилося все. У ній, передусім, очищено, відновлено, об'явлено в усій своїй сутності й повноті саму жертву, її споконвічний сенс як досконалої любови й тому досконалого життя, яке полягає в досконалій самовіддачі: у Христі “так полюбив Бог світ, що віддав Сина Свого...”, і в Христі – так полюбила людина Бога, що віддала себе до кінця, і в цій двоєдиній віддачі нічого не залишилося не відданим і у всьому запанувала любов – “любов Отця, що розпинає, любов Сина, яку розпинають, любов Духа – що торжествує хресною силою” (митрополит Філарет Московський). У цій жертві, далі, тому що була вона тільки любов'ю й тільки в любові, засяяло й було подароване прощення гріхів. І, нарешті, в ній було здійснено й втамовано споконвічну спрагу людини за Богом: Божественне життя стало нашою поживою, нашим життям... Усе те, що свідомо або підсвідомо, наосліп, частково спотворено, людина вклала у свої жертви, все те, на що сподівався від них, і те, що не могло “прийти

в людське серце”, все це було сповнено, здійснено й даровано *одного дня* – раз і назавжди – в цій жертві всіх жертв.

Натомість остання й найрадісніша таїна її в тому, що Христос дарував її нам, новому, в Ньому відродженому й із Ним поєднаному людству: Церкві. У цьому новому житті, Його житті в нас, нашому в Ньому, Його жертва стала нашою жертвою, Його приношення нашим приношенням. “У Мені перебувайте – а Я у вас!” (Йо. 15, 4). Що ж це означає, як не те, що Його життя, сповнене Ним у Його досконалій жертві, даровано нам як наше життя, як єдино-справжнє життя, як сповнення споконвічного Божого задуму щодо людини? Бо якщо життя Христа – приношення й жертва, то й наше життя в Ньому й усе життя Церкви – приношення й жертва. Приношення самих себе й одне одного й усього світу, жертва любови та єдності, хвали й вдячності, прощення й зцілення, причастя та єдності.

І тому ця жертва, приносити яку дано й заповіда-но нам, і в приношенні якої здійснює себе Церква, як життя Христа в нас і наше в Ньому, не є новою, “іншою” жертвою стосовно тієї, єдиної, всеосяжної й неповторної, яку Христос приніс *один раз* (Євр. 9, 28). Сприймавши й поєднавши в Собі все “небесне й земне” (Еф. 1, 10), наповнивши Собою все, будучи Життям самого життя, Христос усе приніс Богові й Отцю; в Його жертві – прощення всіх гріхів, уся повнота спасіння й освячення, здійснення й тому узагальнення всієї релігії. І тому нові, інші жертви не потрібні, вони неможливі саме тому, що єдиною й неповторною Христовою жертвою наше життя відновлюється, відроджується й сповнюється як приношення й жертва, як можливість завжди перетворювати наші тіла й усе наше життя на “жертву живу, святу, приємну Богові” (Рим. 12, 1), “А й самі

віддайтеся, мов живе каміння, щоб з нього збудувати духовний дім, на святе священство, щоб приносити духовні жертви, приємні Богові, через Ісуса Христа" (1 Пт. 2, 5). Нові жертви непотрібні, бо в Христі ми "маємо доступ до Отця" (Еф. 2, 18). Однак доступ цей у тому й полягає, що в ньому саме наше життя стало приношенням і жертвою, "росте святим храмом у Господі" (Еф. 2, 21), перетворилося на радість приношення себе й одне одного, і всього творіння Богові, що покликав нас у "Свій чудесний світ". Цим приношенням живе, в ньому саму себе здійснює Церква. Знову й знову приносячи цю жертву, ми кожен раз з радістю дізнаємося, що приносимо ми її *Ісусом Христом*, що це Він, Котрий нам Себе віддав і в нас перебуває, вічно приносить один раз і навіки принесену Ним жертву. Дізнаємося, що приносячи Богові наше життя, ми приносимо Христа – бо Він – наше життя, життя світу й життя життя, і ми не маємо чого принести Богові, крім Нього. Дізнаємося, що в цьому приношенні "Христос приносить, і Його ж приносять, Христос приймає, і Він же роздає..."

### III

Євхаристійне приношення починається з того священнодіяння, яке тепер зазвичай називають "великим входом". Назва ця, до речі, відсутня в служебнику, вторинна. Вона виникла й ввійшла у вжиток тоді, коли первісне значення цього священнодіяння, як саме приношення жертви до жертovníка, було частково затемнено, і вхід у вівтар з дарами почав обростати вже знайомим нам зображальним символізмом, коли його тлумачили як образ царського входу Господа в Єрусалим або ж поховання Христа Йосифом і Никодимом тощо.

Головною причиною, яка привела до цього символічного ускладнення великого входу, треба визнати поступове відділення від самої Літургії приготування євхаристійних дарів, тобто приношення в безпосередньому, буквальному значенні цього слова, виокремлення його в окреме священнодійство, що отримало назву *проскомидії* (від грецького *προσκομιδή*). У теперішній нашій практиці цю службу здійснюють до Літургії, у вівтарі, самі священнослужителі. Участь у ній мирян зводиться, та й то далеко не всюди, до подавання ними – причому “ззовні”, через третіх осіб – своїх проскурорів із записками “за здоров’я” й “за упокій”.

З богословського погляду, найпримітнішим у проскомидії є її чин, який полягає в певному символічному *жертвопринесенні*. Приготування євхаристійного хліба здійснюється як заклання Ягняти, вливання вина в чашу як стікання крові й води з ребер розп’ятого Христа і т. д. При цьому очевидно, що весь цей достатньо складний символічний обряд жодним чином не заміняє самої Літургії, приготуванням до якої він є.

Тому неминуче постає запитання: в чому ж сенс цих символів? Який зв’язок цього немовби “попереднього” жертвопринесення з тим приношенням, яке є суттю Євхаристії? Для розуміння Літургії ці запитання надзвичайно важливі, проте у нашому схоластичному богослов’ї їх просто ігнорують; а що стосується літургістів, то їхня відповідь полягає в тому самому посиленні на “символізм”, що начебто притаманний нашому богослуженню, яке нічого не пояснює. Натомість, річ у тім, що Літургія всією своєю суттю, всім своїм вкоріненням у Боговоплощенні, і в ньому об’явленому, такому, що прийшло в силі, Царстві Божому, відкидає й виключає протиставлення символу й реальності. Але ось, кожен

день протягом сторіч, тисячі священників, надрізаючи хрестоподібно євхаристійний хліб, виголошують, і треба думати, з благоговінням і вірою, священні слова: “Жертвується Агнець Божий, що бере гріх світу...”

Що ж це? “Просто символ”, в якому “насправді” нічого не відбувається, не здійснюється, немає жодної “реальності”? Але тоді дозвольте запитати: для чого він, власне, потрібен? Адже його, оскільки здійснюється він у самотності вівтаря, без присутності мирян, неможливо пояснити навіть педагогічними міркуваннями, як певне повчання. А якщо так, то це питання треба з’ясувати, бо від нього залежить правильне розуміння Євхаристії й жертвоприношення, яке здійснюється в ній.

#### IV

Хоча це питання не зводиться до самої історії, воно потребує, передусім, розуміння історичних причин, що зумовили розвиток нашої теперішньої проскомидії. Початком цього розвитку є, без жодного сумніву, очевидна для раннього християнства участь усіх членів Церкви у євхаристійному приношенні. У свідомості, в досвіді й у практиці ранньої Церкви євхаристійну жертву не тільки приносять від імені всіх і за всіх, але приносять *усі*, і тому її основою й умовою є реальне принесення кожним свого дару, своєї жертви. Кожен, хто приходить у зібрання Церкви, приносить із собою все, що, “як дозволяє серце” (2 Кор. 9, 7), він може віддати на потреби Церкви, і це означає – на прохарчування клиру, вдов, сиріт, якими опікується Церква, на допомогу бідним, на все те благодіяння, в якому здійснює себе Церква як Христова любов, як турбота всіх про всіх і служіння всіх усім.

Саме в цій жертві любови коріниться евхаристійне приношення, в ній має свій початок, і для ранньої Церкви це настільки очевидно, що, згідно з одним свідченням, діти-сироти, котрі живуть на утриманні Церкви й не мають що принести, беруть участь у цій жертві любови, приносячи воду.

Призначеними служителями благодійности й тому цієї жертви любови в ранній Церкві є диякони. Вони турбуються не лише про матеріальний добробут спільноти (турбота, до якої в наші дні зводиться майже повністю діяльність різноманітних церковних комітетів і всієї церковної організації), а саме – про любов, як суть церковного життя, про Церкву, як про жертвне й діяльне служіння всіх усім. А оскільки в ранній Церкві місце й служіння кожного в евхаристійному зібранні виражає місце й служіння (літургію) кожного в житті спільноти, то диякони відповідають за прийняття від тих, що приходять, їхніх дарів, за їхнє сортування й за приготування тієї частини їх, яка як вияв цього приношення, цієї жертви любови, утворить “речовину” евхаристійного таїнства. Проскомидію здійснювали у Церкві диякони – а не як тепер, священники – аж до XIV сторіччя, як і саме вони приносили Св. Дари до предстоятеля на початку евхаристійного “піднесення”, евхаристії. І хоча про зміну, яка відбулася, ми ще говоритимемо, вже тепер можна зазначити, що якщо в наш час наявність диякона у кожній церковній спільноті перестала сприйматись як необхідна і самоочевидна, як одна з умов повноти церковного життя, і дияконство перетворилося на певний декоративний додаток (особливо під час урочистих архиєрейських служінь), а також на щабель для отримання священства, то чи не тому, що послабилося, якщо не зовсім зникло в нас переживання Церкви як Христової любови, і Літургії – як вияву й сповнення цієї любови.

Поступово, однак, ця первісна, немовби сімейна практика участі всіх у приношенні Дарів почала ускладнюватися й видозмінюватися. Швидко збільшення кількості християн, а ними – особливо після навернення в християнство самої імперії – стали фактично майже всі, зробило практично неможливим приношення у євхаристійне зібрання Церкви всього необхідного для церковної благодійності й для життєвих потреб спільноти. Визнана державою Церква поступово зосередила у своїх руках усю харитативну діяльність суспільства, а відтак не могла не перетворитися на складну організацію. А це призвело до того, що євхаристійне зібрання, яке в ранній Церкві було осердям *усього* її життя – вчення й оглашення, благодійності й керівництва, перестало бути таким. Благодійність, виділившись поступово в особливу сферу церковної діяльності, перестала зовнішньо залежати від євхаристійного приношення. Тут, однак, ми й підходимо до найголовнішого для розуміння проскомидії. Бо настільки очевидним був у свідомості Церкви *внутрішній* зв'язок між Євхаристією й “жертвою любови”, внутрішня залежність однієї від іншої, що приготування Дарів, переставши бути виявом практичної потреби, залишилося як обряд, у якому ця внутрішня залежність проявлялася, цей внутрішній зв'язок втілювався.

Тут ми знаходимо яскравий приклад того закону літургійного розвитку, згідно з яким зміна зовнішньої форми часто визначається потребою зберегти внутрішній зміст, у цілості зберегти спадкоємність і тотожність досвіду й віри Церкви за всіх змін зовнішніх умов її існування. Хоч яким складним і багато в чому специфічно “візантійським” не був розвиток проскомидії, що набула своєї теперішньої форми лише в XIV сторіччі, для нас важливо те, що вона залишилася й залишається виявом тієї *реальності*,



з якої вона виросла, свідченням органічного зв'язку між Євхаристією й суттю самої Церкви як любови, і тому – жертви й приношення, як сповнення в часі й просторі Христової жертви. Відтак історичний сенс розвитку проскомидії допомагає нам перейти тепер до її богословського сенсу.

## V

А сенс цей полягає у тому, що хто б і як би не приносив “речовину” євхаристійного таїнства, тобто хліб і чашу, в них від початку ми *наперед упізнаємо* жертву Христової любови, Самого Христа, Котрого ми приносимо і Котрий нас у Собі приносить Богові й Отцеві. І те, що ми наперед упізнаємо, те, що *до Літургії* ми знаємо й тому “відзначаємо” призначеність – хліба бути перетвореним на Тіло Христове, вина – на Кров Христову, становить по суті основу й умову самої *можливості* євхаристійного приношення.

Справді, ми тому й служимо Літургію, лише тому й можемо служити їй, що жертву Христову *вже принесено* й у ній розкрито й здійснено споконвічний задум Божий щодо світу й людини, щодо їхнього призначення, а тому – і можливості для них – стати жертвою Богові й у жертві цій знайти своє сповнення.

Так, проскомидія – це *символ*, але – як і все в Церкві – символ, до кінця наповнений *реальністю* того нового творіння, яке в Христі вже є, але яке в “цьому світі” можна пізнати лише вірою й тому тільки для віри прозорими символами. Коли, готуючись до євхаристійного таїнства, ми беремо в руки хліб і кладемо його на дискос, *ми вже знаємо*, що цей хліб, як і все у світі, як і сам світ, освячений вочоловченням і вочоловіченням Сина Божого, і що освячення це в

тому й полягає, що в Христі відновлено – для світу – можливість стати жертвою Богові, для людини – можливість приношення цієї жертви. Що зруйновано й подолано ту їхню самодостатність, яка й становить суть гріха, і яка зробила хліб тільки хлібом – смертною їжею смертної людини, причастям гріха й смерті. Що в Христі наша земна їжа, що перетворюється на наші плоть і кров, на нас самих і на наше життя, стає тим, для чого її було створено – причастям Божественного життя, через яке смертне оповивається безсмертним, і перемога поглинає смерть.

Якраз тому, що Христова жертва, яку один раз принесено і яка все охоплює, до всіх наших приношень, що від неї беруть свій початок і зміст, до Літургії – і “проскомидія”, приготування дарів. Бо суть цього приготування у “віднесенні” хліба й вина, тобто нас самих і всього нашого життя, до жертви Христової, до перетворення їх саме на *дар і приношення*. *Реальність* проскомидії саме тут – у цьому знаменуванні хліба й вина як жертви Христової, що включає в себе всі наші жертви, приношення нами самих себе Богові. Звідси – *жертвний* характер проскомидійного чину, приготування хліба як заклання агнця, вина – як стікання крові, звідси – збирання кожен раз на дискос усіх навколо агнця, залучення всіх до Його жертви. І тому тільки коли закінчено це приготування, коли все *віднесено* до жертви Христової і включено в неї, і видиме для очей віри лежить на дискосі наше життя, “поховане з Христом у Бозі”, може початися Літургія: вічне приношення Того, Хто приніс Себе й у Собі все суще – Богові, сходження нашого життя туди – до престолу Царства – куди возніс Його, ставши Сином Людським, Син Божий.

## VI

Звичайно, як і багато всього в нашому богослуженні, проскомидія потребує очищення; але якраз не *чину*, не форми, а того сприйняття її, яке у свідомості віруючих зробило її “тільки символом”, уже в розцерковленому, номінальному значенні цього слова. Так, очистити, ліпше сказати – відновити, треба справжній зміст того *поминання*, яке в розумінні віруючих і духовенства звелось до одного з видів молитви “за здоров’я” й “за упокій”, тобто до того самого вкрай індивідуалізованого й утилітарного розуміння церковного богослуження. Тим часом, як значення цього поминання якраз у його жертвовному характері, у стосунку всіх нас разом і кожного окремо до Христової жертви, у збиранні й творенні навколо Агнця Божого нового творіння. І в цьому сила й радість цього поминання, що в ньому долаються перешкоди між живими й мертвими, між земною Церквою й небесною, бо всі ми – і живі, і усопші – “померли, й життя наше поховане з Христом у Бозі”, бо зібрана на дискосі вся Церква на чолі з Божою Матір’ю й усіма святими, бо всі об’єднані в цьому приношенні Христом Свого прославленого й обожествленого людства Богові й Отцеві. Тому, виймаючи частицю й промовляючи ім’я, не просто за “здоров’я” – своє чи своїх близьких – турбуємося ми, і не про “загробну долю” померлих; ми приносимо й віддаємо їх Богові в жертву “живу й приємну Богові”, щоби прилучити їх до “життя вічного” Царства Божого. Ми занурюємо їх у прощення гріхів, що засяяло з гробу, в те зцілене, відновлене й обожествлене життя, для якого створив їх Бог.

Таке значення проскомидійного поминання. Приносячи свої *проскурки* (приношення), ми “самі себе й одне одного і все наше життя” приносимо й відда-

ємо Богові. І це приношення *реальне*, тому що життя це вже сприйняв, уже зробив Своїм Христос і його вже приніс Богові. На проскомидії це життя, і через нього й увесь світ, усвідомлюються знову й знову як жертва й приношення, як “речовина” того Таїнства, в якому здійснює себе Церква як тіло Христове й “повнота того, що виповнює все в усіх” (Еф. 1, 23).

І тому закінчується проскомидія радісним сповіданням й твердженням. Покриваючи дари на знак того, що воцаріння Христове, об’явлення в Ньому Царства Божого, залишаються “у світі цьому” таїною, зноюю, видимою лише вірі, священник виголошує слова псалма: “Господь воцарився, в красу зодягнувся... Відтоді готовий престол Твій... Дивний на висотах Господь”. І благословляє Бога, “що так ізволив” – усього цього захотів, усе це здійснив, що дав і дає нам у земному хлібі радісно впізнати й захотіти “небесний хліб, поживу всьому світові, Господа нашого й Бога, Ісуса Христа”. І тільки тепер, зрозумівши значення проскомидії, ми можемо повернутися до великого входу, до *таїнства приношення*.

## VII

В “Апології” св. Юстина Філософа, одному з найдавніших описів Літургії серед тих, що дійшли до наших часів, про приношення сказано: “По закінченні молитов... до предстоятеля братії приносять хліб і чашу вина й води”. А з “Апостольського передання” св. Іполита Римського ми дізнаємося, що ці дари приносять диякони: “offerent diacones oblationem...” Між цією простою формою приношення і нашим теперішнім “великим входом” відбувся тривалий і складний розвиток євхаристійного чину, про який ми зараз і скажемо кілька слів. Адже якщо літургісти

досить добре з'ясували загальний перебіг і послідовність цього розвитку, то про його богословське значення, про виявлення в ньому віри й досвіду Церкви, вони не сказали майже нічого.

У теперішньому чині Літургії приношення містить такі священнодійства:

- священник читає молитву “Ніхто не достойний”;
- кадить престол, Дари і вірних;
- співається пісня приношення;
- відбувається торжественне перенесення Дарів;
- священник виголошує формулу поминання: “І нехай пом’яне вас Господь Бог у Царстві Своїм...”;
- священник кладе Дари на престоли, покриває їх “воздухом” і ще раз їх кадить;
- священник читає “Молитву приношення після положення Божественних Дарів на престоли”.

Оскільки у кожному з цих священнодійств виражається один із аспектів *цілого*, тобто приношення Церкви, кожне з них потребує бодай короткого пояснення.

## VIII

У ранніх рукописах над молитвою “Ніхто недостойний” (а ми знаходимо її вже в знаменитому *Codex Barberini VIII* сторіччя) є такий напис: “Молитва, якою священник молиться за себе, здійснюючи вхід Святих Дарів”. І справді, особливість цієї молитви полягає в тому, що, на відміну від усіх інших молитов Літургії, нею священник молиться *особисто й за себе*, а не від нашого імені – зібрання Церкви:

Споглянь на мене, грішного й непотрібного раба Твого, і очисти мою душу й серце від совісти лукавої. І зроби мене спосібним, силою Святого Твого Духа, одягненого благодаттю

священства, стати перед цією Твоєю святою трапезою і священнодіяти святе і пречисте Твоє Тіло і чесну Кров...

Ця особливість тому заслуговує на увагу, що, при неправильному її розумінні, в ній можна легко знайти підтвердження того протиставлення священника – зібранню Церкви, того ототожнення *служіння* зі самим лише духовенством, яке вже давно зі західного богослов'я перейшло в наше і, на жаль, міцно закріпилося в побутовому благочесті. Хіба ж не стало загальноприйнятим явищем пов'язувати слова “служить”, “здійснює”, “приносить” – тільки зі священником, а мирян сприймати як елемент, який є пасивним у цьому служінні, який бере участь у службі тільки через молитовну присутність? Таке слововживання не випадкове. Воно відображає глибоке викривлення самої церковної свідомості, сприйняття нею вже не тільки Літургії, але й самої Церкви. У ньому відобразилося те розуміння Церкви, яке з кожним сторіччям посилювалося, і згідно з яким її розуміють, передусім, як “обслуговування” духовенством мирян, задоволення клиром “духовних потреб” вірних. Саме в цьому сприйнятті Церкви потрібно шукати причину тих двох хронічних захворювань церковної свідомості, що червоною ниткою проходять через усю історію християнства: “клерикалізму” і “лаїцизму”, який зазвичай набуває форми “антиклерикалізму”.

У зв'язку з цим, однак, для нас важливо, що ця “клерикалізація” Церкви, зведення служіння в ній до самого лише духовенства і, відповідно, атрофія мирянської свідомості, спричинили справді трагічне відмирання *жертвовного* сприйняття самої Церкви і Таїнства Церкви – Євхаристії. Впевненість у тому, що священник служить *за* мирян і, так би мовити, *замість* них, призвела до переконання, що він служить для

них, щоби задовольнити їхні “релігійні потреби”, наче підпорядкований їхньому релігійному “замовленню”. Ми вже бачили це на прикладі проскомидії, де виймання частиць при поминанні почало сприйматися не як наше перетворення самих себе й одне одного на “жертву живу, святу, приємну Богові”, а як спосіб задовольнити певну особисту потребу – в “здоров’ї”, в “упокоєнні” ... Але цей приклад можна було б застосувати й щодо всього життя церковної спільноти, щодо всієї її психології. Переважна більшість мирян (і їх у цьому підтримує, на жаль, надто часто і духовенство, і єрархія) відчуває, що Церква існує для них, але не відчуває себе Церквою тих, що “перетворені” і завжди перетворюються на жертву і приношення Богові, на учасників жертвовного служіння Христа.

Про все це ми вже говорили в главі про “вірних”, і якщо повертаємося до цього тепер, то тільки тому, що з молитви священика “за себе”, з якої починається євхаристійне приношення, можна, за неправильного її розуміння, зробити висновок, що це приношення здійснює тільки священик. Але саме тому так важливо зрозуміти її справжній сенс. А він полягає не в протиставленні священика зібранню, мирянам, і не в якомусь відокремленні їх одне від одного, а в *ототожненні* священства Церкви зі священством Христа, єдиного Священика Нового Завіту, Котрий, через приношення Себе, освятив Церкву і дав їй частку в Своєму священстві й у Своїй жертві:

Ти бо еси той, хто приносить, і кого приносять, і хто приймає, і кого роздають, Христе Боже наш...

Передусім зауважимо, що – знову ж таки, на відміну від євхаристійної молитви загалом, яка, як ми побачимо, приноситься Богові Отцю, – ця молитва звернена *особисто* до Христа. Чому? Тому, звичайно,

що саме в цей момент євхаристійного священнодійства, коли *наші дари, наше приношення* приноситься до престолу, Церква стверджує, що це приношення здійснює Христос (“Ти бо єси той, хто приносить”) і що це приношення жертви, яку Він раз приніс і завжди приносить (“і кого приносять”). Утверджувати цю тотожність, являти і здійснювати її в таїнстві Євхаристії – покликання і призначення *лише* священника. Але, однак, у тому й значення цієї дивовижної молитви, що він *може* здійснювати це служіння тільки тому, що священство священника не “його”, не “інше” стосовно священства Христа, а те саме єдине й нероздільне священство Христове, яке завжди живе, завжди здійснюється в Церкві, Тілі Христовому. А в чому ж полягає Христове священство, як не в тому, *щоби* поєднувати в Собі всіх людей, що вірять у Нього, як не збирати й не створювати Свого Тіла, як не приносити – в Собі всіх, і в усіх – Себе? Отже, сповідуючи священство, в благодать якого він зодягнувся, як священство Христа, готуючись “священнодіяти” Тіло Христове, тобто показати тотожність нашого приношення з жертвою Христа, священник не лише не відділяє себе від зібрання, а, навпаки, показує свою єдність із ним як єдність Голови й Тіла...

Саме тому молитва його за себе не тільки доречна, але й потрібна, і, так би мовити, очевидна. Адже, і наголосимо на цьому з усієї сили, для православ'я так само чужі як латинська редукція таїнств до їх *opere operato*, тобто таке розуміння їх, при якому особистість священника (на відміну від “об’єктивного” дару священства, тобто “права” здійснювати таїнства) не має жодного значення у стосунку до їхньої “дієвості”, так і зведення їх до “*ex opere operantis*”, до залежності від суб’єктивних якостей тих, хто їх здійснює. Для православ'я це – хибна дилема, один із тих глухих кутів, до яких неодмінно приводить



богословський раціоналізм. У православному сприйнятті Церкви однаково очевидні, з одного боку, абсолютна незалежність Божого дару, як даного задарма, від будь-якої земної, людської “причиновости”, а з другого – характер цього дару, прийняття якого залежить від того, кому він дається. “Не мірою дає Бог Духа”, а тільки в особистому подвигіві його засвоює людина, і тільки в міру цього засвоєння діє в ній і дар благодати. І саме розрізнення дарів і служінь у Церкві (“Чи ж усі апостоли? Чи ж усі пророки? Чи всі учителі? ...”, 1 Кор. 12, 29) вказує на відповідність дару “особі” того, хто його отримує, на тайну обрання й поставлення, на заклик, звернений до кожного, здійснити своє покликання, “дбайте пильно про ліпші дари” і про “путь куди значнішу” (1 Кор. 12, 31). І якщо Церква не ставить “справжність” таїнств у залежність від якостей тих, хто покликаний їх здійснювати, бо в такому разі не було б можливо здійснити жодне таїнство, то така ж очевидна для неї залежність *повноти* церковного життя від міри зростання її членів у прийнятті й засвоєнні отриманих ними дарів. Головна і вічна вада всякої схоластики, всякого богословського раціоналізму – саме в тому, що він наче задовольняється цим питанням про справжність і об’єктивність, і до нього зводить усе вчення про таїнства (та й про саму Церкву), в той час як справжня віра, а тому й сутність кожного покликання, кожного дару полягають у прагненні *повноти*, й це означає – здійснення кожним і всією Церквою благодати Божої, якої отримали понад міру.

Єдність служіння священика полягає в тому, що він покликаний і призначений бути в Церкві, Тілі Христовому, *образом* Голови Тіла – Христа, і це означає – тим, через кого продовжується і здійснюється *особисте* служіння Христа. Не просто Його влада – бо Христова влада є владою любови, і вона невіддільна

від Його особистої любови до Отця і до людей, не просто Його священство – бо Христове священство полягає в самопожертві Його Богові й людям, і не просто Його вчення, бо Його вчення невіддільне від Його особи, а сама сутність цього служіння як любови й самопожертви Богові й людям, як *пастирства* у найглибшому значенні цього слова: пастир може віддати “своє життя за вівці...” А це означає, що саме покликання до священства звернене до *особи* того, хто покликаний, від неї невіддільне, і що всяке розрізнення “священства” і “особи”, при якому священство виявляється чимось у самому собі замкненим і до особи його носія не має стосунку, неправильне, адже викривляє сутність священства як продовження в Церкві священства Христового. “Який піп, така й його парафія” – у цій трохи грубій народній приказці більше правди, ніж в усіх хитромудрих роздумах про “*ex opere operato*” і “*ex opere operantis*”. Церква не заперечує “справжності” таїнств, які здійснює будь-який “піп” – поганий чи добрий, але знає і всю, справді страшну, залежність церковного життя – від достоїнства або недостоїнства тих, кому доручено “будувати Божі тайни”.

І тому, коли в євхаристійному таїнстві наступає той момент, коли священник має *стати Христом*, зайняти те місце в Церкві й у всьому творінні, яке належить лише Христові, й якого Він нікому не передав і не “делегував”, коли руками, голосом і всім єством священника буде діяти сам Христос, – як йому не звернутися з цією *особистою* молитвою до Христа, не визнати своєї недостоїнства, не благати про допомогу і про “одягнення силою Святого Духа”, як не віддати своєї особи Христові, Котрий вибрав її, щоби в ній явити і здійснити Свою присутність і Своє вічне священство? Як не відчувати трепету, потреби в допомозі з небес і, головне, відповідальності – ні, не

за “об’єктивну дійсність” таїнства, а за “дійсність” його в душах і в житті вірних? Адже якщо “ніхто не достойний” здійснювати це служіння, якщо воно цілковито й до кінця – дар Божої благодати, то тільки тоді, коли ми смиренно усвідомимо цю недостойність, зможемо отримати і засвоїти його.

## ІХ

Про значення кадиння в богослуженні ми вже говорили. Додамо лише те, що в кадинні при приношенні Дарів, тобто до переміни їх на Тіло й Кров Христові, а також і в іменуванні їх спочатку Літургії *святими і божественними*, виражається те саме “передбачення” їх як жертви Христової, про яке ми щойно говорили у зв’язку з проскомидією. Дари святі й божественні, так само як свята й Божественна Людськість Христова, початок і дар “нового творіння” і нового життя. У новому житті, явленнях і здійсненнях якого в “світі цьому” покликана бути Церква, творіння перетворюється на дар і жертву, і тільки тому може бути піднесене на небо і стати даром Божественного життя і причастям Тіла і Крови Христових. Тому не тлінній матерії і не плоті й крові смертних людей віддається пошанування фіміамом, а дарові й жертві “живій і приємній”, стати якою вони *призначені* через Боговоплочення, і яку передбачає в них Церква. Тому не “просто” хліб лежить на дискосі, а лежить на ньому все Боже творіння, явлене у Христі як нове творіння, здійснення Божої слави. І не “просто” люди зібралися в цьому зібранні, а нове людство, відтворене за образом “невимовної слави” Того, хто створив його. Йому, цьому людству, яке споконвічно покликане до сходження в Царство Боже, до участі в пасхальній трапезі Агнця і до

почести вишнього звання, й віддається шана через кадіння, його як “жертву живу і приємну Богові” знаменує цей дуже древній обряд приготування, освячення і очищення.

## Х

І те саме передбачення, те саме радісне утвердження космічної сутності приношення, яке розпочинається, ми знаходимо і в “пісні приношення”, яка супроводжує переміщення Дарів до престолу. Тепер майже завжди співають так звану “Херувимську пісню”; тільки двічі за весь рік замість неї співають іншу: у Великий Четвер – молитву “Вечері Твоєї Тайної”, а у Велику Суботу – древній гимн “Нехай мовчить всяка плоть людська...” І хоча в давнину Церква знала й інші “пісні приношення”, їхній сенс полягає не так у словах, як у загальній для всіх них *тональності*. А цю тональність можна найточніше охарактеризувати словом “*царська*”. Це власне царське славослов'я: “Щоб і Царя всіх ми прийняли...” – “Цар бо царюючих і Господь володіючих приходить у жертву Себе принести...” У ній приношення дарів сприймається як тріумфальний Царський вхід, як явлення слави і сили Царства. Ця царська тональність не обмежується великим входом і піснею приношення. Ми бачимо її вже в кінці проскомидії: покриваючи Дари, священник промовляє слова царського псалма: “Господь воцарився, в красу зодягнувся”, чуємо, далі, в молитві священника за себе, яку ми щойно розглядали: “...ніхто не достойний... служити Тобі, Царю слави”, бачимо, нарешті, в поступовому візантійському оформленні приношення як “великого входу” через *царські врата*. Звідси, звичайно, бере початок і пояснення великого входу як

“символу” входу Господнього в Єрусалим, яке доволі рано виникло в християнській писемності...

Історики Літургії пояснюють виникнення і розвиток цієї царської тональності і царського символізму впливом, який мав на християнське богослуження візантійський придворний ритуал, в якому особливо важливе місце займали якраз процесії, “виходи” і “входи”. Не заперечуючи цього впливу, який пояснює справді багато деталей візантійського богослуження, наголосимо, однак, що *богословське* значення цієї царської тональності вкорінене, перш за все, в первісному *космічному* сприйнятті Церквою Христової жертви. Принісши Самого Себе в жертву, Христос *воцарився*, відновив владичтво над “небесними і земними”, яке був узурпував князь світу цього. Віра Церкви знає Христа як переможця смерті й аду, як Царя Царства Божого – яке вже явлене, вже “в силі прийшло”. Знає Його як *Господа*, Котрого Отець слави воскресив із мертвих і “посадовив на небі праворуч Себе, вище від усякого начала, власті, сили й володарства... усе підкорив під ноги Його й вивищив Його понад усе...” (Еф. 1, 20-22). Радість з приводу панування Христа з особливою силою пронизує віру ранньої Церкви, яка (на відміну від нашого теперішнього благочестя, вкрай індивідуалізованого і мінімалістського, яке легко віддає – заради “духовного затишку” – світ дияволів) втішається саме космічною радістю, досвідом дарованого у Христі Царства. І тому, які б не були зовнішні впливи і запозичення, саме з цієї віри і з цього досвіду – *царська* тональність і пісні приношення й усього великого входу. Звідси цей прорив Церкви в *славу* майбутнього віку, її входження у вічне славослов’я херувимів і серафимів перед престолом “Царя царюючих і Господа володіючих”.

І, нарешті, сам *великий вхід*. Зауважимо відразу ж, що в сучасній практиці він має два чини. Коли Літургію служить єпископ, він не бере участі в самому перенесенні Дарів, яке здійснює духовенство, що з ним служить, а, стоячи в царських вратах обличчям до зібрання, приймає Дари і потім кладе їх на престол. А в Літургії єрейським чином і священник, і диякон несуть Дари, хоча на престол кладе їх тільки священник.

Цю різницю потрібно відзначити тому, що якщо зі сучасної церковної свідомости майже зовсім вивітрилася ідея *співвідношення* між місцем і функцією кожного члена Церкви в євхаристійному священнодійстві, з одного боку, і, з другого, його служінням і покликанням у Церкві, то для раннього християнства це співвідношення було очевидним. Сучасна православна людина доволі часто вкрай ревно ставиться до збереження й дотримання "древніх обрядів", не надаючи їм, однак, ніякого богословського, як тепер сказали б, екзистенційного значення. Тим часом, як рання християнська свідомість в обряді вбачала передусім розкриття і здійснення Церквою своєї сутности, а тому й сутности кожного в ній служіння, кожного покликання. У Літургії розкривається той образ Церкви, який вона покликана здійснювати у своєму житті. І навпаки – Літургія є вінцем і здійсненням усього служіння, всього життя церковної спільноти. Звідси – не тільки символічне, але й реальне співвідношення між тим, що робить член Церкви в житті спільноти, і тим, що він робить у євхаристійній Літургії.

Ми вже згадували, що служителями проскомидії, тобто тими, хто приготував Дари, а також приносив їх до предстоятеля, в ранній Церкві були диякони,

адже їхнім особливим покликанням, їхньою “літургією” всередині церковної спільноти було служіння любові, життю Церкви як любові всіх до всіх і турботи всіх про всіх. Тому саме диякони приймали від тих, хто приходив у зібрання Церкви, дари, через які переважно й здійснювала Церква своє служіння любові. Вони ж розподіляли ці дари й виділяли ту їх частину, яка, як *pars pro toto*, мала бути принесена в євхаристійному таїнстві. Сучасна ж “єрейська” практика, тобто участь священника у великому вході, виникла тоді, й ми теж уже відзначали це, коли Церква перестала відчувати потребу в дияконському служінні, коли ослабнув досвід Церкви як спільноти, яка пов’язана спільним життям і діяльною любов’ю, і спільнота мовби розчинилася в природній спільноті – міста, села, – стала “приходом”, тобто людьми, які приходять у храм, щоби задовольнити свої релігійні потреби, але які перестали жити окремим від світського, церковним життям. У цьому новому переживанні Церкви диякон став непотрібним, необов’язковим, і, при його поступовому зникненні, його літургійні функції природно перейшли до священника. Зі сказаного випливає, що з двох сучасних чинів саме архиєрейський чин великого входу ближчий до древньої практики і, головне, він повніше передає сутність євхаристійного приношення. Саме в ньому розкривається місце кожного в цьому приношенні, участь у ньому всієї Церкви.

Ми вже знаємо, що починається воно – в проскомидії – з приношення кожним своєї “просфори”, своєї жертви, включенням кожного в приношення Церкви. Цьому обрядові, на жаль, теж загрожує сьогодні майже повне зникнення, і його потрібно всіляко відроджувати, особливо, звичайно, розкриваючи його справжнє значення, як власне значення участі кожного члена Церкви в євхаристійному приношенні.

Оскільки ж у наші дні реальна жертва членів Церкви, їх реальна участь у її житті полягають, перш за все, у грошових пожертвах, було б доречно наш “збір на тацю” з’єднати з приношенням просфори, зробити останнє знову обов’язковим для всіх. Зробити це неважко: нехай кожен, хто приходить на Літургію, ті гроші, які планує покласти на “тацю”, дає за *просфору* і, таким чином, робить її виразом свого приношення, своєї жертви... Так чи інакше, але саме тут починається наше приношення, яке в *переміщенні* хліба і чаші – від нас до жертovníка, від жертovníка до престолу, від престолу до небесного святилища – розкривається як наше входження в жертву Христову, наше сходження до трапези Христової, до Його Царства...

Другим актом цього переміщення є перенесення Дарів з жертovníка до престолу, перенесення, яке, як ми щойно бачили, становить спеціальну “Літургію” дияконів. Навіть тепер, коли жертovníк, на якому здійснюється проскомидія, міститься всередині вітваря, а не як у древній Церкві – в особливому приміщенні, яке називалося *приношенням* (“жертovníком” тоді називався престол), дари виносять спочатку до зібрання й уже тільки звідти приносять до вітваря, “входять” до престолу. Треба визнати, що грецька практика обнесення Дарами всієї церкви, всього зібрання, ліпше передає значення великого входу, ніж російська, де дари проносять тільки по солеї і просто до царських воріт.

Адже це значення полягає в тому, що приношення *кожного* є частинкою приношення *всіх* і здійснюється тепер як приношення Церквою самої себе, й це означає Христа, бо Церква – Його Тіло, а Він – Глава Церкви.

І, нарешті, третій і заключний момент великого входу полягає у тому, що предстоятель приймає



Дари і кладе їх на престолі. Те, що приносимо ми, явлене тепер як те, що приніс Христос і те, що Він підносить у небесне святилище. Наша жертва, жертва Церкви, Христова жертва... Так у цьому врочистому і царському вході, в цьому переміщенні Дарів розкривається справді всеосяжне значення приношення, що об'єднує землю й небо, підносить наше життя у Царство Боже.

## ХІІ

“Нехай пом'яне вас Господь Бог у Царстві Своїм завжди, нині і повсякчас, і на віки віків...”. Цими словами, цим поминанням супроводжується великий вхід і в ньому здійснюється приношення. Їх, приносячи Дари, виголошує диякон, ними звертаються один до одного і до зібрання священики, ними відповідають предстоятелю вірні.

“Пом'яни, Господи...”. Можна без перебільшення сказати, що поминання, тобто віднесення всього до пам'яті Божої, молитва про те, щоби Бог “пом'янув” – згадав, складає осердя всього богослуження Церкви, всього її життя. Не кажучи вже про таїнство Євхаристії, яке заповідав Христос “чинити на Його спомин” (про особливе значення цього спомину ми говоритимемо далі), Церква постійно, щодня, майже щогодини, “чинить спомин” певної події, святого, так що саме в цьому “здійсненні спомину”, в цьому постійному згадуванні – сутність кожного її святкування і всього її богослуження.

А якщо так, то треба запитати: в чому ж полягає сутність цього спомину? Тим паче, що стосовно цього питання наше шкільне богослов'я майже нічого не говорить. Чи тому, що цьому богослов'ю, яке єдиним своїм критерієм проголосило “науковий метод”, саме

поняття *пам'яти* здається недостатньо об'єктивним, що відгонить ненависними "науці" суб'єктивізмом і психологізмом; чи тому, що в інтерпретації і реконструкції віри Церкви як певної "об'єктивної" доктрини, що побудована, передусім, на "текстах", – для пам'яти, та й узагалі для досвіду, просто немає місця, – але залишається те, що основоположний у житті, у молитві й у досвіді Церкви *спомин* опиняється мовби поза богословською увагою... А яким би це не видалося дивним, насправді саме це богословське "забуття пам'яти" призводить до тієї самої "психологізації" богослуження, яка проявляється в редукації його до зовнішнього, ілюстративного символізму, і яка так заважає справжньому розумінню богослуження і справжній у ньому участі. Якщо літургічне "згадування", "здійснення спомину" певної події сприймається сьогодні всього лиш як психологічне, розумове зосередження на "значенні" цієї події (саме цьому й повинна сприяти "символізація" цієї події в обрядах), якщо молитовний спомин ототожнюється з молитвою за іншу людину, то тому, звичайно, що забулося справжнє, у Церкві явлене значення пам'яти і спомину, і забуло його передусім те богослов'я, яке саме вкорінене не так у досвіді й пам'яті Церкви, як у "текстах"... А тому й згадати про це значення потрібно, перш ніж намагатися зрозуміти місце спомину в євхаристійному приношенні.

### ХІІІ

Тисячі різноманітних книжок написано про *пам'ять*, цей таємничий, тільки людині властивий дар, і неможливо тут навіть просто перерахувати всі пояснення, теорії. У цьому, однак, немає потреби, бо скільки б не намагалася людина зрозуміти й

пояснити значення і механізм пам'яті, дар її, врешті-решт, неможливо пояснити, він таїнственный і навіть двозначний.

Одне поза сумнівом: пам'ять – це здатність людини “воскрешати минуле”, зберігати в собі знання про нього. Але саме про цю здатність і можна сказати, що вона двозначна. Справді, хіба не в тому її сутність, що, якщо, з одного боку, в пам'яті минуле й справді воскресає: нею, в ній я бачу людину, яка давним-давно пішла з життя, я *відчуваю* в усіх подробицях той ранок, коли я зустрівся з нею або ж востаннє бачив її, і можу таким чином немовби “зібрати” моє життя, – то, з другого боку, хіба не воскресає воно власне як минуле, тобто як таке, що неможливо повернути, так що знання моєю пам'яттю цього минулого є одночасно й визнанням *відсутності* його в теперішньому часі. Звідси – притаманний пам'яті смуток. Адже, врешті-решт, пам'ять у людині – це не що інше, як тільки людині властиве *знання про смерть*, про те, що “смерть і час панують на землі”. Ось чому дар пам'яті – двозначний. Нею людина одночасно і воскресає минуле, і пізнає роздробленість свого життя, яке “кружляючи, зникає в імлі”, осягає роздробленість і безповоротність часу, в якому рано чи пізно тьмяніє, слабне й гасне і сама пам'ять, і починає панувати смерть.

І ось, тільки у стосунку до цієї природної пам'яті, найбільш людського, але тому й найбільш двозначного з усіх людських дару, завдяки якому ще до смерти людина дізнається про свою смертність, а життя як умирання, можна не так зрозуміти, як відчувати всю *новизну* тої пам'яті, того спомину, яку потрібно назвати сутністю нового, у Христі даного нам, життя.

Тут доречно нагадати, що в біблійному, старозавітному вченні про Бога, *пам'яттю* називається саме звернення Бога до Свого творіння, та сила любови Бо-

жого провидіння, якою Бог “тримає” світ і *животворить* його, так що саме життя можна назвати перебуванням у пам’яті Божій, а смерть – випаданням із цієї пам’яті. Іншими словами, пам’ять, як і все в Богові, *реальна*, вона є тим життям, яке подає, яке “пам’ятає” Бог, вона є вічним подоланням того “ніщо”, з якого закликає нас Бог у “дивне Своє світло”.

І цей дар пам’яті, як сили, яка перетворює любов на життя, на знання, спілкування і єдність, дав Бог людині. Пам’ять людини – це взаємна любов до Бога, зустріч і спілкування з Богом як з життям самого життя... Людина єдина з-поміж усього творіння може *пам’ятати* Бога і цією пам’яттю справді жити. Якщо все у світі свідчить про Бога, сповіщає Його славу й віддає Йому хвалу, то тільки людина “пам’ятає” Його і цією пам’яттю, цим живим знанням Бога осягає світ як світ Божий, приймає його від Бога і його до Бога підносить. На пам’ять Бога про себе людина відповідає своєю пам’яттю про Бога. Якщо Божа пам’ять про людину є даром життя, то пам’ять людини про Бога є прийняттям цього животворного дару, постійним *здобуванням* життя і зростанням у ньому...

Але тоді зрозуміло й те, чому сама сутність, глибина і жахливість гріха найліпше, найточніше виражені не в численних “науково-богословських” визначеннях, а в поширеному народному вислові: *людина забула Бога*. Адже стосовно щойно вказаного, біблійного розуміння пам’яті, розуміння її, так би мовити, онтологічного, а не просто “психологічного”, *забути* – це означає, перш за все, викинути те, що забуваєш з життя, перестати ним жити, відділитися від нього. Не просто “перестати думати” про Бога, – адже воїнничий атеїст часто буває одержимий своєю ненавистю до Бога, і на землі є багато людей, які щиро переконані в своїй релігійності, однак у релігії вони

шукають чого завгодно, але не Бога, – а саме *відпасти* від Нього як Життя, перестати жити Ним і в Ньому. А саме в такому *забутті* Бога полягав і полягає головний – “первородний” – гріх людини. Людина забула Бога, тому що свою любов і, відповідно, свою пам’ять, і саме своє життя, вона спрямувала на *инше*, і, передусім, на саму себе. Вона *відвернулася* від Бога й перестала *бачити* Його. Вона забула Бога, і Бог перестав існувати для неї. Адже жах і непоправність забуття полягають у тому, що, так само, як і пам’ять, воно *онтологічне*. Якщо пам’ять животворить, то забуття є смертю або, точніше, початком смерти, отрутою вмирання, що отруює життя, а саму її *невблаганно*, *безповоротно* перетворює на вмирання. Відчутність того, кого я забув, для мене *реальна*, його справді немає в моєму житті, немає як мого життя, він помер для мене, а я для нього. Якщо ж Той, Кого я забув – Бог, тобто Податель життя і саме Життя, якщо Він перестав бути моєю пам’яттю і моїм життям, життя стає умиранням, і тоді пам’ять, яка була знанням і силою життя, стає знанням смерти і постійним передчуттям умирання.

Так само, як не може людина знищити себе, повернути себе в те небуття, з якого покликав її до життя Бог, так не може вона знищити в собі пам’ять, тобто знання нею свого життя. Але, як життя людини, у відокремленні від Бога, сповнилося смертю і стало вмиранням, так і пам’ять його стала знанням смерти і її царства у світі. Нею вона хоче подолати час і смерть, “воскресити минуле”, не дати, щоби “безодня часу” поглинула його без залишку, але саме це воскресання й виявляється сумним знанням про безповоротність цього минулого, про запах тління, який наповнює світ. У релігії, в мистецтві, в усій культурі цієї справді грішної людини, що відпала від справжнього життя – “життя – як підстрелений

птах: піднятися хоче і не може...". Ці злети можуть бути дуже прекрасними, бо на землі по-справжньому прекрасний тільки сум за справжнім життям, тільки пам'ять про те, що втрачене, і туга за ним, тільки "високий смуток"; ці злети можуть залишитися в "пам'яті" людини як спрага, заклик, покаяння, благання – і все-таки, навіть вони кануть у небуття, так само, як по смерті останнього родича, останнього "хто пам'ятає", починає заростати дикою травою могила, над якою ще недавно співали "Вічна пам'ять", розпадається пам'ятник, і вже неможливо відчитати на ньому стерті літери імени, й тільки двома страшними й безглуздими датами відзначене всіма забуте й уже нікому не потрібне життя.

#### XIV

Ось чому спасіння людини і світу та оновлення життя полягає у відновленні пам'яті як животворної сили, пригадування як подолання часу і того, що в часі стається: розпаду життя і панування смерті. Це спасіння здійснюється у Христі. Він – вочлочення в людині і для людини, в світі і для світу – *пам'яті Божої*, Божественної і животворної любови, зверненої до світу. І Він є досконалим з'явленням і здійсненням в людині *пам'яті про Бога*, як змісту, сили і життя самого життя.

Вочлочення пам'яті Божої: якщо людина забула про Бога, то Бог не забув про людину, не відвернувся від неї. Навіть зіпсований і смертний час «цього світу» Він зі середини перетворив у історію спасіння, відкрив його сенс як очікування на спасіння і приготування до нього, як поступове відновлення в людині пам'яті про себе, і в цій пам'яті – знання, сподівання, передбачення, любови. Щоби людина

могла, коли настане повнота часу, тобто, коли закінчиться те приготування, *впізнати* в Спасителєві, Котрий надходить, Бога, *згадати того, кого вона забула* й в ньому віднайти своє загублене життя. Відновлення за допомогою Божої пам'яті про людину пам'яті людини про Бога – такий зміст Старого Завіту, й Христа неможливо відділити від нього, пізнати инакше, ніж у світлі Старого Завіту, тому що весь Він є поступовим *пізнаванням* Христа, «творенням пам'яті» Його перед Його пришествям в часі. І коли приймає Христа в свої старечі руки Симеон й іменує Його «спасінням, приготованим перед лицем усіх людей», коли в Йорданській пустелі вказує на Нього Йоан Предтеча як на Агнця Божого, Котрий бере на себе гріхи світу, коли дорогою в Кесарію Филипову Його визнає Христом Сином Божим Петро, – це не є загадковим і незбагненим «чудом», це – вершина й здійснення тієї *пам'яті* про Спасителя і спасіння, того *впізнавання*, в якому пам'ять Божа про людину здійснюється як пам'ять людини про Бога.

Спасіння полягає в тому, що у Христі – досконалому Богові і досконалій людині – запановує й відновлюється пам'ять як животворна сила, й, пригадуючи, людина вже отримує не досвід розпаду, вмирання й смерті, а досвід подолання цього розпаду “життям, що живе”. Адже сам Христос і є вочлененням й даром людям пам'яті Божої, яка звернена до кожної людини й до всього людства, до світу і всього творіння. Він тому й Спаситель, що в своїй пам'яті Він «пам'ятає» про всіх, і цією пам'яттю приймає як Своє життя всіх, а Своє життя віддає всім як їхнє життя. Але, будучи вочлененням пам'яті Божої, Христос є також явленням і здійсненням досконалої пам'яті людини про Бога, оскільки в цій пам'яті: любові, самовіддачі й спілкуванні з Отцем – все Його життя, вся досконалість Його людськості.

У пам'яті Христовій, яка здійснюється в нас нашою пам'яттю про Нього, полягає й сутність нашої віри і нового життя, яке вона пропонує. З перших днів християнства вірити в Христа означало пам'ятати про Нього і згадувати Його. Не просто «знати» про Нього і про Його вчення, а знати Його – Живого, Того, хто перебуває серед тих, які Його люблять. На початку віра християн була пам'яттю і спомином. Але пам'яттю, відновленою в своїй животворній суті, оскільки на відміну від нашої природної, зіпсованої гріхом пам'яті з її ілюзорними спробами воскресити минуле, ця нова пам'ять є радісним впізнаванням Воскреслого, Живого й тому присутнього, і не лише впізнавання, але й зустріч і живий досвід спілкування з Ним. Спрямована на «минуле» – на життя, смерть і воскресіння при Понтійському Пилаті, – людини Ісуса, – закорінена в цьому «минулому», віра вічно дізнається, що Той, про Кого згадують, живий – «і є й буде» посеред нас. Вона не могла би бути цим дізнаванням, якщо не була би спомином, але й вона не могла би бути спомином, якщо не була б знанням Того, Кого згадують. Ми не жили «в дні плоти Його», за часів Понтійського Пилата, і тому не можемо ані пам'ятати, ані згадувати того, що тоді відбувалося. Якщо ж ми не лише знаємо про те, що відбувалося з текстів, які дійшли до нас, але справді пам'ятаємо і згадуємо про це, якщо, крім того, в цій пам'яті і в цьому споміні й полягає наша віра і наше життя, то тільки тому, що Той, про Кого згадуємо, живий, і все те, що Він здійснив «заради нас, людей, і заради нашого спасення», Своє життя й смерть, Своє воскресіння і прославу Він дарував і вічно дарує нам, і вічно чинить нас їх учасниками. Йому вже не «минуле» ми згадуємо, а Його Самого, і це згадування стає нашим входженням в Його перемогу над часом, над його розпадом на «минуле»,



«теперішнє» й «майбутнє», входженням не в якусь відсторонену й нерухому «вічність», а «життя, яке живе», в якому все є живим, де все живе в животворній пам'яті Божій і все є нашим: «чи світ, чи життя, чи смерть, чи теперішнє чи майбутнє» – все наше, бо ми «Христові, а Христос – Божий» (1 Кор. 3, 22-23). Така суть цього спомину, яке є основою життя Церкви, і яке здійснюється передусім в богослуженні. Богослуження – це входження Церкви в новий час нового творіння, яке зібране пам'яттю Христовою і перетворене Ним на життя й дар життя; спасіння від розпаду на “минуле”, «теперішнє» й “майбутнє”. У богослуженні Церкви – Тіла Христового, яке живе Його життям, Його пам'яттю, нам треба знову й знову *згадувати*, а це значить – осягати й пізнавати грядуще в славі, але в Христі вже відкрите, Царство Боже й дані нам: творіння світу і спасіння його Христом; згадувати як про те, що вже для нас і з нами “здійснилося”. *Згадувати*, інакше кажучи, й минуле й майбутнє як *те, що живе в нас*, як *те, що нам дане* і *те, що перетворюється в наше життя* і чинить його життям в Бозі.

## XV

Лише на основі сказаного можемо зрозуміти тепер значення того спомину, який наче є словесним виразом великого входу, приношення до престолу евхаристійних дарів. За допомогою цього спомину ми включаємо тих, кого згадуємо, в пам'ять Христову: пам'ять Божу про людину, пам'ять людини про Бога, в цю двоєдину пам'ять, яка й є життям вічним. Ми віддаємо один одного – у Христі – Богові й цією віддачею стверджуємо, що той, про кого згадуємо – живий, адже він перебуває в пам'яті Божій.

Спомин злучено з приношенням і складає з ним одне ціле, будучи його словесним звершенням, тому що Христос приніс Себе «за всіх і за все», тому що в Собі Він приніс і віддав Богові всіх нас, всіх об'єднав у своїй пам'яті. Спомин про Христа – це входження в Його любов, яка вчинила нас братами й ближніми, в Його служіння «братії». Його життя й присутність у нас і «посеред» нас можна засвідчити *лише* нашою любов'ю одне до одного й до всіх, кого посилає, включає в наше життя Бог; це значить, передусім, в *пам'яті* одне про одного і в спомині одне про одного в Христі. Тому, приносячи до престолу Його жертву, ми *творимо пам'ять одне одного*, ми пізнаємо одне одного живими в Христі і з'єднаними в Ньому одне з одним.

У спомині цьому немає різниці між живими й спочилими, адже «Бог – не мертвих, але живих» (Мт. 22, 32). У тому й є вся радість і вся сила такого спомину, адже, включаючи тих, про кого згадуємо в животворну пам'ять Божу, цей спомин стирає межу між живими й мертвими, бо всіх усвідомлює і являє живими в Бозі. Тому й немислимим і неможливим було би в ранній Церкві служіння особливих «заупокійних літургій» (та ще й в чорних ризах!). Немислимим тому, що в кожній Літургії, і, власне, в цьому включенні всіх в пам'ять Божу, здійснюється єднання всіх, як живих, так і спочилих, в «житті, що живе», і в цьому значенні кожна Літургія «заупокійна», в кожній пам'яті і любов Христова, які нам дані, торжествують над смертю, над розлукою й над забуттям. «Розлуки не буде, о друзі...»

Отже, в нашому спомині про самих себе, одне про одного і всього нашого життя, у віддачі його тим спомином Богові, здійснюємо наше приношення. Так приношення нами Христа і Христом нас уможливорює і здійснює наш спомин.



## Глава 7

# ТАЇНСТВО ЄДНОСТИ

Вітайте одне одного святим поцілунок.

1 Кор. 16, 20

### I

У сучасному чині Літургії виголос «Возлюбім друг друга!» займає так мало часу, що ми майже не маємо можливості по-справжньому почути його, почути не лише зовнішнім, а й внутрішнім слухом. Тепер для нас це лише один із виголосів, які передують Символові віри. Однак раніше було не так. Із літургійних пам'яток древньої Церкви ми дізнаємося, що після цього виголосу справді здійснювався *поцілунок миру*, в якому брала участь уся Церква, весь збір. «Коли настає час виявити одне одному взаємний знак миру, – говорить св. Йоан Золотустий, – ми всі одне одного цілуємо». Й «вітають клирики єпископа, миряни-чоловіки – чоловіків, жінки – жінок...». Цей обряд аж до нині зберігся в літургійній практиці несторіян, коптів, вірмен, практиці, яка не зазнала пізньовізантійських впливів і тому часто відображає більш ранню форму євхаристійного священнодіяння. Й не лише – євхаристійного, оскільки поцілунок миру був важливою і невід'ємною частиною всього християнського богослуження. Так, наприклад, цей обряд здійснювали після хрещення: єпископ цілував того, кого миропомазав зі словами «Господь з тобою». Під час висвячення нового єпископа усе

зібрання, як клир, так і миряни, також вітало його «святим поцілунком», після чого він уперше очолював євхаристійне приношення.

З історії цього моменту Літургії ми, відповідно, бачимо, що він зазнав значних змін, як ото: з дії, і до того ж дії спільної, він перетворився у *виголос*. А в зв'язку з цією зміною змінився почасти й зміст заклику. Сучасний виголос «возлюбім друг друга...» – це заклик до якогось стану, а в його найдревніших формах він закликає до певної дії: «вітайте одне одного...». І, як свідчать деякі пам'ятки, дія ця здійснювалася навіть без будь-якого виголосу: там, за поданням знаку миру, йде вказівка на поцілунок, який здійснювався в цей момент. Отже, зрозуміло, що, як це не раз траплялося в історії богослуження, виголос, який сам виріс із дії, згодом поступово витіснив її, або ж, точніше, звузив її до одного вівтаря, де її й донині здійснюють між собою священники й диякони, які служать разом.

З першого погляду ця поступова заміна спільної дії виголосом і всі ті технічні деталі не є чимось особливо цікавим. Не потребує начебто пояснення і сам виголос, оскільки всі знають, що любов – це найголовніша християнська заповідь, а тому і нагадування про неї також доречно перед найважливішим із усіх церковних священнодіянь. Оскільки так, то чи не все одно – в заклику до любови чи в символі любови (а в поцілунку миру коментатори вбачають, звичайно, ще один «символ») виражатиметься це нагадування? До того ж, можна припустити, що зникнення дії було пов'язане з ростом церкви, появою багатолюдних зібрань у величезних храмах, де ніхто одне одного не знав і де цей обряд, був би простою формальністю.

Однак все це так є тільки «на перший погляд», до тих пір, поки ми не вдумаємося в справжній і власне

літургійний зміст тих слів і дій. І, передусім, у зміст самого словосполучення «християнська любов».

Справді, ми так звикли до цього словосполучення, ми стільки разів чули проповіді про любов і заклики до неї, що нам важко буває осягнути вічну новизну тих слів. Однак на новизну вказує сам Христос: «Заповідь *нову* даю вам, щоб ви любили одне одного» (Йо. 13, 34). Але ж про любов, про цінність і висоту любови світ знав і до Христа, й хіба не в Старому Завіті знаходимо ми ті дві заповіді – про любов до Бога (Втор. 6, 5) і любов до ближнього (Лев. 19, 18), про які Христос сказав, що в них увесь закон і пророки (Мт. 22, 40)? У чому ж тоді новизна цієї заповіді, до того ж, новизна не лише в момент виголосу тих слів Спасителем, але й для всіх людей, новизна, яка ніколи не перестане бути новизною?

Щоби відповісти на це запитання, досить згадати про одну із основних ознак християнської любови, як вона вказана в Євангелії: «*Любіть ворогів ваших*». Слова ті містять у собі не що інше, як нечувану вимогу любови якраз до тих, кого ми *не любимо*. Саме тому вони не перестають вражати, лякати і, головне, *судити* нас, поки ми остаточно не оглухли до Євангелія. Щоправда, якраз тому, що заповідь ця нечувано нова, ми здебільшого підміняємо її нашим лукавим, людським тлумаченням. І от уже віками, і, очевидно, з чистою совістю не лише окремі християни, але й цілі Церкви твердять, що насправді християнська любов має бути спрямованою на *своє*, на те, що любити – природно й зрозуміло: на близьких і рідних, на свій народ, на свою країну, на всіх тих і на все те, що зазвичай любимо й без Євангелія. Ми вже не зауважуємо, що в православ'ї, наприклад, релігійно оправданий і релігійно забарвлений націоналізм давно вже став справжньою ерессю, яка калічить церковну свідомість, яка безнадійно поділила пра-

вославний Схід і робить всі наші просторікування про вселенську істину православ'я лицемірною брехнею. Ми забули, що про цю, тільки «природну» любов в Євангелії сказані інші, не менш дивні й страшні слова: «Хто любить батька або матір більше, ніж Мене, той недостойний мене. І хто любить сина або дочку більше, ніж мене, той недостойний мене» (Мт. 10, 37), і «Коли хтось приходять до Мене й не зненавидить свого батька й матір, жінку, дітей, братів, сестер та ще й своє життя, той не може бути Моїм учнем» (Лк. 14, 26). Якщо ж прийти до Христа й означає виконання Його заповідей, то, очевидно, християнська любов не тільки не є простим зусиллям, «вінцем» і релігійною санкцією любови природної, але й суттєво від неї відрізняється й навіть протистоїть їй. Вона справді є *новою* любов'ю, на яку наша, зіпсована гріхом, природа і світ не здатні й саме тому вона в ньому є неможливою.

Як же ж тоді виконати цю заповідь? Як полюбити тих, кого не любиш? Хіба не в тім тайна будь-якої любови, що вона ніколи не може стати плодом однієї тільки волі, самовиховання, вправ, навіть аскези? Тренуванням волі й самовихованням можна досягнути «доброзичливості», терпеливості, рівності в стосунках з людьми, але не любови, про яку преп. Ісаак Сирин сказав, що вона навіть «бісів милує». То що ж тоді може означати ця неможлива заповідь любови?

Відповісти на це можна тільки одне: так, заповідь ця була би справді неможливою й, відповідно, жахливою, якби суть християнства полягала б тільки в заповіді про любов. Але християнство – це не лише заповідь, а *одкровення й дар* любови. Заповідь любови тільки тому й дана нам, що сама любов – до заповіді – була для нас відкрита й дарована.

Тільки «Бог є Любов». Тільки Бог любить тією любов'ю, про яку говориться в Євангелії. І лише в

Боговочленні, в з'єднанні Бога й людини, тобто в Ісусі Христі, Сині Божому і Сині Людському, Любов самого Бога, а краще сказати – сам Бог Любов явлені й даровані людям. У цьому захоплива новизна християнської любови, – що в Новому Завіті людина покликана любити Божественною любов'ю, яка стала любов'ю Боголюдською, любов'ю Христовою. Не в заповіді новизна християнства, а в тому, що можливим стало виконання заповіді. В єднанні з Христом ми отримуємо Його любов і можемо нею любити і в ній зростати. «Любов Бога влита в серця наші Святим Духом, що нам даний» (Рим. 5, 5), і Христос заповів нам перебувати в Ньому і в Його любові: «У Мені перебувайте – а Я у вас! Як неспроможна гілка сама з себе плоду принести, якщо не перебуватиме вона на виноградні, ось так і ви, якщо не перебуватимете в Мені... Хто перебуває в Мені, а Я в ньому, – той плід приносить щедро. Без Мене ж ви нічого чинити не можете... *Перебувайте в Моїй любові*» (Йо. 15, 4-5-9).

Перебувати у Христі – це означає перебувати й жити в Церкві, яка є Христовим Життям, провіщена й дарована людям і яка тому й живе любов'ю Христовою, перебуває в Його любові. Христова любов – початок, зміст і мета життя Церкви, і любов, по суті, є єдиною – бо охоплює всі інші – ознакою Церкви: «З того усі спізнають, що мої ви учні, коли любов взаємну будете мати» (Йо. 13, 35). Любов є суттю святости Церкви, бо вона «влилась у серця наші Духом Святим»; суттю єдності Церкви, яка «будує себе в любові» (Еф. 4, 16); суттю, врешті, апостольства й соборности, бо Церква завжди й усюди є тією самою і єдиною апостольською спільнотою – «зв'язком любови скріплена». Тому, «якби я говорив мовами людськими й ангельськими, якби я мав дар пророцтва і відав усі тайни й усе знання, і якби я мав усю віру,

щоб і гори переставляти, але не мав любови, я був би ніщо. І якби я роздав бідним усе, що маю, та якби віддав моє тіло на спалення, але не мав любови, то я не мав би жадної користи.» (1 Кор. 13, 1-3). Адже тільки любов усім «ознакам» Церкви – єдності, святости, апостольству й соборности – надає всю їх значущість і дієвість.

Але Церква – це спільнота любови, або, за висловом Хом'якова, – «любов як організм», не тільки в тому значенні, що її члени з'єднані любов'ю, а, передусім, у тому, що через цю любов усіх одне до одного, любов як саме життя, вона являє світові Христа і Його любов, свідчить про Нього, любить і спасає світ любов'ю Христовою. Покликання Церкви – у *грішному* світі показувати, як його спасіння, світ, *відроджений* Христом. Значення грішного світу в тому, що в ньому запанував поділ, відокремлення усіх від усіх, якого не може здолати «природна» любов декого до декого, і яке торжествує і здійснюється в останньому «відокремленні» – в смерті... А суть Церкви – являти і представляти в світі любов як життя і життя як любов. Сама реалізуючись у любові, вона про цю любов свідчить у світі і її несе у світ, і нею «зцілює творіння», що підпорядкувалося законові поділу й смерті. У ній кожен таїнственно отримує силу «любити любов'ю Ісуса Христа» (Фил. 1, 8) і бути свідком і носієм цієї любови у світі.

Але тоді *зібрання в Церкву* є, передусім, таїнством любови. До церкви ми йдемо *по любов*, по ту нову любов Самого Христа, яка дарується нам у нашій єдності. До церкви ми йдемо, *щоби* та Божественна любов знову й знову «влилась у наші серця», *щоби* знову й знову «бути в любові» (Кол. 3, 14), *щоби, творячи* Тіло Христове, ми могли перебувати в Христовій любові і її являти у світі. Але тому викликає жаль, тому так суперечить споконвічному досвідіві



Церкви наше теперішнє, вкрай індивідуалізоване, благочестя, яким ми егоїстично відділяємо себе від зібрання, так що навіть стоячи в церкві, надалі відчуваємо одних «близькими», а інших – «далекими», безликою масою, «яка не стосується» нас і нашої молитви і заважає нам «духовно зосередитися». Як часто начебто «духовно» й «молитовно» налаштовані люди відверто кажуть про свою нелюбов до велелюдних зібрань, які заважають їм молитися, і шукають порожніх і темних храмів, усамітнених кутків, відокремлення від «натовпу»... А й справді, таке індивідуальне «самозаглиблення» навряд чи можливе в зібранні церкви. У тому, однак, і вся річ, що воно не є метою зібрання і нашої участі в ньому. Хіба ж не про таку індивідуальну молитву сказано в Євангелії: «Ти ж, коли молишся, увійди в свою кімнату, зачини за собою двері й молись...» (Мт. 6, 6)? Хіба це не означає, що зібрання в церкву має іншу мету, яка міститься вже в самому слові «зібрання»? Через нього здійснюється Церква, ми долучаємося до Христа і Його любови так, що, беручи в ньому участь, творимо «нас багато – одне тіло...»

А тоді й *поцілунок миру* розкривається нам у всьому своєму значенні. Він був невід'ємною частиною церковного зібрання з перших днів існування Церкви. І так було тому, що для древніх християн він був не просто символом любови і не тільки нагадуванням про неї, а священнодійством любови – тим видимим знаком і обрядом, у якому й через який, невидимо, але дієво вливається Божественна любов у серця вірних, зодягаються – кожен зокрема і всі разом – у Христову Любов. У нашому теперішньому, вкрай індивідуалізованому й егоцентричному підході до Церкви, цей обряд неодмінно сприйняли б як порожню «форму». Я ж бо не знаю людини, яка стоїть поряд зі мною в церкві, я не можу ні любити, ні не

любити її, адже вона «чужа» для мене, а тому – ніхто. А ми так боїмося порожньої форми, ми такі вкрай «щирі» у своєму індивідуалізмі й егоцентризмі, й ось забуваємо про головне. Забуваємо, що в заклик «вітати одне одного святим поцілунком», ідеться не про нашу природну, людську любов, якою ми й справді не можемо любити «чужого», аж поки він не стане для нас «чимсь» або «кимсь», а про любов Христову, вічне диво якої полягає в тому, що вона саме чужого (а кожен чужий, в глибині, *ворог*) перетворює на *брата*, незалежно від того, чи він має стосунок до мене і мого життя; що саме призначення Церкви – в подоланні страшного *відчуження*, яке приніс диявол у світ і занастив його. І що до церкви ми й приходимо по цю любов, яку нам завжди дають у зібранні братів.

Ось чому в давнину зібраних вірних закликали не до словесної відповіді, а саме *до дії*. Адже ми знаємо, що самі по собі ми не можемо досягти цієї любови, так само, як не можемо отримати Христового миру, «що перевершує всяке розуміння», прощення гріхів, вічного життя і з'єднання з Богом. Усе це подається, дарується нам у Церкві *священнотайно*, і вся Церква є одним великим таїнством, *священнодійством* Христа. У наших жестах, діях, обрядах діє Христос, усе видиме стало «видимістю невидимого», кожен символ здійснився в таїнстві. Так, у «святomu поцілунку» ми виражаємо не свою любов, а сповнюємося новою Христовою любов'ю. І хіба ж не в тому полягає радість цього спілкування, що цю Христову любов я отримую від «чужого», котрий стоїть поряд, а він – від мене? І в ній ми обидвоє «розкриваємося» одне одному як причасники Христової любови, а значить – *брати у Христі*?

Ми можемо тільки захотіти цієї любови і приготувати себе до її прийняття. У давнину ті, що посварилися, мусіли помиритися і пробачити одне одному

перед участю в зібранні Церкви. Усе людське мало бути завершене, щоби Бог міг запанувати в душі. А приготувати себе – це й означає спитати себе – чи йдемо ми на Літургію по цю Христову любов, чи ми йдемо, як голодні й спрагли – не тільки допомоги й утіхи – а вогню, що спалює всі наші слабкості, всю нашу обмеженість і осяває нас новою Христовою любов'ю? А, може, ми боїмося, що ця любов послабить нашу ненависть до ворогів, усі наші «принципові» осудження, розбіжності й поділи? Хіба ж ми не хочемо надто часто від Церкви миру лише з тими, з ким ми вже перебуваємо в мирі, любові до тих, кого ми вже любимо, самоутвердження і самовиправдання? А якщо так, то ми й не отримуємо цього дару, який дає змогу справді обнови́ти й вічно оновляти наше життя, ми не виходимо за межі власного «відчуження» й не беремо участі в Церкві...

Згадаймо й те, що це дарування миру й поцілунків любови були в давнину початковими діями Літургії вірних, тобто найбільш євхаристійного священнодійства. Адже вони не тільки розпочинають Євхаристію, але й певним чином уможливають її, бо вона є таїнством Нового Завіту, Царства Божої любови. Тому, тільки «одягнувшись» у цю любов, ми можемо чинити спомин Христа, бути причасниками Його Плоті і Крови, сподіватися Божого Царства і життя майбутнього віку.

«Змагайте до любови», – каже апостол (Кор. 14, 1). І де ж змагати до неї, як не в тому таїнстві, в якому Сам Христос з'єднує нас у Своїй любові?

## II

Читання, а згодом – співання Символу Віри було введено в чин Літургії досить пізно – на початку VI

сторіччя. До того часу спеціальним його місцем у християнському богослуженні було таїнство хрещення. «Поверненням символу» (Redditio Symboli), тобто урочистим визнанням віри, закінчувалося приготування оглашенного до хрещального вступу в Церкву. Символ Віри виник у зв'язку з хрещенням, і тільки згодом, в епоху великих догматичних суперечок, його щораз частіше почали використовувати як мірило православ'я, як брос – «межу», що відгороджує Церкву від ереси. Щодо Євхаристії, то, будучи, як ми вже знаємо, закритим зібранням вірних, тобто тих, що повірили, відроджених «водою і Духом», тих, що отримали помазання згори, вона в свідомості ранньої Церкви передбачала *єдність у вірі* всіх учасників зібрання. Тому включення Символу Віри до чину Літургії, яке доволі швидко стало повсюдним, було лише підтвердженням очевидно-го, органічного й нерозривного зв'язку між єдністю віри з одного боку, Церквою і її самоздійсненням у Євхаристії – з іншого, зв'язку, що є осердям досвіду й життя ранньої Церкви.

Ми, однак, мусимо зупинитися на цьому зв'язку, адже в цьому, мабуть, і полягає головна відмінність нашого теперішнього досвіду від досвіду ранньої Церкви, що в наш час цей зв'язок не відчувається як очевидний, і що та єдність, про яку так багато говорять і сперечаються в наші дні, в ньому вкорінена і з нього випливає.

Зазначу відразу, що формально все начебто залишається на місці, й цей зв'язок для православних є непорушним законом, що захищений канонами і церковною дисципліною. Зокрема, згідно з цією дисципліною, іновірець не допускається до причастя у православній Літургії, тому що, згідно з православним ученням, «участь у таїнствах» передбачає єдність віри, на якій вона заснована і яка виражає єдність

Церкви. Також, з огляду на ту саму дисципліну, православному заборонено брати участь у таїнствах, які здійснюють іновірці. Однак цей закон все очевидніше сприймається як формальний, бо і в нашому офіційному, шкільному богослов'ї, і у свідомості вірних він давно не має стосунку до тієї реальності, з якої вийшов, про яку свідчить і поза якою він незрозумілий.

А ця реальність – початковий, основоположний досвід Євхаристії як *таїнства єдності*, і це означає – таїнства Церкви, яку св. Ігнатій Антіохійський визначає як «єдність віри й любови». «А нас усіх, що від одного Хліба і Чаші причащаємося, з'єднай одного з одним на причастя єдиного Духа Святого», – саме в цих словах євхаристійної молитви св. Василя Великого відображено досвід, саме це розуміння і сприйняття Євхаристії вкрай послабилися в сучасній церковній свідомості. Але тоді що може означати – реально, життєво, «позитивно» – заборона брати участь у таїнствах з іновірцями, якщо самі православні вже давно не сприймають Євхаристії як спілкування і «єднання одного з одним», якщо не тільки для простих вірних, але й у богословських визначеннях вона стала суто індивідуальним «засобом особистого освячення», до якого кожен вдається або від якого кожен утримується в міру особистих «духовних потреб», які розуміє по-своєму, в міру налаштованості, підготованості або непідготованості і т. д.? Очевидно, що якщо раніше сенс такої заборони полягав у тому, що вона захищала реальний досвід Церкви як єдності віри і своїм запереченням насправді утверджувала цю єдність і про неї свідчила, то при переведенні Євхаристії, як, зрештою, й усіх таїнств, в категорію одного зі «засобів освячення», вона стала тільки заборонаю, яка втратила, на жаль, для все більшої кількості вірних очевидність і духовну переконливість.

### III

Це послаблення, можна навіть сказати, переродження первісного євхаристійного досвіду, повторюю, фактично санкціоноване як нашим казенним богослов'ям, так і тим украй індивідуалізованим благочестям, що майже неподільно панує в Церкві й тому видає себе за споконвічне й традиційне. У богослов'ї ця санкція вже закладена в його методі. Цей метод, що був запозичений зі Заходу й тому здавався нашим ученим богословам вершиною науковости, полягає у виділенні кожного елементу віри і церковного передання в самостійний об'єкт, ба навіть в окрему «дисципліну», начебто ступінь осягнення кожного з них залежить від уміння не співвідносити його з іншими, а, навпаки, виділяти й ізолювати. Так, кожна з цих трьох реальностей, про які тут ідеться, тобто віра, Церква, Євхаристія, є предметом окремого вивчення в окремих розділах, без зв'язку з двома іншими. А це призводить до справді парадоксального результату: з уваги богословів випадає якраз те, що об'єднує ці три реальності, показує їх як триєдину реальність: випадає *єдність*, яка в досвіді Церкви є справжнім змістом того нового життя, що ми приймаємо через віру, якою ми живемо в Церкві і яка подається як «причастя єдиного Духа Святого» в Євхаристії.

Переконатися в цьому парадоксі неважко. Наприклад, слушно витлумачуючи віру як «головну умову спасіння», один із наших найліпших, а не найгірших, догматистів замовчує закладений у самому досвіді християнської віри досвід єдності, досвід самої віри як єдності. Чому? Та тому, що, скутий своїм методом виокремлення і розчленування, в цьому випадку редуцією віри до «підпорядкованого і сприйняттєвого начала в людині», він не здатний упізнати

в єдності одночасно і плід, і зміст віри, її життя, її реалізацію в людині... Так само і щодо Церкви: «виділивши», визначивши Церкву як «посередницю в освяченні людини», шкільне богослов'я неодмінно зводить вчення про Церкву до вчення про її Боговстановлений устрій, про її єрархічну структуру як про умову й форму цього посередництва, але залишає поза своєю увагою Церкву як нове життя в «єдності віри і любови», як постійне здійснення цієї єдності. І, нарешті, виокремивши, через той самий безнадійно односторонній, а тому й погрішний метод, таїнства загалом і Євхаристію зокрема, в певний самостійний розділ – «про ті засоби освячення людини, які має Церква», – це богослов'я ігнорує Євхаристію як таїнство Церкви, як дар і здійснення тієї «єдності віри і любови», «причастя єдиного Духа Святого», в якому розкривається суть Церкви.

#### IV

Якщо в богослов'ї випадіння єдності пояснюється самим методом цього богослов'я, який відірвав його від живого досвіду Церкви, то в сучасному благочесті причину цього потрібно шукати в постійному розчиненні віри в тому, що найточніше можна окреслити як «релігійне почуття». Багато кому це твердження видасться дивним, навіть безглуздим – настільки в наші дні ці поняття стали рівнозначними, тотожними. Для християнства, однак, у християнському досвіді й розумінні віри між ними є насправді величезна різниця. Віра завжди є зустріччю з Іншим, зверненням до Іншого, прийняттям Його як «дороги, правди і життя», любов'ю до Нього і бажанням повної єдності з Ним – так що «живу вже не я, а живе Христос у мені» (Гал. 2, 20). І тому, що

віра завжди спрямована на Іншого, вона є виходом людини поза межі свого «Я», докорінною зміною її взаємин зі *самою собою*. Тим часом, як «релігійне почуття», яке в наш час знову домінує в релігії, саме цим і відрізняється від віри, що воно живе й живиться самим собою, тобто тим задоволенням, яке воно дає і яке, зрештою, підпорядковується особистим смакам і переживанням, суб'єктивним та індивідуальним «духовним потребам».

Віра, тією мірою, наскільки вона є справжньою вірою, не може не бути внутрішньою боротьбою: «Вірую, Господи, допоможи моєму невірству...». Релігійне почуття, навпаки, тому й «задовольняє», що воно пасивне, і коли на щось і скероване, то найбільше на поміч і втіху в життєвих негараздах. Віра, хоча її суб'єктом завжди є особа, ніколи не індивідуалістична, бо звернена до того, що розкривається їй як абсолютна Істина, яка за своєю природою не може бути індивідуальною. Тому віра незмінно потребує, щоби її сповідували, виражали, залучали й наvertsали до неї інших. Релігійне почуття, навпаки, – вкрай індивідуалістичне, відчуває себе як невимовне й зіщулюється від будь-якої спроби його виразити й осмислити, як від непотрібного і шкідливого «мудрування», що ризикує зруйнувати «просту віру». Віра недмінно прагне цілісного просвітлення собою, підпорядкування собі і розуму, і волі, і всього життя. Релігійне почуття, навпаки, легко сприймає розрив між релігією і життям, і успішно вживається з ідеями, переконаннями, іноді цілим світоглядом, які не тільки чужі для християнства, але й часто відверто йому суперечать.

Так-от, саме «релігійне почуття», а не віра в первісному християнському сприйнятті цього слова, домінує, ба навіть неподільно панує в сучасній православній «церковності». Цієї поступової підміни



ним віри зазвичай не помічають, тому що зовні, на поверхні церковного життя воно найчастіше показує себе як точнісінький стовідсотковий оплот справжньої «церковності» й «істинного православ'я». У його православному варіанті воно й справді виражається переважно у вродженій прихильності до обрядів, звичаїв, традицій, до всіх внутрішніх форм церковного життя. І от, завдяки цій зовнішній «церковності» релігійного почуття так багато людей не розуміють, що консерватизм, який йому притаманний, насправді є псевдоконсерватизмом, що він глибоко чужий, можна навіть сказати – ворожий до початкового християнського передання. Це – консерватизм форми, але він не тільки не відносить форми до її змісту, тобто до віри, яка у ній втілена, нею розкривається і дарується, але й фактично він заперечує наявності такого змісту. Якщо релігійне почуття таке «консервативне», так прив'язане до форми, що будь-яка, навіть незначна, зміна останньої викликає хвилювання і роздратування, то це відбувається тому, що саме формою, «формою в собі», її незмінністю, священністю, красою воно зачароване і «живиться», в ній знаходить те задоволення, в пошуку якого полягає його значення. І тому ще більше його хвилює і дратує кожна спроба осмислити форму, знайти в ній вочлену, нею явлену істину – тут, і цілком слушно, релігійне почуття відчуває для себе смертельну небезпеку, суд віри, який тяжіє над ним.

Справді, абсолютна й вічна новизна християнства – тільки у вірі, тільки в істині, яка вірою упевнюється і перетворюється на спасіння і життя. Тому без свого стосунку до віри, без постійного “впізнання” самих себе як вочленення і виконання віри, жодні “форми” в християнстві не дійсні, що більше – вони самі стають ідолами й ідолопоклонством, бо творяться через порушення того поклоніння Богові “в душі й

істині”, яке заповідав і дарував нам Христос. Християнство, це не важко показати, не створило жодних нових форм, воно сприйняло й успадкувало “старі” форми, що споконвіку притаманні людській релігії й життю. У цьому, однак, і полягає вся його вічна новизна, що давні форми воно не тільки наповнило новим змістом, але насправді перетворило й завжди перетворює на явлення, на дар істини, на причастя її як нового життя. Але це перетворення, повторюю, здійснюється тільки через віру. “Оживлює Дух, тіло ж не допомагає ні в чому”. Тільки віра, тому що вона від Духа і знає істину, має силу животворити плоть форми, перетворювати її “на причастя єдиного Духа Святого”.

Але цього перетворення якраз і не знає, бо *не хоче* релігійне почуття. Не знає, не хоче тому, що в своїй сутності воно *агностичне*, звернене не до істини, живиться й живе не вірою як знанням і володінням істиною, як життям життя, а самим собою, своїм самовтішанням і самодостатністю. Про це найяскравіше свідчить вражаюча байдужість до змісту віри, повна відсутність зацікавлення тим, що *сповідує віра*, у переважної більшості людей, котрі називають себе віруючими і цілком щиро прихильні до Церкви. Осяйне одкровення Триєдиного Бога, триєдності Божественного життя, таємниці Христової Боголюдськості, поєднання в Ньому – «нероздільного, незмінного, незлитного, нерозлучного» – Бога й людини, зшестя у світ Святого Духа і в Ньому – «іншого життя, вічного, початок», – все те, чим буквально жила рання Церква, з чого вона тішилася як з «перемоги, яка перемогла світ», і що було в ній предметом напруженого осмислення і палких суперечок, – все це для сучасної «релігійної» людини нецікаве. І це не від гріховних лінощів, не від слабкості. Зміст віри, істина, до якої вона спрямована, нецікаві їй тому,

що вони непотрібні самій її «релігійності», тому релігійному почуттю, яке поступово замінило собою, розчинило в собі віру.

Але тоді про яку *єдність віри* може йтися, що може це поняття, таке важливе, таке центральне в ранній Церкві й у її сприйнятті передання, означати, якому досвіду відповідати? Якщо ані богослов'я в його казенній, раціоналізмом і юридизмом просякнутій формі, ані благочестя в його редукації до вкрай індивідуалізованого релігійного почуття, єдністю не займаються, бо вона випала за межі їхньої уваги й зацікавлення, то який же зміст цього поняття, яке більш ніж будь-коли залишається одним із головних полюсів, головних рушіїв християнства?

Справді, про християнську єдність, про єдність Церкви, в наш час говорять не менше, а, ймовірно, незрівнянно більше, ніж колись. Але в тому й річ, в тому, не побоюся сказати, *єретична* спокуса нашого часу, що єдність – це *инше*, не те, що було осердям і головною радістю, змістом християнського життя з першого дня існування Церкви; що майже непомітно для релігійної свідомости в ній відбувалася підміна єдності, яка в наш час усе очевидніше розкривається і як зрада.

А суть цієї підміни полягає в тому, що замість того, щоби Церкву сприймати, усвідомлювати й переживати водночас як джерело і дар нової, завжди нової, єдності, що не виводиться зі світу й до нього не зводиться, її саму почали сприймати як вираз, форму і “санкцію” вже існуючої – земної, “природної” єдності. Або інакше: Церкву як *єдність згори* підмінили Церквою як *єдністю знизу*. Коли ж у служінні цій єдності знизу, єдності плоти і крові, в її вираженні й охороні почали вбачати головне, якщо не єдине покликання і призначення Церкви, підміна стала зрадою.

Я переконаний, що саме в наш час, і саме тому, що наша епоха, як жодна інша, буквально одержима культом і пафосом «єдності», ця підміна особливо небезпечна, вона загрожує стати зрадою, ерессю в повному значенні цих слів, хоча саме цього якраз і не бачать більшість вірних «церковних» людей. А не бачать вони цього тому, що жодного досвіду єдності не мають і не знають, і, відповідно, не хочуть, бо хотіти можна тільки те, що, бодай хоча частини – «як у дзеркалі, неясно» – відчула, пізнала, полюбила душа й уже не може забути... Та ось, не знаючи, не пам'ятаючи, вони хочуть і шукають «єдності знизу», на неї переносять невтамовану в людині спрагу єдності. І не розуміють, що поза межами дарованої нам Христом небесної єдності всяка єдність знизу не тільки всередині втрачає сенс і вартість, але й неодмінно стає ідолом, і, як би це страшно не звучало, релігію, християнство тягне назад – до ідолопоклонства...

Тому не має тепер Церква, і православне богослов'я, більш насущного і квапного завдання, ніж прояснення досвіду і знання єдності небесної, тобто самої сутності Церкви, що відрізняє її від усього в «світі цьому», але тому і являє її як спасіння світу і людини.

## V

Що *вагомніше* слово, то воно *двозначніше*, то *вимогливіше* потребує від християн, які вживають його, не просто найточнішого свого визначення, але й *звільнення*, екзорцизму, очищення від брехні, яка зсередини перекурила його. Те розрізнення духів, до якого закликає апостол Йоан Богослов, – це і є, передусім, розрізнення слів, бо не тільки слово згрішило, а згрішив увесь світ, все творіння, але саме з упадку

слова, з його перекручення й почався упадок світу, через слово увійшла в нього та брехня, батьком якої є диявол. А отрута цієї брехні полягає в тому, що слово залишилося *тим самим*, отожд, кажучи «Бог», «єдність», «віра», «благочестя», «любов», людина переконана, що знає те, про що говорить, у той час як у тому й полягає упадок слова, що зсередини воно стало «іншим», стало брехнею зі своїм заченням. Диявол не створив нових, «злих» слів, так само, як не створив і не міг створити він іншого світу, як не створив і не може створити нічого. Уся брехня й уся сила його брехні в тому, що він *ті самі* слова зробив словами про *інше*, узурпував їх і перетворив на знаряддя зла, й отже в тому, що і він, і його слуги в «світі цім» завжди розмовляють мовою, яку вкрали в Бога.

Але тому і є марними всі спроби звести питання про слова, про їх зміст і сенс до питання про їх визначення. Адже визначення здійснюється, знову ж таки, за допомогою слів, словами, і це означає – не виходить і не може вивести з зачарованого кола, що має в собі, що поневолило все грішне творіння. Тому не визначення, а *спасіння* потребує грішне слово, як і весь грішний світ, і цього спасіння очікує не від самого себе й не від інших слів, а від очищаючої й відроджуючої сили й Божої благодати.

Таким спасінням слів силою Божою і повинно бути богослов'я, суть якого полягає в пошукові «богопристойних слів» (Θεοπρεπεις λόγους). Але воно здійснює своє покликання не за допомогою визначень, не «словами про слова», а *віднесенням* слова до тієї реальності і до того її досвіду, які первинніші за слово і стосовно яких слово є *символом*: явищем, даром, причастям, володінням... Адже саме символом, тобто не визначенням реальності, яку на останній її глибині неможливо визначити, а її об'явленням і даром, причастям її і володінням нею слово було

створене, ним воно перестало бути у своєму упадку, ним воно знову стає, стаючи самим собою в тій зустрічі з реальністю, в тому її прийнятті, яке ми називаємо вірою.

Вада сучасного, а також, на жаль, і православного богослов'я, а тому й така очевидна його безпорадність полягає в тому, що воно так часто перестає бути *віднесеністю*, стає «словами про слова» і визначенням визначень. Воно або, як на сучасному Заході, намагається *перекласти* християнство на «мову сучасности», якою, тому що це не тільки «грішна» мова, але й насправді мова зречення від християнства, богослов'я не має чого сказати, і, оволодівши якою, воно стає зреченням. Або ж, як ми часто помічаємо у православних, воно намагається нав'язати «сучасній людині» свою віддалену й багато в чому справді «архаїчну» мову, яка, тією мірою, якою вона для цієї «сучасної» людини не стосується жодної реальності, жодного досвіду, залишається чужою і незрозумілою, і над якою вчені богослови проводять за допомогою тих самих визначень та інтерпретацій досліди зі штучного дихання.

Але в християнстві віра як досвід зустрічі й дару, отриманого від неї, первинніша за слова, бо тільки з цього досвіду беруть вони не лише свій сенс, але й силу. «З повноти бо серця уста промовляють» (Мт. 12, 24). І тому слова, що цього досвіду не стосуються, або ж ті, що від нього відірвані, неминуче стають тільки словами – двозначними, зручними для перекручення й лукавими.

## VI

Усе, що я сказав, стосується, передусім, справді ключового для християнства слова “*єдність*”. Немає,

я переконаний, у людській мові слова більш божественного, але тому – в своєму упадку, в своїй «украденості» в Бога – і більш диявольського. І так є тому, що тут як первісний сенс, так і підміна, крадіжка стосуються не чогось, що тільки пов'язане з життям, а *самого життя*, справжнього життя в його першосутності.

Слово “єдність” тому божественне, що в досвіді християнської віри воно стосується, передусім, Самого Бога, одкровення божественного життя як єдності і єдності як змісту й повноти божественного життя. Бог відкриває Себе у Своїй Триєдності й Триєдність як Своє життя, і це означає – як джерело й початок усього життя, як справжнє життя життя... І, можливо, ніде ліпше й повніше не виражене, не втілене знання Церквою цього, всяке розуміння, всяке визначення єдності, яка перевершує все, ніж в іконі всіх ікон, в рубльовській Трійці, чудо якої полягає в тому, що, будучи зображенням Трьох, вона є, в глибинному значенні цього слова, *іконою*, тобто одкровенням, явленням і баченням єдності як найбожественнішого життя, як Суцього.

І тому, що на своїй останній глибині вся християнська віра звернена до Триєдиного Бога, є знанням Бога в Його Триєдності, цим знанням знає вона й створене Ним людське життя, знає в його *первозданності*, знає в *падінні*, знає в *спасінні*. Це, по-перше, знання і досвід творення, тобто Богом створеного й дарованого життя як єдності з Богом і в Ньому, тільки в Ньому, зі всім творінням, усім життям. Це, по-друге, знання і досвід упадку, тобто суті зла і гріха як поділу – відокремлення від Бога й тому розпаду і розкладання самого життя, торжества в ньому смерті. І це, врешті-решт, знання і досвід спасіння як відновленої єдності з Богом і в Ньому з усім творінням, а в цій єдності – сутності нового й вічного життя, що

прийде в силі, але вже дарованого, вже передбаченого Божого Царства: «Щоб вони були одно так само, як і ми одно» (Йо. 17, 22).

А це означає, що єдність стосовно християнської віри не є чимось хоча й важливим і бажаним, але все-таки «додатковим», що відрізняється від самої віри, так що може бути віра без «єдності» й може бути єдність, яка не у вірі міститься, являється і живе. В єдності – суть, зміст віри, яка і є входженням у єдність, прийняттям єдності, яку втратив світ у його упадку, і досвідом цієї єдності як спасіння і нового життя. Тому про віру мовиться, що «праведник з віри буде жити» (Рим. 1,17), що «хто вірує в Сина – живе життям вічним» (Йо. 3, 36) і «не вмере повіки» (Йо. 11, 26). Віра є причастям *єдністю згори* і в ній – «іншого життя, вічного, початок»... А даром, присутністю, здійсненням цієї *єдності згори*, а тому – віри, в «світі цьому» є Церква. Щодо віри, то вона не є «іншим», хоча з вірою й пов'язаним, але є здійсненням самої віри, тією єдністю, прийняття якої, входження в яку, причетність до якої є вірою. У християнському переданні й досвіді, віра – це те, що приводить до Церкви і вводить у неї, що саму Церкву *знає* як здійснення віри, як нове творіння й нове життя. Людина, яка каже – а таких дуже багато в наш час – «я глибоко віруючий, але моя віра не потребує Церкви», можливо, й вірить, і то навіть глибоко, але її віра *інша*, не та, яка з першого дня християнства була спрагою хрещального вступу до Церкви і постійним утамуванням цієї спраги в «єдності віри і любови», за трапезою Христовою, в Його Царстві. Усе життя Церкви «світліє Троїчною єдністю священнотайно», і, навпаки, тільки в тому й тільки те є життям Церкви, що цією божественною єдністю світиться і до неї залучає. Цим світлом і, отже, в Церкві й Церквою може тому жити відлюдник,



зовнішньо, як преп. Серафим Саровський у своїй «дальній пустелі», віддаленій від церковної «видимості», і ним може не жити людина, яка з головою поринула в цю видимість, в цю зовнішню церковну діяльність. Бо весь устрій Церкви, всі «структури», вся її «видимість» тільки тією мірою і живі, і дієві, і животворять, якою *стосуються* цієї божественної *єдності згори*, і стосуються не тільки як «засоби» для досягнення останньої мети – коли «буде Бог усім в усьому» (1 Кор. 15, 28), але й як уже тепер – образ, дар, світло й сила Царства Божого, як насправді – видимість і здійснення очікуваного...

І ось, тільки цією єдністю згори, в якій її справжнє життя, і благодать, і новизна цього життя, відділена Церква від “світу цього”, тільки знанням і досвідом цієї єдності пізнає його як “грішний світ”, образ якого проминає (1 Кор. 7, 31) і який приречений на смерть. Бо, якщо в своїй “видимості”, в своїх членах і в усьому своєму “зовнішньому” житті Церква – плоть від плоті і кров від крові “світу цього”, то в своєму справжньому житті, яке невидиме для світу, бо “поховане з Христом у Бозі” (Кол. 3, 3) і впізнається тільки через віру, вона цілковито *іноприродна* стосовно нього, бо що в тому й полягає його упадок, тому він і є “світом цим”, що його життя відірване гріхом від єдності згори, і в цьому відриві саме стало розпадом, тлінням, безнадійним поневоленням смерті і часу, що панує на землі.

Але тому саме тут, в усвідомленні іноприродності Церкви стосовно “світу цього”, сутності її як єдності згори, розкривається нам справжнє значення цієї підміни, що в ній – головна і найстрашніша спокуса, яка отрує сучасну церковну свідомість, підміни єдності згори, *єдністю низу*.

## VII

Щоби зрозуміти всю глибину цієї спокуси й справді вжахнутися від неї, потрібно, передусім, відчутися тому, що ми називаємо “єдністю знизу”, протиставляючи її єдності згори. Це та єдність, якою, яким би грішним, смертним і “у злі суцим” він не був, живе – тією мірою, якою він живий, – “цей світ”, і яка, як би її не затемнювали й не спотворювали, закладена в ньому Богом. Диявол міг відірвати людину, і в ній – світ, від Бога, міг отруїти й знесилити життя гріхом, пронизати його вмиранням і смертю. Одного він не міг, та й не може: змінити сутності життя як єдності. Не міг і не може, тому що тільки Бог є Творцем і Подателем життя, тільки від Нього життя, законом якого, відтак, як би його не перекручував гріх, залишається закон єдності. Усе, що живе в кожному пульсуванні життя, живе єдністю, її очікує і її прагне.

У тому, однак, і полягає підміна, в тому перемога «князя світу цього», що цю єдність він відірвав від Бога як її джерела, змісту й мети, відірвав тим, що зробив єдність самоціллю, й мовою віри, це означає – ідолом. Єдність, яка від Бога, перестала бути єдністю до Бога й у Богові, Котрий один здійснює її як справжню єдність і справжнє життя, вона сама зробила себе своїм змістом, своїм «богом».

І ось, з одного боку, тому що вона від Бога, єдність продовжує світити і в грішному «світі цьому» і животворити його: в сім'ї і в дружбі, в почутті належності до рідного народу й відповідальності за його долю, в любові, співчутті й милосерді, в мистецтві, його злетах і пориваннях до вічного, небесного й прекрасного, у високих пошуках ума, в божественній красі добра і покори, іншими словами, в усьому, що є в людині і світі від образу й подоби Божої, затемненого, але

незнищеного. А з другого боку, тією мірою, якою перестала вона бути єдністю до Бога і в Богові й перетворилася на самоціль та ідола, вона стала не тільки «зручною для перекручень», нестійкою, такою, що легко розпадається, але й самоджерелом нових і нових поділів, зла, насильства й ненависти. Сама себе повернувши *додолю* – до земного й природного, яке внизу – в плоті й крові – бере своє начало і своє джерело, ця земна єдність тією ж мірою почала розділяти, якою і з'єднувати. Любов до свого, єдність у своєму обертається ворожнечою до «чужого», не свого, і відділенням від нього, так що сама єдність виявляється від'єднанням, самоутвердженням і самозахистом *проти...* Усе на світі живе єдністю, і все на світі цією ж єдністю розчавлене й весь час ділиться внаслідок зіткнення й боротьби «єдностей», що стали ідолами. Й ніде так очевидно не проявляється справжня диявольська сутність цієї підміни, як у тих *утопіях єдності*, що є змістом і внутрішнім рушієм усіх без винятку сучасних *ідеологій* – як «лівих», так і «правих» – в яких диявольська брехня договорює себе як остаточне розвінчання людини, принесення людини в жертву «єдності», що стала ідолом до кінця...

Ось чому таке страшне все більш очевидне проникнення спокуси цією «єдністю знизу» в Церкву, повільне отруєння ним церковної свідомости. Йдеться не про зовнішні зміни, не про якийсь перегляд догматів або канонів, не про «переоцінку» передання. Навпаки, на відміну від західних християн, які стихійно «капітулюють» перед духом «нашого часу», православ'я залишається глибоко консервативним, прихильним до всього, що овіяне ореолом древности. Що більше, в наш час глибокої духовної кризи, спричиненої торжеством секуляризму, безликої й нелюдської технології, ідеологічного утопізму тощо, це ностальгійне тяжіння до «древности» посилюється

в православному «релігійному почутті», саме стає своєрідним утопізмом минулого.

Йдеться про внутрішню спрямованість церковної свідомості, про той *скарб*, про який сказано в Євангелії, що там, де він є, там і буде серце людини (Мт. 6, 21), і який є внутрішнім двигуном, внутрішнім натхненням церковного життя. Для Церкви Христової таким скарбом завжди було і завжди буде, й не може не бути, Царство Боже, тобто єдність згори, єдність із Богом у Христі Духом Святим. Тільки для того, щоби являти її в «світі цьому», і таким чином спасати світ, існує й «мандрує» землею Церква. Тільки про єдність її свідчення і благовість, тільки в єдності її життя. Можна сказати більше: прищестя у світ Христа і в Ньому – єдності згори, Його заповідь апостолам, і це означає – Церкві, проповідувати Євангеліє всім народам, хрестячи їх «в ім'я Отця і Сина і Святого Духа», і це означає – вводити в Церкву й творити її, внести у «світ цей» останній і остаточний *поділ* – «не мир, а меч» (Мт. 10, 34). «Я прийшов порізнити чоловіка з його батьком, дочку з її матір'ю і невістку з її свекрухою. І ворогами чоловіка будуть його домашні...» (Мт. 10, 35-36). Але значення цього насправді спасенного поділу, вся абсолютна, докорінна відмінність його від згубного поділу, який приніс у світ диявол, і який є самою суттю гріха й упадку, що він є *викриттям*, тобто виявленням, розкриттям, виведенням «на чисту воду» – диявольської підміни, брехні, яка перетворила «єдність знизу» на ідола, а служіння йому – на ідолопоклонство, на відокремлення від Бога, на розділення життя, на загибель і смерть. Тільки тому, що прийшла у світ, явилася і дарувалася і перебуває в ньому божественна єдність згори, людина може нарешті *повірити* в неї, тобто побачити, прийняти всім своїм еством, полюбити, усвідомити її як скарб серця і єдине, чого

вона потребує. А також побачити й усвідомити всю глибину, весь жах, усю безвихідь упадку, яку досі приховував від неї диявол під лукавим і спокусливим гримом «єдності знизу». Те *навернення*, що неодмінно лежить в основі християнської віри, – це, передусім, *навернення від «єдності знизу» до «єдності згори»*, зречення першої задля прийняття другої, бо без зречення неможливе прийняття, без «заперечення диявола і всіх ангелів його і служіння його» неможливе хрещальне поєднання з Христом. «І ворогами чоловіка будуть його домашні». Про що ці слова, як не про «єдність знизу», про всяку «єдність знизу», тобто про єдність, що стала ідолом й ідолопоклонством, самістю, самоціллю і розділенням життя? «Не любіть світу, ні того, що у світі. Коли хтось любить світ, у того немає любови Отця; бо все, що у світі, – пожадливість тіла, пожадливість очей і гордия життя, – не від Отця, а від світу» (1 Йо. 2, 15-17). Про що ця заповідь апостола любови, як не про зречення «єдності знизу» задля «єдності згори», зречення «світу цього», що став ідолом, задля світу як причастя божественної єдності згори, як життя в Богові?

Ось чому єдність згори, в якій спасіння світу, входить у світ через Хрест і нам дарується як Хрест, яким, за словами апостола Павла, «для мене світ розп'ятий, а я – світові» (Гал. 6, 14), як постійна боротьба зі спокусою «єдності знизу», що пронизує все життя – і найпотаємніше, найбільш «особисте», і найбільш «зовнішнє». Але, як смерть, якої Бог не створив, і про яку сказав апостол, що вона – «останній ворог» (1 Кор. 15, 26), у вільній, тільки любов'ю, тільки самопожертвою наповненій смерті Христовій, руйнується в самій своїй «смертності» і гріб робить живоносним, так і поділ, який вніс у світ Христос, щоби викрити диявола – брехуна і роз'єднувача, руйнує

його справу, бо цим поділом, входить у світ, і в кожному, хто його приймає і ним живе, запанує та єдина справжня, тому що божественна, єдність, якою долається і буде до кінця переможено всякий поділ, так що буде Бог – усім в усьому...

Та не вміють втримати християни цього дару, не вміють втримати свого високого і спасенного в «світі цьому» покликання. Тільки єдності згори потребує, сам про це не знаючи, світ, тільки її жадає і прагне від Церкви. А саму Церкву всі хочуть – сторіччями! – змусити служити всіляким «єдностям знизу», благословляти, освячувати, «релігійно» санкціонувати їх, бути їхнім вираженням і виправданням. Саме ці «єдності знизу» – природні, національні, ідеологічні, політичні – стали скарбом серця, хоча підміна й прихована часто навіть від тих, хто її здійснює, бо одягнений цей скарб у церковні ризи і говорить так часто традиційною, «православною» мовою. Та ось, дарма що зачароване церковністю, древністю й усією їхньою красою, не скаже серце, що віддало себе тому скарбові, слів, які так радісно і, головне, так самоочевидно звучать, наприклад, у ранньохристиянському Посланні до Діогнета: «Усяка вітчизна нам чужина, і всяка чужина – вітчизна...», не назве християн «третім родом», мандрівниками і прибульцями на землі, бо вони вже пізнали, вже побачили всю радість жаданої вітчизни, не відчує цієї свободи у Христі, яка одна несе в собі преображення світу, повернення до Бога всіх «єдностей», всіх «цінностей», які від Нього відірвав диявол...

## VIII

Тільки тепер, сказавши це, ми можемо повернутися до того ісповідання віри, яке з першого ж дня

Церкви було й залишається умовою хрещального вступу в церковне життя і яке в теперішньому чині Літургії неначе розпочинає євхаристійний канон, саме таїнство вдячності і піднесення.

“Серцем вірується на оправдання, а устами визнається на спасіння» (Рим. 10, 10). Ми вже згадували про вирішальне – в християнській вірі – значення слова. Християнство є, передусім, *благовістю*, сповіщенням Божого Слова, а тому – спасінням і відродженням слова, перетворенням його на те, чим його створив Бог: не лише на слово про реальність, а на слово-реальність, слово-життя, слово як явище, дар і «велику силу». Визнання віри в слові й через слово тому є таким основоположним у християнстві, що єдність згори, яка є суттю самої Церкви як «єдності віри і любови», здійснюється, дарується і приймається, передусім, через її *іменування*, справжнє виявлення і втілення її в слові. Якщо все життя Церкви й усе життя кожного її члена покликані бути ісповіданням, то початок, джерело цього ісповідання завжди в слові, бо в ньому й через нього впізнається, іменується і здійснюється і дар Божий нам, і прийняття нами цього дару, те спілкування, та єдність, яка є суттю і життям віри. Як євангельське слово про Христа являє і дарує нам Самого Христа, вочлене Слово Боже, так само і сповідування віри в слові, іменування тієї божественної істини, до якої звернена віра, знанням про яку вона є, – це дар істини і причастя їй. Тому Церква ніколи не перестає, ніколи не втомлюється знову й знову, і щоразу як уперше, «єдиними устами і єдиним серцем», вимовляти це найдивовижніше, найбільш невичерпне серед усіх людських слів: «Вірую!». Й іменувати, називати ту божественну істину, знанням і світлом якої вона живе. Тому, будучи здійсненням «єдності віри», визнання віри в самому собі містить і дарує радість

цієї єдності, є радісним священнодійством Церкви. І тому, нарешті, саме воно, іменуючи єдність згори, вводить нас у Таїнство цієї єдності, розпочинає євхаристійне сходження до трапези Христової в Його Царстві...

Але ісповідання віри – це також і суд Церкви, і суд кожного з нас, членів Церкви, над собою. «Бо за словами твоїми будеш виправданий, і за словами твоїми будеш засуджений» (Мт. 12, 37). У ньому мірило і в ньому викриття всіх наших підмін і зрад, у ньому непідкупна перевірка того, де і в чому скарб нашого серця, перевірка самої нашої віри.

Усе в Церкві, усі її форми і структури, і навіть богослуження і благочестя, можна «переіначити», бо немає меж хитрості і лукавство князя світу цього, все в цьому світі – навіть релігія, навіть «духовність», навіть видима краса – може стати ідолом та ідолопоклонством. Але поки Церква і кожен з нас з нею і в ній повторює *визнання віри* й ним судить себе і знову й знову просвітлює істиною, не здолають її ворота пекла й не вичерпається сила її життя, яка завжди відроджується, завжди зцілює, «світліє Троїчною єдністю священнотайно».





## Глава 8

# ТАЇНСТВО ПІДНЕСЕННЯ

Господи! Добре нам тут бути...

Мт. 17, 4

### I

“Станьмо гідно, станьмо зі страхом, будьмо уважні, щоб святе приношення в мирі приносити...” Коли після Символу віри ми чуємо цей заклик, у Літургії відбувається щось таке, що важко передати словами, відбувається лише зсередини, лише духовно відчутний, «перехід в інший ряд». Щось закінчилося і щось тепер так очевидно починається.

Що? Загальноприйнята відповідь на це запитання така: починається *евхаристійний канон* – та головна частина Літургії, під час якої й здійснюється таїнство, тобто перетворення або перемінення евхаристійних дарів хліба і вина на Тіло і Кров Христові. Але ця відповідь, хоча формально й правильна, породжує запитання, потребує уточнення, бо, як я спробую показати, розуміти її можна по-різному, а тим часом від того чи іншого її розуміння залежить і все розуміння Літургії, її місця не лише в нашому житті, і навіть не лише в житті Церкви, але й у таємниці спасіння світу як повернення і сходження людини до Творця.

Тож, насамперед, що означає, точніше – що може і що повинно означати визначення цієї частини Літургії як головної? Це слово передбачає певне співвідношення, певний зв'язок між «головним» і «неголов-

ним» і поза цим зв'язком немає жодного значення. Але ж те схоластичне, шкільне богослов'я, з легкої руки якого це визначення виникло і стало загальноприйнятим і нібито самоочевидним, само ніякими іншими частинами Літургії ніколи не займалося й не займається. Навпаки, саме воно, спочатку на Заході, а відтак й на Сході, звело все таїнство Євхаристії до однієї цієї частини («євхаристійний канон»), і навіть не до неї, а до одного моменту всередині її (пересуществлення). І саме завдяки цій редукції всі інші частини Літургії, ті, про які ми говорили в попередніх главах, виявилися щодо цієї, вже не головної, а єдиної частини, – іноприродними і для богословського визначення і розуміння таїнства Євхаристії – *непотрібними*. І, нарешті, саме ця їхня «непотрібність» для богослов'я й зробила їх темою, з одного боку, «літургістів» і «уставщиків», а з другого – «релігійного почуття» і властивого йому нестримного прагнення всюди в богослуженні знаходити «зображувальний символізм», який зазвичай не стосується таїнства.

Кожен, хто хоч трохи уважно прочитав попередні глави, повинен зрозуміти, що якщо таке значення слова «головне» у визначенні цієї, проте, й справді, головної, частини Літургії, за пояснення якої ми тепер беремося, то це значення я без вагань відкидаю. Відкидаю тому, що в ньому вбачаю найяскравіший приклад і доказ не тільки односторонності або недостатності, але погіршеності нашого шкільного, мертворожденного, західницького богослов'я, погіршеності, яка ніде не проявляється так очевидно, як у підході до свята святих Церкви – до Євхаристії та її таїнств. Тому не задля більшої вточності, а цілком свідомо й відповідально кожен главу, присвячену першим частинам Літургії: входу й зібранню, читанню і проповіді Божого Слова, приношенню, поцілункові миру і визнанню віри, – я назвав словом *таїнство*. Бо

своє завдання я в тому і вбачаю, щоби за змогою показати Божественну Літургію як єдине, хоча й «багаточастинне» священнодійство, як єдине таїнство, в якому всі його частини, весь порядок і устрій кожної з них, і їх узгодженість одна з одною, потрібність кожної для всіх і всіх для кожної, і є для нас невичерпним, предвічним, всеосяжним, воістину божественним значенням здійснюваного і здійсненого.

Таке передання Церкви, такий її живий досвід, в якому таїнство Євхаристії невіддільне від Божественної Літургії, бо її призначення – всього її перебігу, чину, устрою – в тому й полягає, щоби явити нам значення і зміст таїнства, ввести нас в нього, перетворити нас на його учасників і причасників. Проте, саме цю єдність, цю цілісність Євхаристії, цей нерозривний зв'язок таїнства з Літургією й руйнує шкільне богослов'я своїм довільним виділенням в Літургії одного «моменту» (акту, формули) і ототожненням його одного з таїнством. Тут ідеться не про розбіжності у віддалених визначеннях, не про богословські тонкощі, а про найглибше й найсуттєвіше: про те, як і де шукати відповіді на запитання – *що відбувається під час Євхаристії?* Якщо для Церкви не лише відповідь на це запитання, але й саме запитання, тобто його правильна постановка, вкорінені в Літургії, то це тому, що Євхаристія є для неї увінчанням і здійсненням Літургії, як Літургія є увінчанням і здійсненням усієї віри, всього життя і всього досвіду Церкви. Шкільне богослов'я, однак, не запитує Літургію про значення таїнства. Грішність, трагедія його полягає в тому, що воно насправді *підмінює* запитання іншим запитанням, укоріненим не в досвіді Церкви, а в «сопричасті цього віку», – в запитаннях, категоріях думки, можна навіть сказати – в цікавості – грішного, вірою не відродженого і не просвіченого розуму. Так, створивши власне, апріорне й самодостатнє визначення

гаїнства, воно до нього звертає, йому нав'язує запитання і проблематику, які насправді потребують, щоби їх зарахувати до досвіду Церкви, до своєї – у світлі цього досвіду – оцінки.

## II

Протягом тепер уже сторіч ця проблематика була зведена до двох запитань: коли і як? Коли, тобто в який момент, хліб і вино стають Тілом і Кров'ю Христовими? Як, тобто через які причини, це відбувається? Щоби відповісти на це запитання, було написано буквально сотні книжок, вони були, та й досі є, предметом напружених суперечок – між католиками і протестантами, між Сходом і Заходом. Та варто лише спробувати зарахувати всі ці здогадки і теорії до безпосереднього досвіду Літургії, до тієї обідньої, що служиться в храмі, як стає очевидно, до якої міри ці пояснення залишаються зовнішніми щодо цього досвіду, ззовні йому нав'язаними і тому не тільки нічого по-справжньому не пояснюють, але, врешті-решт, вони просто непотрібні.

А й справді, що – не словесне, не віддалене, а реальне – для нашої віри, спілкування з Богом, духовного життя, спасіння – означає той, що походить від Аристотеля, поділ *субстанцій і акциденцій*, за допомогою якого схоластика відповідає на запитання: як відбувається пересуцествлення хліба і вина на Тіло і Кров Христові. Пересуцествлення, яке полягає, згідно з цим досвідом, у заміні «субстанції» (сутности) хліба – сутністю Тіла Христового, а «акциденцій» Тіла – акциденціями хліба. Для віри, яку ми щонеділі зі страхом Божим і любов'ю визнаємо: «це пречисте Тіло Твоє... це чесна Кров Твоя...», таке пояснення не потрібне, для розуму ж воно все одно є незрозумілим

наси́льством над тими самими «законами», на підставі яких воно начебто побудоване.

Так само й із питанням: коли, тобто в який момент, внаслідок чого відбувається пересуществлення? Західна схоластика відповідає: в момент, коли священник вимовляє *установчі* слова: «це є Тіло моє... це є Кров моя...», слова, які утворюють, таким чином, «формулу здійснення тайн», тобто формальну – «необхідну й достатню» – причину пересуществлення. Православне богослов'я, відкидаючи – і, як ми побачимо далі, слушно – це латинське вчення стверджує, що переміна здійснюється не встановленими словами, а *епіклезою*, тобто молитвою закликання Св. Духа, яку в нашому чині Літургії читають безпосередньо за цими словами. Але скуте тим самим методом, тією самою «проблематикою», воно не розкриває, в чому ж, урешті-решт, значення і *важливість* цієї суперечки. Виходить, що одну «формулу здійснення тайн» замінює інша, один «момент» – інший «момент», але без розкриття сутності *епіклези*, її справжнього значення в Літургії.

Значення усього сказаного, наголошую на цьому знову й знову, не в тому, щоби просто облишити ці питання, переконати в непотрібності або неможливості богословського розуміння й пояснення Євхаристії, згідно з поширеною, але в глибині богохульною формулою: «Зрозуміти цього не можна, в це треба тільки вірити». Вірую і сповідаю, що немає для Церкви, для світу, для людини важливішого й більш насущного запитання, ніж запитання: *що відбувається під час Євхаристії?* Це запитання близьке за своєю природою до віри, яка живе прагненням входження в розум істини, прагненням словесного (λογική), тобто розумного служіння Богові, яке являє Божу премудрість і в ній укорінене. Це справді запитання про останній сенс і призначення всього суцього, про

таїнственне сходження туди, де «Бог буде усім в усьому», і тому запитання, яке самою вірою постійно випромінюється як таїнственне палання серця учнів на шляху до Емаусу. Але саме тому так важливо це насущне запитання звільнити, очистити від усього того, що затемнює, применшує і викривляє його, і це означає, насамперед, від тих «запитань» і «відповідей», грішність яких полягає в тому, що вони неземне пояснюють небесним, а небесне й понадсвітове зводять до земного, до своїх «людських, тільки людських», нищих і немічних «категорій».

Так, із закликом «станьмо гідно», ми справді вступаємо в *головну* частину Божественної Літургії. Але вона *головна* щодо її інших частин, а не відірвана й відділена від них, *головна* тому, що в ній виконується все те, про що свідчить, що являє, до чого веде і зводиться вся Літургія, починається це таїнство піднесення, яке було неможливим без таїнства зібрання, таїнства приношення і таїнства єдності, але в якому, – і саме тому, що воно є здійсненням усієї Літургії, – дається нам усвідомлення, всяке розуміння таїнства, яке все перевершує і, однак, усе являє, все пояснює. Саме про це «співвідношення», про цілісність і єдність євхаристійного священнодійства нагадує, на нього звертає нашу духовну увагу залик диякона *стояти гідно*.

### III

*Гідно...* Це слово, як, зрештою, і всі слова, як сама грішна людська мова, вивітрилося, спустошилося, ослабло, почало означати більш-менш «щозавгодно»: завгодно нам, завгодно цьому світові, завгодно дияволі. Тільки иноді, та й то почасти – в поезії, в образних висловах – воно спалахує у своїй первозданній

чистоті й силі, в своєму початковому, божественному значенні. Бо, як кожне справжнє слово, воно від Бога, і для того, щоби почути його в його літургійному звучанні і значенні, зрозуміти, що воно означає, що воно являє на початку євхаристійного піднесення, потрібно піднести його до Бога, почути його там, де воно прозвучало вперше як певне першосутнє одкровення.

«І побачив Бог, що воно добре» (Бут. 1, 10). Ось воно, це слово, в своєму початковому звучанні, ось воно саме як початок. Але як почути, як зрозуміти і як прийняти його? Як пояснити його за допомогою інших слів, якщо всі вони порівняно з ним – первісним – вторинні, самі тільки від нього беруть і своє значення, і свою силу? Так, звісно, «культура», «наука», «філософія» достатньо грамотні, достатньо *знають*, щоби дати йому формальне визначення: добре те, що відповідає своїй природі, призначенню, задумові, в чому форма або виконання відповідає змістові або заданості. Якщо застосувати це до біблійного тексту, виходить так: і побачив Бог, що те, що Він створив, відповідає Його задумові й тому воно добре... Усе точно, усе правильно правильністю пропису, але які ж це бідні слова, які вони безсили, щоби передати головне: саме одкровення *доброти доброго*, це одкровення про світ, про життя, про нас, що являє це Божественне "*добре*", ту повноту радості, те захоплення, якими воно сяє і животворить. Але тоді де ж ми знаходимо не пояснення, не визначення, а, передусім, сам досвід, безпосереднє знання цього первозданного, нетлінного "*добре*"?

Ми знаходимо його, ми чуємо і приймаємо це слово там, де воно прозвучало знову в усій своїй силі й повноті, прозвучало як людська відповідь на божественне "*добре*". "Господи, добре нам тут бути" (Мт. 17, 4). Цією відповіддю, там, на горі Преображен-

ня, людина засвідчила назавжди, навіки, що приймає божественне “добре” як своє життя, як своє покликання. Там, у цій “світлій хмарі”, побачила людина, “що це добре”, і прийняла це і визнавала... Й ось цим видінням, цим знанням, цим *досвідом* на своїй останній глибині й живе Церква, в цьому досвіді – і її початок, і її здійснення, як і початок і здійснення всього в ній. Справді, можна без кінця розмовляти про Церкву, намагатися пояснити її, можна вивчати еклезіологію, можна сперечатися про апостольське насліддя, канони і принципи церковного устрою, і, однак, без цього досвіду, без його таємної радості, без віднесення всього до цього “добре нам тут бути”, все це залишається словами про слова.

А осередям цього досвіду, одночасно його джерелом і присутністю, даром і виконанням є Божественна Літургія – постійне сходження, піднесення Церкви на небо, до престолу слави, в невичірне світло і радість Божого Царства. “У храмі стоячи, на небесах себе уявляємо...” Ці слова – неблагочестива риторика, вони передають сутність, призначення і Церкви, і богослуження її як, передусім, саме *Літургії*, тобто дії (ἔργον), в якій одночасно і розкривається, і здійснюється сутність того, що діє. Але в чому полягає ця сутність, у чому значення Божественної Літургії, як не в тому, щоб являти і дарувати нам це Божественне “добре”? Звідки, як не з «Господи, добре нам тут бути», одночасно і позасвітова, небесна і космічна краса її, та *цілісність*, в якій усе – і слова, і звук, і барви, і час, і простір, і рух, і все їх *наростання* розкриваються, втілюються як відтворення творіння, як наше, як усього світу сходження нагору, туди, де нас підніс і завжди підносить Христос? І тому, якщо взагалі тут доречно говорити про причину, про «коли» і «як», то ця причина, яка зв’язує Літургію воєдино, яка робить кожную її частину саме частиною, сходинкою,



і тією самою умовою і «причиною» подальшого сходження, полягає в цьому “добре”, знанням і досвідом якого, причастям якого й живе Церква. Це Божественне “добре”, збирає Церкву як відтворене Богом нове творіння. Воно перетворює це зібрання на *вхід і сходження*, воно відкриває ум для того, *щоби чути і приймати Слово Боже*, воно *вводить* нашу жертву, наше приношення в єдину, неповторну і всеохопну Христову жертву, воно здійснює Церкву як *єдність віри і любови*, воно, нарешті, підводить нас до того порогу, до якого ми тепер підійшли, до тієї справді *головної частини*, в якій увесь цей рух і наростання закінчиться і сповниться за трапезою Христовою, в Його Царстві... І тому, якби вся Літургія не була даром і здійсненням цього божественного “добре”, ми б не знали, що відбувається в цій головній частині, не знали би, що відбувається під час Євхаристії і на її вершині – перетворенні хліба і вина – з нами, з Церквою, зі світом, з усіма і всім.

Саме про це «добре» і свідчать, у ньому й закликають перебувати слова диякона, якими починається головна, тому що має все в собі здійснити, частина Літургії.

#### IV

Три виголоси предстоятеля, три коротких відповіді зібрання складають вступний «діалог», яким відкривається таїнство піднесення.

Спочатку – торжественне благословення. Воно є в усіх без винятку євхаристійних молитвах, які дійшли до наших днів, і в різних формулюваннях: від короткого “Господь з вами” римської і олександрійської Літургій до нашої троїчної формули, що майже тотожна тій, яку знаходимо в апостола Павла (2 Кор. 13, 13) –

“Благодать Господа нашого Ісуса Христа і любов Бога Отця і причастя Святого Духа з усіма вами”. Значення цього благословення завжди й усюди те ж: це торжественне утвердження й визнання того, що Церква зібралася у Христі й у Ньому приносить Євхаристію. Це означає: в такій єдності з Ним, що все, що робимо ми, здійснює Він, і все, що Він здійснює – дароване нам...

Саме на цьому наголошує незвичність троїчної формули цього благословення, незвичність її стосовно тієї, яка вживається завжди: Отець, Син і Святий Дух. Євхаристійне благословення починається з Христа, з дарування Його благодати. А відбувається так тому, що в цей момент Літургії суть благословення не у визнанні Пресвятої Тройці, в Її предвічній сутності, а в розкритті, свідченні, можна навіть сказати – *переживанні* цього як знання Бога, що становить суть вічного життя (Йо.17, 3), як примирення, єдність і спілкування з Ним даровані й вічно даруються нам як наше спасіння. А подароване нам це спасіння у Христі, Синові Божому, Котрий став Сином Людським, у Котрому «ми маємо мир з Богом... одержали доступ до тієї ласки...» (Рим. 5, 1-2), «маємо доступ до Отця в однім Дусі» (Еф. 2, 18). Бо «один... посередник між Богом та людьми, чоловік Христос Ісус» (1 Тим. 2, 5), Котрий сказав: «Я – путь, істина і життя: ніхто не приходить до Отця, як тільки через Мене» (Йо. 14, 6). Християнська віра починається зі зустрічі з Христом, з прийняття Його як Сина Божого, що являє нам Отця і Його Любов. Це прийняття Сина, це з'єднання в Ньому з Отцем здійснюється як спасіння, як нове життя, як Царство Боже в причасті Святого Духа, який є божественним життям, божественною любов'ю, причастям Богові... Так-от, Євхаристія і є таїнством нашого доступу до Бога, знанням Його і з'єднанням із Ним. Принесена

в Синові, вона приноситься Отцеві. Принесена Отцеві, вона здійснюється в причасті Святого Духа. І тому Євхаристія є завжди живим і животворним джерелом знання Церквою Пресвятої Тройці, знання не віддаленого (догмат, учення), яким воно, на жаль, залишається для дуже багатьох вірних, а знання як постійного *впізнавання*, як зустрічі, як досвіду, і тому – причастя вічного життя.

## V

Наступний виголос священика: «Вгору піднесім серця» – належить цілковито до Божественної Літургії, ми не знаходимо його в жодному іншому богослужінні. Бо цей виголос – не просто заклик до певної піднесеної налаштованості. На основі всього сказаного раніше, він розкривається як твердження, що Євхаристія здійснюється не на землі, а на небі. «Мертвих нашими гріхами, оживив нас разом із Христом – благодаттю ви спасені! – І разом з Ним воскресив нас і разом посадовив на небі у Христі Ісусі» (Еф. 2, 5-6). Ми вже знаємо, що спочатку Літургії, з нашого входу і «зібрання в церкву», почалося це сходження на небо, де «приховане з Христом у Богові» наше справжнє життя. Тож чи потрібно ще доводити й пояснювати, що це небо не має нічого спільного з тим «небом», яке, начебто задля рятівної для християнства «деміфологізації», пояснення його «сучасній» людині, з поблажливою науковістю розвінчує Бультман і його послідовники, і про яке півтора тисячі років тому вже все сказав св. Йоан Золотоустий: «Що мені до неба, коли я споглядаю Владика неба, коли *сам стаю небом?*»

Ми тому й можемо наші серця «піднести вгору», що це вгору, це небо – в нас самих і серед нас,

що воно повернене, відновлене, відбудоване нам як наша справжня і жадана батьківщина, на яку ми повернулися після болісного вигнання і за якою завжди сумує і тужить, пам'яттю про яку живе все творіння. Якщо про земне, про нас самих, про Церкву ми говоримо в категоріях *сходження вгору*, то про небесне – про Бога, про Христа, про Святого Духа говоримо в категоріях *сходження вниз*. Але ми говоримо про те саме, говоримо про небо на землі, про небо, яке перетворює землю, про землю, яка сприймає небо як останню правду про себе. «Небо й земля пройдуть» (Мк. 13, 31), пройдуть у своїй протилежності, відокремлено одне від одного, пройдуть тому, що будуть перетворені на «небо нове і землю нову» (Од. 21, 1), на Боже Царство, в якому «буде Бог усім в усьому». У це – для «світу цього» ще тільки прийдешнє, але у Христі вже відкриті і в Церкві вже «передбачуване» – небесне й вишне Боже Царство, підводить і підносить нас Євхаристія, в ньому й здійснюється...

Але тому і цей заклик “вгору піднесім серця”, звучить також і як певна остання і торжественна засторога. “Біймося, щоби ми не залишилися на землі” (Св. Йоан Золотоустий). Ми можемо, ми маємо право залишитися на долі, внизу, не почути, не побачити, не прийняти цього справді важкого сходження. Але для того, хто залишився на землі, немає місця в цій небесній Євхаристії, й тоді сама присутність на ній стає для нас осудженням. І коли хор, а його вустами кожен із нас, відповідає: “Піднесли до Господа” – ми піднесли наші серця вгору – до Господа, – здійснюється над нами суд. Бо не може піднести вгору своє серце тільки в цю мить той, хто, нехай навіть падає і грішить, не звернений до неба всім своїм життям, хто завжди не міряє небом землю. Тому, чуючи цей *останній* заклик, запитаймо себе: чи наше серце звернене до Господа, чи в Богові, чи

на небі, є його останній скарб? Якщо так, то, незважаючи на всю нашу слабкість, на всі наші падіння, нас прийняли на небо, ми тепер побачимо світло і славу Царства. Якщо ні – таїнство пришествя Господа до тих, хто любить Його, буде для нас таїнством прийдешнього суду...

## VI

“Благодарім Господа. Достойно і праведно...” Цими словами починалася традиційна єврейська молитва подяки, їх промовив Господь, коли починав – цією старою молитвою – ту свою нову подяку, яка повинна була піднести людину до Бога і спасти світ. І, як належало згідно з приписом, апостоли відповіли: «Достойно і праведно». І Церква, щоразу, коли чинить спомин цієї подяки, повторює за ними і з ними: “Достойно і праведно”.

Спасіння завершене. Ось знову після пільми гріха, відокремлення і смерти, людина приносить Богові чисту, безгрішну, вільну й досконалу подяку. Людина повернулася на те місце, яке їй приготував Бог, коли створював світ. Вона стоїть на висоті, перед престолом Бога, вона стоїть на небі, перед лицем самого Бога, і вільно – в повноті любови і знання – з’єднуючи в собі весь світ, усе творіння, приносить подяку, й у ній весь світ стверджує і признає цю подяку «достойною і праведною». Це – Христос. Він єдиний без гріха, Він єдиний – Людина, у всій повноті її призначення, покликання, слави. Він єдиний у Собі відновлює і повертає до Бога «грішний образ», і тому Христову подяку тепер приносимо ми, її чуємо, в ній беремо участь, коли предстоятель починає молитву Євхаристії, яку нам заповідав Христос, і яка навіки з’єднала нас з Богом.



## Глава 9

# ТАЇНСТВО ВДЯЧНОСТИ

За все дякуйте...

1 Сол. 5, 18

### I

У підручниках з літургіки молитву подяки, до якої як до своєї вершини і здійснення привело нас євхаристійне священнодійство, зазвичай розглядають частинами, які здавна означені латинськими або грецькими назвами: *praefatio*, *sanctus*, *anamnesis* тощо. Такий поділ, що додатково відповідає устроєві і порядкові євхаристійної молитви, міг би бути корисним для розуміння її як здійснення Літургії, і, мабуть, з цією метою й виник він у літургічній науці. Насправді, однак, він призвів, як не дивно, до протилежного результату. У свідомості літургістів і богословів, а вслід за ними й самих вірних, це явище й справді розділило євхаристійну молитву, неначе розбило її на декілька молитов, які, хоча і йдуть одна за одною, але вже не сприймаються як цілісність, як одна і єдина молитва. Що більше, якщо для літургістів предметом вивчення залишаються всі ці частини, їх історична генеза, подібність і відмінність між ними в багатьох євхаристійних гимнах, що дійшли до наших часів із давнини, то богослови вже давно всю свою увагу зосередили на тій частині, яку вони ототожнюють з «формулою здійснення тайн», тобто з моментом і формою перетворення євхаристійних дарів.

Фрагментації євхаристійної молитви сприяла, звичайно, й практика *таємного*, тобто «про себе», читання її священиком, що запанувала в Церкві. Про причини виникнення цієї практики, якої зовсім не було в ранній Церкві, я маю намір розповісти в особливому екскурсі, оскільки це питання складне і його обговорення у зв'язку з цим зайняло б надто багато місця. Зараз тільки скажу, що ось уже декілька сторіч, як народ Божий, миряни, про котрих апостол Петро каже: «Ви ж – рід вибраний, царське священство, народ святий, люд, придбаний на те, щоб звістувати похвали того, хто вас покликав з темряви у дивне своє світло» (1 Пт. 2, 9), просто *не чують* і тому, звичайно, *не знають* цієї воістину молитви всіх молитов, якою здійснюється таїнство й виконується суть і покликання самої Церкви. Усе, що чують ті, хто молиться, – це окремі виголоси й уривки фраз, зв'язок яких між собою, а іноді й значення, залишаються незрозумілими, як наприклад: «...побідну пісню співаючи, викликаючи, взиваючи і промовляючи...». Якщо ж додам, що у багатьох православних церквах ця молитва, яка стала «таємницею», до того ж, читається за зачиненими царськими вратами, а іноді навіть і за запнутою вівтарною заслоною, то не перебільшу, якщо скажу, що молитва подяки фактично випала з церковного служіння. Миряни, я повторюю, її просто не знають, богослови нею не цікавляться, а священик, змушений читати її очима, під супровід співу – та ще й часто «концертного» – хору, ледве чи здатний сприйняти її в усій повноті, єдності й цілісності. І, нарешті, в самих богослужбних книгах її вже давно друкують саме в роздробленому вигляді, вона поділена крапками там, де за змістом їх не має бути, а також із різними вставками, які потрапили в неї лише з випадкових джерел.

З огляду на таку ситуацію, в якій я, щиро кажучи, не можу не вбачати глибокого упадку, пояснення євхаристійної молитви й потрібно почати з розкриття її єдності, тобто взаємного з'єднання в ній як у нероздільній цілісності всіх тих частин, на які ділить і дробить її і літургічна наука, і, на жаль, богослужберна практика. Бо, повторюю, тільки в цілісності розкриваються її сенс і сила, як *тайнотворчого* акту, як здійснення таїнства Євхаристії.

Зауважу одразу, що цій єдності аж ніяк не суперечить множинність євхаристійних молитов, які дійшли до нас. У давнину майже кожна церковна область мала свою *анафору*, тобто форму й текст молитви подяки. Рання Церква, вільна від одержимости одноманіттям, яке розвинулося згодом, це одноманіття аж ніяк не ототожнювала з єдністю. Та й тепер у православної церкві існує дві Літургії – св. Йоана Золотоустого і св. Василя Великого, що відрізняються одна від одної текстом молитви подяки. Тому, коли ми говоримо про єдність цієї молитви, маємо на увазі не зовнішню, словесну єдність, якої ніколи не було в Церкві, а щось незмірно глибше. Ми говоримо про єдність віри і досвіду Церкви, яка й породила всі ці молитви. Бо якими б не були змістові відмінності між ними, всі вони являють і втілюють той самий цілісний досвід, те саме знання, те саме свідчення. Досвід, для визначення якого не вистачає всіх людських слів, і те, що для тих, хто його має – він живе, поширюється і животворить у найкоротших, нечисленних і простих словах.

## II

Отже, що ж дає цій головній, справді “тайнотворчій” літургійній молитві єдність, перетворює її на ту



цілісність, про яку ми стверджуємо, що в ній і нею здійснюється Таїнство всіх таїнств? На це основне запитання Церква з першого дня свого існування дала відповідь, назвавши не тільки цю молитву, але й усю Літургію одним словом. Це слово – *Євхаристія*, *Благодарення*. Так Євхаристією назвала й називає Церква і принесені дари, і молитву, яка їх освячує, і прийняття їх вірними. Причастившись Святих Таїн, ми молимося про те, щоби була нам «подяка ця на здоров'я і веселість...». Звідси випливає, очевидно, що і заклик предстоятеля – *“Благодарім Господа”*, і відповідь на нього зібрання – *“Достойно і праведно”*, належать не до одної лише «ввідної» частини євхаристійної молитви – *Praestatio* в термінології літургістів, – а є тим початком, тією основою й тим ключем до всього її змісту, поза якими найсвятіше таїнство Євхаристії залишається прихованим від нас. Усе піднесення, анафора, як здавна називається ця частина Літургії, від початку до кінця є благодаренням. Однак, щоби сьогодні, після сторіч забуття, усвідомити значення цього твердження, зрозуміти те, що для ранньої Церкви було радісним і очевидним, не потребувало жодних пояснень, ми повинні спочатку пробитися крізь нашарування тлумачень, в яких ця очевидність загубилася, до початкового християнського сенсу й досвіду благодарення.

Найліпше за все, найповніше можна було би просто сказати: благодарення – це досвід раю. Але слово «рай» також ослабло і вичерпало себе в сучасній християнській свідомості, його, як наївного й примітивного, уникають учені, що тлумачать християнство, і його також треба ніби відкопувати. Однак, можливо, саме тому воно й ослабло, що втратило зв'язок зі своїм церковним звучанням, з тим досвідом раю, у дарі й передчутті якого полягає найпервісніший і найглибший сенс церковного богослуження. «У храмі

стоячи, на небі себе уявляємо...». І ось, святкуючи в день Різдва Христового прищестя Бога у світ, Церква співає: «...І Серафим відступає від дерева життя, і я райської поживи причащаюся...». Ось із осяйної глибини пасхальної ночі звертаємо ми до воскреслого Христа переможне твердження: «Ти відчинив нам райські двері...». І ми знову дізнаємося, що рай – це первозданий стан людини й усього творіння, їх стан до гріхопадіння, до вигнання з раю, і їх стан після спасіння їх Христом, обіцяне Богом і у Христі вже дароване, вже відкрите людині вічне життя. Що рай, іншими словами, – це той *початок* і той *кінець*, до яких належить і якими визначається й вирішується все життя людини, і в ній – всього творіння. Стосовно яких ми досягаємо і божественне джерело нашого життя, і наше відокремлення від Бога, наше поневолення гріхом і смертю, і наше спасіння Христом, і нашу долю у вічності. Ми створені в раю і для раю, ми вигнані з раю, Христос «вводить нас знову в рай...»

Якщо ж духовним слухом вслухатися, духовним зором вгледітися в цей церковний досвід раю, в загальне свідчення про нього слова Божого, богослуження і святости, яка ніколи не вичерпується в Церкві, то суть цього досвіду, зміст вічного життя, вічної радості, вічного блаженства, для яких ми створені, розкривається нам як *триєдність знання, свободи й благодарення*. Наголошую, не знання і свободи, а відтак, як чогось відмінного від них, додаткового – *благодарення*, а знання і свободи, які себе в *благодаренні* здійснюють, *благодарення* як повноти знання і свободи, і тому – *спілкування*, і тому – *володіння*...

### III

«А вічне життя у тому, щоб вони спізнали Тебе, єдиного істинного Бога» (Йо. 17, 3). У цих словах Христа – все християнство. Людина створена для того, щоби пізнати Бога, й у пізнанні Бога її справжнє, і тому вічне життя. Але це знання – не те знання, яким чваниться наш розум, переконаний у тому, що він може пізнати все, включаючи Бога, і не знає, що якраз у затуманенні ума й у розпаді справжнього знання – вся глибина і непоправність нашого упадку. І що саме тому знання *Бога*, про яке як про вічне життя, як про рай, говорить Христос, – це не те розсудливе знання *про Бога*, яке, яким би формально й об'єктивно правильним воно не було, все одно залишається в межах, і частиною знання грішного й роздробленого, знесиленого гріхом, воно втратило доступ до сутності предмету пізнання і тому перестало бути зустріччю, спілкуванням, єдністю. Відірване від Бога, в своєму буквально *божевільному* виборі життя не в Богові, а в собі й собою, Адам не перестав «знати про Бога», й це означає – вірити тією вірою, про яку сказано, що «і біси вірують і тремтять». Але він перестав *знати Бога*, і його життя перестало бути тією зустріччю з Богом, тим спілкуванням із Ним, а в Ньому – й зі всім створінням Божим, про яке, як про сутність раю, йдеться в книзі Буття. А тільки цієї зустрічі – з Богом живим, з Богом як життям життя – прагне й не може не прагнути душа, бо на найбільшій своїй глибині вона сама і є цією спрагою: «Прагне душа моя, – сказано в псалмі, – Бога живого...».

«Ознакою» (ліпше сказати – присутністю, радістю, повнотою) знання Бога, тобто знання-зустрічі, знання-спілкування, знання-єдності, є благодарення. Як неможливо знати Бога і не дякувати Йому, так само неможливо й дякувати Богові, не знаючи Його.

Знання Бога перетворює наше життя на благодарення, благодарення перетворює вічність на життя вічне. «Благослови, душе моя, Господа і, все нутро мое, ім'я святе Його!..». Якщо все життя Церкви є, передусім, одним суцільним поривом хвали, благословення й благодарення, якщо це благодарення підноситься і з радості, і з печалі, з глибини як щастя, так і нещастя, з життя і зі смерті, якщо навіть надгробне ридання перетворюється завдяки ній на хвалебну пісню «Алилуя», то це тому, що Церква і є зустріччю з Богом, що відбулася у Христі, Його – Христа – знання Бога, нам дароване як дар чистого благодарення і райської хвали. Христос «відчинив нам райські двері». Бо, коли все здійснилося, коли засяяли прощення гріхів і перемога над смертю, коли «серафим відступив від дерева життя», тоді залишається тільки хвалити, тільки дякувати. Благодарення, яке, перш ніж стати подякою за *що-небудь*, за “всі Твої добродійства, вчинені нам, які ми знаємо і яких не знаємо – явні і неявні”, дається нам саме як чисте благодарення, як блаженна, райська повнота душі, “що споглядає лиця Божого доброти (тобто красу) невимовну”, і в цьому знанні знаходить цілісну радість тієї євангельської дитини, не воскресивши в собі якої, ми не зможемо увійти, за словами Христа, до раю Божого Царства.

#### IV

Цим чистим благодаренням, і саме тому, що воно є справжнім знанням, повнотою душі, яка пізнала Бога, відновлюється і те цілісне *знання світу*, що розпалося в гріховному відокремленні людини від Бога і також стало всього лиш знанням *про світ*. Тим «об'єктивним» знанням *ззовні*, якому, як це раз і назавше

довів Кант, безнадійно закритий доступ до «речі в собі», тобто до самої сутності світу і життя, а тому й до справжнього володіння ними.

Але ж для цього володіння була створена, до нього покликана людина, яку Бог призначив у раю царем усього створіння, дав їй владу *давати ім'я* «всякій душі живій», тобто пізнавати її *зсередини*, в її першосутності і глибині. Й ось, відновлюється це знання вже не про світ, а світу, тим самим благодаренням, яке, будучи знанням Бога, водночас є пізнанням світу як світу Божого. Пізнанням не тільки того, що все на світі має в Богові свою причину, – на це – в певних межах – здатне і «знання про світ», – але й те, що все на світі й сам світ є дарами Божої любови, одкровенням Бога про Самого Себе, закликом у всьому – знати Бога, через усе – спілкуватися з Ним, володіти всім як життям у Ньому.

Як був створений світ благим словом Божим, *благословенням* – у найглибшому, онтологічному значенні цього словосполучення, так само спасається і відновлюється він благодаренням і благословенням, що нам даровані у храмі Христа. Ними ми пізнаємо і приймаємо світ – як ікону, як причастя, як освячення. Ними ми перетворюємо його на те, чим і для чого створив його Бог і дарував нам. «Благодарив, благословив, освятив...», – щоразу, коли ми вимовляємо ці слова молитви благодарення, ними чинимо спомин Христа, Котрий «приймає у святі Свої пречисті і непорочні руки хліб», – і це означає – матерію, світ, творіння, ми знову є свідками новостворення світу, відтворення його як «раю поживи безсмертя», в якому все, що створив Бог, покликане стати нашим причастям божественної любови, божественного життя.

І, нарешті, будучи здійсненням знання, благодарення є здійсненням і свободи, тієї справжньої свободи, про яку сказав Христос: “І спізнаєте правду, і правда визволить вас” (Йо. 8, 32). Цю свободу втратила людина, коли відпала від Бога, коли Бог вигнав її з раю. Як знання, яким, вважаючи його всесильним, чваниться вона, не є справжнім знанням, так само й та свобода, благаання про яку не сходять з її уст, не є справжньою свободою, а певним таємничим, ніякою «точною» наукою не поясненим, відблиском її, загадковою спрагою свободи в людському серці. Можна дивуватися з того, як легко самі християни забувають про це і легковажно, як щось само собою зрозуміле, засвоюють дешеву «визвольну» риторику, якою захлинається сучасна цивілізація. Тому дивуватися, що християни повинні були б ліпше за інших знати, що насправді, в «світі цьому», який поневолений гріхом і смертю, ніхто ніколи не зміг визначити сутність цієї свободи, що стала ідолом, описати те «царство свободи», боротьба за досягнення якого начебто визначає людську історію.

І так є тому, що й тут ми знаємо про свободу, але не знаємо свободи. Та й про неї ми знаємо тільки «у порівнянні». Так, звісно, людина, яка живе в православній державі, має більше свободи, ніж та, що живе в тоталітарній державі. Для ув'язненого свобода починається за стіною його камери. Для того, хто живе на свободі, вона полягає в подоланні якоїсь найближчої несвободи, і так до нескінченности. Та, однак, скільки би таких пластів «несвободи» ми не ліквідовували, ліквідовуючи один, ми неодмінно знаходимо під ним наступний, який виявляється не менш, а навіть іще більш непроникним, і, здавалось би, ми повинні були б збагнути ілюзорність мрії, яка нас спалює.

Цієї ілюзорності може не відчути пересічна людина, увага якої зосереджена всього лише на наступній несвободі, її не відчує натовп, який іде захоплювати наступну Бастилію, не відчуває та Ортега-і-Гассетівська «масова людина», яку різномасті «визволителі» перетворили, за словами одного російського поета, на «ура» з горлянки патріота, і «геть» з горлянки бунтаря». Але про це дізнаються і про це всією своєю страшною долею свідчать ті окремі люди, які в своєму прометеївському пошукові свободи, свободи не тільки від когось і від чогось, а абсолютної «свободи в собі», розбилися до тієї глухої стіни, до якої неодмінно призводить цей пошук у «світі цьому», за його стихіями і логікою... У Достоевського в «Бісах» накладає на себе руки Кірілов. А в «реальному житті» – тоне в безумстві Ніцше, руйнує своє життя, почувши «страшний сміх ідіота», Артюр Рембо; «Я дивлюся в стіну», – шепоче, помираючи, Валері, і чорне, кафкіанське полум'я абсурду й розпачу щораз виразніше проривається крізь тріщини світу, начебто на свободі й розумі побудованого світу, що обіцяє свободу.

Але час визнати, що в цій трагедії свободи християни беруть на себе величезну відповідальність, що не випадково коріння цієї трагедії сягає того світу і тієї культури, які ще зовсім нещодавно називали себе християнськими. Адже, з одного боку, саме з християнством і тільки з ним увійшла в світ нечувана, неможлива благовість свободи, заклик – «Христос нас визволив на те, щоб ми були свободні. Тож стійте і під кормигу рабства не піддавайтеся знову» (Гал. 5, 1). Саме християнство, й тільки воно, назавжди отруїло людську свідомість цією невтамованою спрагою. А з другого боку, хто ж, як не самі християни, підмінили, можна навіть сказати, зрадили цю благовість, звівши її – для світу, для зовнішніх – до гладкого,

наукового й «об'єктивного» знання про Бога, до того знання зовні, яке не може визначити Бога инакше, як у категоріях влади, авторитету, необхідности й закону. Саме звідси – страшний пафос богоборства, який притаманний усім ідеологіям, що обіцяють людству свободу. Тут немає непорозуміння, бо якщо Бог є тим, що самовпевнено стверджує про Нього «знання про Бога», то людина – раб, і це – незважаючи на всі обмовки й роз'яснення, які пропонуються у згладжених апологетиках і теодіцеях. І тоді, за для свободи, потрібно, щоби Бога не було, потрібно Його вбити, і цим боговбивством і керується на своїй найбільшій глибині сучасне людство, яке само себе обожествило...

Отже, ані «світ цей», ані за його логікою й категоріями побудоване «знання про Бога» не здатні визначити сутности свободи не лише в негативному, але й у позитивному і абсолютному змісті. І так є тому, що свобода не є певною «сутністю», чимсь, що існує і, отже, визначається «само собою». Бог створив нас не для якоїсь віддаленої «свободи», а для Себе, щоб долучити нас, «приведених» із небуття, до того життя, і життя в повноті, яке тільки від Нього, в Ньому, Він. Тільки цього життя прагне й шукає людина, тільки його називає незрозумілим, бо воно нічому з природи «цього світу» не відповідає, і тому – завжди є затверділим, словом “свобода”, тільки його прагне навіть тоді, коли в сліпоті й безумстві бореться з Богом.

Тому нехай «мертві ховають мерців», облишмо цей безрадінний пошук квадратури кола, яким неодмінно стає кожна спроба поставити і вирішити «проблему свободи». Облишмо й вслухаймося в це *благодарення*, про яке ми щойно сказали, що в ньому здійснюється справжнє знання Бога, відбувається зустріч із Ним, а не з ідеями про Нього. У *благодаренні*, яким, як повітрям, живе Церква. Вслухаймося, і,



залежно від нашого прийняття цього благодарення, ми зрозуміємо, і не тільки розумом, а й усім еством, що тут і тільки тут, тільки в цьому знанні-благодаренні і відбувається наше входження в єдину справжню, тому що Божу, – свободу. У свободу, як саме дихання, як царське благородство, як силу й досконалість, повноту й барву того життя, точніше – як саме *життя у повноті*, яке подає життя податель, Дух Святий, який «віє, куди забажає, і шум його чуєш, а не відаєш, звідки приходить і куди відходить. Так бо і з кожним, хто народжується від Духа» (Йо. 3, 8).

Той, хто народжений від Бога, хто пізнав Його – благодарить; той, хто благодарить – вільний, і в цьому сила й чудо благодарення як свободи і визволення, що вона *зрівнює тих, кого неможливо зрівняти*: людину і Бога, творіння і Творця, раба і Владика. Не тією «рівністю», яку диявол вселив людині, прихований рушій якої в заздрості, в ненависті до всього, що *небесне*, що святе й високе, в плебейському відкиданні благодарення і поклоніння, і тому – в прагненні все зрівняти за *нижнім*. А зрівнює тим, що залежність людини від Бога, об'єктивно незаперечну й онтологічно абсолютну, *знає як свободу*. Знає зсередини тим знанням Бога, з тієї зустрічі з Богом, із якої саме воно, благодарення, вільно народжується. І якщо бажання рівності – від незнання – є бажанням раба, то благодарення і поклоніння – від знання і зору, від зустрічі зі святим і високим, від входження у свободу синів Божих.

Цю свободу являє і дарує нам Церква щоразу, як ми піднімаємося на вершину Божественної Літургії і чуємо заклик: *“Благодарім Господа!”*, звернений до нас і до всього Божого творіння, заклик, який містить у собі все, і на нього в повноті знання відповідаємо: *“Достойно і праведно!”*...

## VI

*Достойно і праведно Тебе оспівувати, Тебе благословити, Тебе хвалити, Тебе благодарити, Тобі поклонятися на всякому місці владництва Твого.*

Ось знову підноситься над світом це чисте, вільне, блаженне благодарення, яке відновив і подарував людині Христос. Його благодарення, це знання, Його синівська свобода – стали і завжди стають нашими. Благодарення, яке – тому що воно Христове і з небес, нас провадить до раю, як його передчуття, як причастя ще тут, на землі, царства майбутнього віку. І тому щоразу, коли воно підноситься, *спасіння світу закінчується*. Усе виконано, все подаровано. Людина знову стоїть там, де її поставив Бог, Він її відновив у її покликанні – служити Богові «розумну службу», знати Його, благодарити, поклонятися Йому – «в душі й істині», і цим знанням і подякою перетворювати сам світ на причастя Життя, яке «в Отця перебувало й нам явилось» (1 Йо. 1, 2).

*Перебувало в Отця*. Для того, щоби зрозуміти, і не тільки Літургію, а й саму сутність християнської віри, вкрай важливо знати й пам'ятати, що *Євхаристія – це причастя Отця*. До Отця звернене сміливе “Ти” молитви благодарення, і те знання Бога, в якому, як ми намагалися показати, здійснює себе благодарення Церкви, є знанням Отця. Але ми так звикли вживати це слово “Отець” щодо Бога, що вже не відчуваємо всієї нечуваности, неможливости його в людських устах, в устах творіння, яке звертається до Творця. Й тому не усвідомлюємо, що з усіх Христових дарів для нас – ця можливість «зі сміливістю й неосудно» називати Бога Отцем, *мати доступ до Отця* (Еф. 2, 18) – не тільки найбільший дар, але й сама суть спасіння – нашого й усього світу – Христом.

«Бога ніхто ніколи не бачив» (1 Йо. 4, 12). Це відомо всякому справжньому релігійному досвідові, який завжди є досвідом *священного* в первісному значенні цього слова: «священного» як *абсолютно іншого*, незрозумілого, невідомого, незбагненого, до певної міри – навіть страшного. Релігія народилася й народжується одночасно і з тяжіння до *святого*, зі знання, що *абсолютно інше існує*, і з незнання, що воно існує. І тому немає на землі двозначнішого й у своїй двозначності трагічнішого явища, ніж релігія. Це тільки наша сучасна, вичерпана і сентиментальна «релігійність» переконана, що «релігія» – це завжди щось позитивне, добре й корисне, і що, по суті, люди завжди вірили в того самого «доброго» й поблажливого Бога, в «Отця», насправді створеного «за образом і подобою» нашої маленької доброти, необтяжливої моралі, побутового розчулення й дешевої прекраснодушності. Ми забули, які близькі до «релігії», в певному сенсі – мають спільну природу з нею, темні безодні страху, безумства, ненависти, бузувірства, вся та страшна *забобонність*, яку так напружено викривало, вбачаючи в ній диявольську ману, раннє християнство. Забули, іншими словами, що релігія – настільки від Бога, від незнищенної в людині спраги і пошуків Його, наскільки й від князя світу цього, який відокремив людину від Бога й оселив її в страшній п'їтмі незнання. Забули, врешті, що не до тепло-холодних «агностиків», а до «релігійних» людей були скеровані найстрашніші зі слів, які будь-коли пролунали на землі: «Диявол вам батьком» (Йо. 8, 44).

І ось, тільки у стосунку до цієї теми, до «країни і тіні смертної», в якій перебуває грішний «світ цей», розкривається перед нашою духовною свідомістю світло знання, яке засяяло у Христі як знання єдиного й істинного Бога і знання Його як *Отця*. Адже отців-

ство Бога, яке явив нам Христос, – це не те природне, антропоморфне отцівство, про яке, у стосунку до Бога, релігія робить висновки на основі земного буття, і яке Бог розділяє з різними земними «отцівствами». Це отцівство, яке притаманне лише Богові і яке являє і дарує лише єдинородний, єдиний Син Божий. «Ніхто не знає Сина, крім Отця, і Отця ніхто не знає, крім Сина, та кому Син схоче відкрити» (Мт. 11, 27). Християнство почалося не з «єкуменічної», загальнолюдської й загальнорелігійної проповіді про Бога-Отця, в якій слово «Отець», на додаток до всього ще й двозначне, адже Бог не «народив» світу і людини, а створив їх, тож вони аж ніяк не є еманациєю Бога. Християнство почалося з віри в те, що прийде на світ, що вочоловічиться єдинородний, єдиний Син Божий і в те, що нас *усиновить* – у Ньому і тільки у Ньому – Його Отець. Християнство є даром подвійного одкровення: одкровення Отцем – Сина, «якого не знає ніхто, крім Отця», і одкровення Сином – Отця, «якого не знає ніхто, крім Сина», але в явлінні Котрого нам, у приведенні до Котрого нас і полягає спасіння людини і світу, яке здійснив Христос. «Дивіться, яку велику любов дарував нам Отець, щоб ми дітьми Божими звалися... Любі! Ми тепер – діти Божі...» (1 Йо. 3, 1-2). З цього випливає, що повірити у Христі – це означає передусім *повірити Йому*, що Він – Син Божий Єдинородний і тому – об'явлення у світі *знання Отця*, любови до Отця, життя Ним і в Ньому; а також об'явлення любови Отця, якою «любить Отець Сина й усе дав Він Йому до рук» (Йо. 3, 35). Відтак повірити, що своє єдинородне, єдине синівство Син дарує нам, нас *усиновлює* для Бога Отця: «Оце восходжу до Отця Мого і Отця вашого, і Бога Мого і Бога нашого...». І, врешті, повірити й дізнатися, що в Синові Своему улюбленому Отець, Котрого «світ не спізнав» (Йо. 17, 25), являє і дарує нам

Своє отцівство, любить нас тією любов'ю, якою Він любить Сина. І тому що в синівстві Сина – все знання Отця, уся любов до Нього, вся єдність із Ним, тому що Син і Отець – одно (Йо. 10, 30), той, хто знає Сина, знає Отця, має доступ до Нього і до вічного життя.

Цим синівським знанням Отця, доступом до Нього через Сина, живе Церква, їх сповіщає як спасіння і життя вічне. І тому таїнство Євхаристії, в якому здійснює себе Церква як нове творіння, як Тіло Христове і як причастя царства майбутнього віку, є, найбільшою мірою *таїнством знання Отця*, доступу, сходження до Нього в Синові Його Єдинородному. Апостол просив: «Господи, покажи нам Отця, і вистачить для нас» (Йо. 14, 8). І ось, у Синові Божому Отець показався і явився нам: «Хто Мене бачив, той бачив Отця» (Йо. 14, 9). І не тільки бачив, але й має доступ до Нього, знає Його як Отця.

## VII

*Ти з небуття в буття нас привів... Будучи знанням Отця, благодарення є щоразу ще й упізнаванням світу. Впізнаванням його, як нам Богом даного, і впізнаванням самих себе, як тих, кого Бог покликав «з темряви у дивне своє світло» (1 Пт. 2, 9) і тих, які отримали «цінні й превеликі обітниці, щоб ними ви стали учасниками Божої природи» (2 Пт. 1, 4). Тільки тоді, коли ми перебуваємо у Христі, Синові Божому, Отцеві, пізнаємо і себе, і світ знанням, яке стало неможливим у пільмі “світу цього”, але було відновлене, повернулося нам, коли нас усиновив Отець.*

А й справді, ні в чому так не очевидна пільма незнання, в яке ми поринули через те, що відділилися

від Бога, як у вражаючому незнанні людиною самої себе, і це – незважаючи на ненаситну цікавість, з якою людство, яке втратило Бога, вивчає себе і в своїх «sciences humaines» прагне проникнути в таємниці людини. Ми живемо в епоху нестримного нарцисизму, загального «повернення до себе». Але, як би це не звучало дивно й навіть страшно, чим стихійнішим є цей інтерес, тим очевидніше стає, що виникає він із якогось темного бажання «розлюдинити» людину. «Ми переконані, – пише Леві-Строс, один із вождів антропологічного структуралізму, – що кінцева мета науки про людину не в утвердженні людини, а в її розчиненні...». І йому, хоча й по-різному, вторять і сучасна лінгвістика, і психологія, і соціологія. «Уся археологія нашої думки, – пише Мішель Фуко, інший мислитель, – легко доводить, що людина є недавнім винаходом, і провіщає, можливо близький, її кінець...» Разгадка таємниці людини обертається запереченням уже не тільки таємниці, але й самої людини, розчиненням її в тому одноманітно-сірому й безглуздому світі, в якому, за словами Нобелівського лауреата Жака Моно, неподільно панує крижаний закон «випадковості й необхідності...»

Так ось, саме на цю, не тільки сучасну, а й одвічну брехню про світ і людину відповідає, її щоразу руйнує благодарення, яке приносить Церква. Щоразу вона є явлінням людини самій собі, явленням у світлі Божого лиця її сутності, її місця і покликання у світі, і тому – актом, який обновлює і відтворює людину. У благодаренні ми пізнаємо і сповідуємо, передусім, Божественне джерело і Божественне покликання самого життя. Бог, як стверджує молитва благодарення, з *небуття* в *буття* привів нас, і це означає – зробив нас причасниками *Буття*, тобто не тільки того, що від Нього, але й того, що пронизане Його присутністю, світлом, мудрістю, любов'ю; тим,

що за св. Григорієм Паламою, православне богослов'я називає божественними *енергіями* і завдяки чому світ покликаний і здатний перетворюватися на «нове небо і нову землю», а цар творіння – людина – обожествлюватися, «причащатися Божого ества».

## VIII

*І коли ми відпали, ти знову нас підняв...* Тільки тепер, тільки з висоти знання Бога, людини і світу, на яку піднесло нас благодарення, ми можемо почути, у всій їх глибині і силі, ці два слова, це двоєдине одкровення таємниці гріха і спасіння, яке нам дарується на кожній Євхаристії.

Чому «тільки тепер»? Та тому, що той властивий християнству *антропологічний максималізм*, про який ми щойно говорили, тобто утвердження Божественної висоти людини, її сутності і її покликання, весь час підмінюється у свідомості навіть віруючих і церковних людей на вигляд благочестивим, але за своєю суттю насправді єретичним антропологічним мінімалізмом. Єретичним він є тому, що в своєму псевдосмиренні полягає у глибоко нехристиянській *нормалізації* гріха і зла. А й справді, в нашій звичній, побутовій і тепло-холодній «релігійності» хіба ж ми не сприймаємо гріх саме як щось нормальне, щось, що впливає з начебто властивих нашому еству – слабкості й недосконалості, а досконалість і святість, навпаки, як щось «надприродне»? І саме цю нормалізацію гріха, це опущення людини на рівень слабенької, а в своїй слабкості – безвідповідальної – істоти, цей наклеп на творіння Боже і викриває Євхаристія кожним своїм словом, кожним священнодійством. Викриває тим, що гріх показує як *відступлення* людини не тільки від Бога, але й від самої себе, від

своєї справжньої природи, від «почести вишнього звання», до якого її покликав Бог.

Адже самі лише ці слова – “нас, що відпали” – передбачають, містять у собі досвід тієї висоти, з якої це падіння відбулося, падіння тому й страшне, що не властиве творінню Божому, тому що не може ніколи стати природним для того, «кого славою і честю вибрав» Бог, коли Він поставив «над ділами рук своїх». І тому що Церква знає цю висоту, тому що все її життя є благодатним досвідом *відновлення* – тобто повернення до тієї висоти, сходження на неї, – *знає Церква і гріх* у всій його глибині й силі. Тільки знання це докорінно відрізняється від тих пригладжених, раціональних, дискурсивних пояснень, фатальний недолік яких в тому й полягає, що всі вони так чи інакше створюють для гріха «законний ґрунт», роблять його, згідно з філософською термінологією, *phaenomenon bene fundatum*. У таких поясненнях гріх якраз і перестає бути *упадком*. Включений в «об’єктивний», причиново-наслідковий зв’язок, він стає «узаконеним», «нормальним». І тоді вже не він, а перемога над ним сприймається як щось, що виходить поза межі норми. Але для Церкви, в її досвіді, в її вірі, гріх і зло є, передусім, *таємницею*. Тому таємницею, що немає і бути не може у зла своєї *сутности* (адже все суще – від Бога і, таким чином, «дуже добре»), яку могла би вільно обрати людина, надаючи їй перевагу у своїй вільній сутности «добра». Зло, за словами одного з Отців Церкви, є «непосіяною травою». Та ось – не посіяна, не створена Богом, вона – є, вона має страшну руйнівну силу, так що про сам світ сказано, що він «лежить у лихому» (1 Йо. 5, 19).

Немає в християнській вірі пояснень цієї таємниці, немає, тому що в категоріях нашого грішного й лукавого розуму пояснення неодмінно стає виправданням, як і стверджує одне з найбрехливіших, а



тому, мабуть, і найпопулярніше прислів'я: «зрозуміти – пробачити». Але гріха не можна ні зрозуміти, ні виправдати. І Церква, не пояснюючи його, *викриває* гріх, і це, згідно з первісним значенням слова «викривати», означає, що вона, і тільки вона, показує гріх як гріх, зло як зло, – в усій безмірності їхньої нез'ясовності, *неможливості*, і тому – жаху, неминучості, непоправності...

Як, коли відбувається це викриття? На це єдино важливе запитання заздалегідь знаючи, що навряд чи почують нас учені, які витлумачують «проблему зла», ми відповідаємо так: Церква викриває гріх передусім, понад усе своїм *благодаренням*. Ним вона пізнає «насущну сутність» зла, пізнає джерело гріха як *неблагодарення*, як відпадання людини від «співання, благословення, благодарення, хвали і поклоніння», якими живе, бо знає Бога і спілкується з Ним, людина, і в ній – усе творіння. Неблагодарення – це джерело і рушійна сила тієї *гордині*, в якій усі без винятку наставники духовного життя, цього «мистецтва всіх мистецтв», вбачають гріх, який відірвав людину від Бога. Бо найтонша духовна суть гордині, яку по-справжньому можна розпізнати тільки в духовному подвизі «розрізнення духів», – якраз у тому, що, на відміну від усіх інших «причин», що їх приписують гріхопадінню, лише вона походить *не знизу*, а *згори*: не від недосконалості, а від досконалості, не від нестачі, а від надлишку дарів, не від слабкості, а від сили. Іншими словами, не від якогось непояснюваного «зла», яке взялося невідомо звідки, а від сили, від омани і спокуси божественним «дуже добре» творіння і людини. Гординя тому й протистоїть благодаренню, протистоїть саме як *неблагодарення*, що виникає воно через ту саму причину, що й *благодарення*, є іншою – протилежною – відповіддю на той самий дар, спокушування тим самим даром...

Ми знаємо, що, як свідчать усі, хто став на шлях боротьби з гріхом, спокуса ще не є гріхом. Сам Христос також був спокушуваний, спокушуваний якраз властивими Йому дарами: сили, влади, даром творити чудеса. Насправді, всякий Божий дар людині, сама її богоподібність і досконалість, є *спокусою*, але понад усе – дар людині її “Я”, це диво абсолютно єдиної, вічної, неповторної і неподільної *особи*, яка кожному людину «робить царем творіння». Спокуса *притаманна* особі й *притаманна* тому, що тільки людина серед усього творіння Божого покликана любити себе, тобто усвідомлювати в собі божественний дар і диво свого “Я”. Адже тільки цією любов’ю до себе людина осягає Бога як Життя свого життя, як абсолютно бажане “*Ти*”, в якому знаходить себе, свою повноту, своє щастя, своє людське “Я”, створене за образом і подобою Божою – образом і подобою Любви. Людська особа є любов’ю до себе, і *тому* – любов’ю до Бога; любов’ю до Бога, і *тому* – любов’ю до себе, впізнаванням себя як носія божественного дару знання і сходження в повноту життя. Й ось ця, *притаманна* людині *любов до себе*, й має властивість перетворюватися *на любов себе*, на те *себелюбство*, яке і є суттю *гордоців*. Ні, не «злом» спокусила людина, а собою, своєю богоподібністю, божественним дивом свого “Я”. Не ззовні, а зсередини, в блаженній повноті раю, почула вона шепотіння змія: «І ви станете, як Бог...». І захотіла мати життя в самій собі і для себя, всі дари Божі – як свої і для себе: «поглянув я на красу дерева і в умі спокусився...» (Канон св. Андрея Критського, Пісня 2, 12).

Тут, на цій висоті і з цієї висоти відбулося падіння людини: «І ви станете, як Бог...». Але ж у Бога вкрадено ці слова, адже для того, щоби ми стали «як Бог» і мали життя сповна, створив нас Бог, покликав у «дивне своє світло». Що ж перетворило ці слова на

брехню, на початок падіння, на джерело гріха, розпаду і смерті? Саме на це запитання й відповідає Євхаристія, благодарення, яке повертає нас до престолу Царства, дає нам споглядати Бога і творіння Його, небо і землю, здійснення Його слави. Відповідає не визначеннями, не словами про слова, а своїм світлом і своєю силою. Бо благодарення – це сила, яка перетворює на життя, бажання і втамування, любов і володіння, яка сповнює все у світі, даному нам Богом, на знання Бога і на спілкування з Ним. І тому тільки благодарення *викриває* – тобто показує гріх як відпадання любови від благодарення, як невдячність... Створена за образом і подобою Бога – Любові, людина не може перестати бути любов'ю. Вона і в «невдячності» залишається тією любов'ю, «любуванням» тими самим дарами. Але любов'ю, яка перестала бути благодаренням, тобто знанням дару життя і всього в житті, як не тільки Божих, від Бога, але й як одкровення людині Божої любови, як до людини зверненого заклик – всі дари і саме життя перетворити на причастя божественного життя, на знання *Бога*.

*Життя в собі...* Але тільки Отець «має життя у собі» (Йо. 5, 26), тільки Бог є Життям і, отже, життям усякого життя. Жахливість і безвихідь падіння полягає в тому, що, забажавши життя в собі і для себе, людина відпадає від життя. З гріхом *входить у світ смерть* (Рим. 5, 12) і сам світ стає «пільмою і смертною тінню». Не перетворений благодаренням на «поживу безсмертя», на причастя життя, він стає причастям смерті, а любов до світу, яка не перетворюється благодаренням на знання Бога, – тьмяною і самопожираючою «пожадливістю тіла, пожадливістю очей і гординею життя» (1 Йо. 2, 16). “L’homme est une passion, mais une passion inutile...”. Ж. П. Сартр, котрий сказав це, не знає, звичайно, що відбулося у

відступленні людини, в тому «первородному гріхові», в якому, переставши бути таїнством благодарення, помирає світ, і життя стає вмиранням...

## IX

Усе це: страшне беззаконня і неправду гріха, бездонну печаль і смертоносну силу нашого відступлення від Бога, силу зла, що запанувало у світі, ми пізнаємо щоразу, коли з небесної висоти, на яку нас піднесло Христове благодарення, падають ці слова: *“Коли ми відпали, Ти знову нас підняв”...*

Але пізнаємо тому, що ми *відновлені*, тому що маємо доступ до Отця і ми є причасниками Царства майбутнього віку:

*...і не перестав творити все, поки нас на небо привів і будуче царство Твоє дарував...*

У Христі піднеслося на небо, освятилося, обожестилося людське ество. «Те, чого око не бачило й вухо не чуло, що на думку людині не спало, те наготував Бог тим, що Його люблять. Нам же Бог об’явив Духом, бо Дух досліджує все, навіть глибини Божі» (1 Кор. 2, 9-10). Рай був на землі, а ми піднесені на небо, і наше життя вже тепер – «поховане з Христом у Бозі» (Кол. 3, 3). Одкровенням цього останнього й найвищого дару, його даруванням, і є Церква, і здійснюється воно в таїнстві благодарення, в якому здійснює себе Церква як *небо на землі...*

Саме про це здійснення свідчить *sanctus*, та ангельська хвала *“Свят, Свят, Свят...”*, якою майже в усіх гимнах Євхаристії, які дійшли до наших часів, закінчується *Graefatio* і якою, як ми побачимо згодом, таїнство подяки вводить нас у таїнство спомину.





## Глава 10

# ТАЇНСТВО СПОМИНУ

...і Я завіщаю вам Царство, як мені завіщав Отець Мій, щоб їли й пили за столом у Моїм Царстві.

Лк. 22, 29-30

### I

З виголошенням ангельського славослов'я «Свят, Свят, Свят» – молитва благодарення здійснює себе як сходження Церкви на *небо* – до престолу Божого, в славу Царства Небесного.

Та ось, охопивши собою все творіння, весь світ видимий і невидимий, явивши Церкву як небо на землі, молитва благодарення – на цій висоті, з цієї повноти богоспількування, знання і радості, мовби сама себе перетворює на спомин про одну подію: ту *Тайну Вечерю*, яку в ніч, коли Христос віддавав Себе на страждання і смерть, здійснив Він зі Своїми учнями.

У Літургії Йоана Золотоустого ця частина євхаристійної молитви, яка в літургійній науці так і називається *спомином* (ἀνάμνησις), звучить в українському\* перекладі так:

З цими блаженними силами,  
Владико чоловіколюбче,  
І ми кличемо і мовимо:

---

\*Автор подає російський переклад.

Святий єси і пресвятий  
Ти, і єдинородний Твій Син, і Дух Твій  
Святий;

Святий єси і пресвятий,  
І велична слава Твоя.  
Ти світ Твій так возлюбив єси,  
Що й Сина свого єдинородного дав,  
Щоб усякий, хто вірує в Нього,  
Не погиб, але мав життя вічне.  
Він, прийшовши,  
І сповнивши весь промисел щодо нас,  
Вночі, в яку Його видано,  
А радше Він сам себе видав за життя світу,  
Прийняв хліб у святі свої, і пречисті,  
і непорочні руки,  
Благодарив і благословив освятив, преломив,  
Дав свягим своїм ученикам і апостолам,  
кажучи:

Прийміть, їжте, це єсть Тіло моє,  
Що за вас ламається на відпущення гріхів.  
Так само й Чашу, по вечері, мовлячи:  
Пийте з неї всі, це єсть Кров моя  
Нового Завіту,  
Що за вас і за многих проливається  
На відпущення гріхів.  
Тому-то, споминаючи цю спасенну заповідь  
І все, що ради нас сталося:  
Хрест, гріб, тридневне воскресення,  
На небеса восходження, праворуч сидіння,  
Друге і славне знову пришествя –  
Твоє  
Від Твоїх  
Тобі приносимо  
За всіх і за все.

У чому ж сенс цього *спомину*, його місце не тільки в молитві благодарення, але й у всій сукупності

Божественної Літургії, яка, як я вже згадував, цією молитвою здійснюється і сповнюється?

## II

На це запитання, незважаючи на сотні трактатів, що були написані у відповідь на нього, ані академічне богослов'я, ані літургічна наука не дають, на жаль, задовільної відповіді. Тут іще раз відкривається недостатність того методу, про який я вже не один раз говорив, і який полягає в *розчленуванні* євхаристійної молитви, та й усієї Літургії, на частини, які потім вивчають і пояснюють без зв'язку їх з іншими частинами, без стосунку їх до цілого. І саме в поясненнях Євхаристії як *спомину* ця недостатність особливо очевидна, бо тут розкривається, до якої міри редуccionізм, що притаманний цьому методові, звужує, а тому, в певних межах, і викривляє розуміння не тільки самого цього «моменту», але й усього таїнства Євхаристії. На цих редуccionіях, які вже сторіччями сприймаються ледь не як очевидні, нам і потрібно зупинитися, бо, не подолавши їх, ми не зможемо пробитися до справжнього, в самому досвіді Церкви закладеного, сенсу Євхаристії як *таїнства спомину*.

Перша з них полягає в розумінні й визначенні *спомину* як «тайнозвершуючого» *посилання на* установлення Христом на Тайній Вечері таїнства Євхаристії, тобто перетворення хліба й вина на Тіло і Кров Христові. Отже, споминові тут приписується сила цього перетворення, «дієвості» таїнства. Щодо таїнства, спомин є «причиною» його дієвості, причиною ж дієвості самого спомину є *установлення* Євхаристії на Тайній Вечері.

Таку редуccionію ми знаходимо в латинському вченні про пересуществлення євхаристійних дарів *установ-*



чими словами Христа, тобто словами, які Він промовив під час Тайної Вечері, і які повторює священник, котрий здійснює таїнство: «це єсть Тіло Моє», «це єсть Кров Моя». А оскільки ці слова визначаються як «тайнозвершуючі» і, відповідно, як одночасно і необхідні, і достатні, до них й зводиться євхаристійне згадування про Тайну Вечерю.

У такому крайньому вигляді цю редукцію відкидають і православні, і протестантські богослови. Відкидають, однак, як й усього лише, *крайність*. Бо її суть – звести спомин до установлення – залишається єдиним, повторюю, ніби очевидним контекстом при поясненні цієї частини молитви благодарення. На православному Сході, наприклад, незважаючи на одноголосне ствердження богословів, що не «установчими словами», а *епіклезою*, тобто закликанням Святого Духа, здійснюється переміна дарів, уже давно виникла й повсюдно утвердилася практика особливого виділення саме установчих слів. Наприклад, при загальноприйнятому таємному, тобто «про себе», читанні священником молитви благодарення, тільки ці слова, а не слова епіклези, він промовляє *вголос*. Вимовляючи їх, священник (або диякон) рукою вказує спочатку на хліб і потім на чашу, мовби наголошуючи на особливості, винятковості саме цього моменту. І, нарешті, після того, як прозвучить кожна з двох установчих формул – над хлібом і над чашею – зібрання вірних відповідає урочистим «Амін».

Щодо протестантського богослов'я, то, хоча воно й відкидає взагалі як неналежну й ледь не «магічну» всяку об'єктивізацію переміни євхаристійних дарів і ставить реальність їхньої переміни, що відбувається в Євхаристії, в залежність не від літургічних формул і обрядів, а від особистої віри причасника, саме це «відкидання» міститься *всередині* все тієї ж редукції, бо воно стосується питання не про зв'язок як такий

між Тайною Вечерею і Євхаристією, а про «актуалізацію», про «дієвість» цього зв'язку в Церкві.

У чому ж полягає недостатність, недосконалість цього підходу, в чому причина визначення його нами як редукації? У тому, звичайно, що вкрай важливе – для нашої віри, для нашого життя – питання про євхаристійне згадування Тайної Вечері (й це означає – про зв'язок Євхаристії з Тайною Вечерею) в цьому підході зведене до питання “як?”, а не “що?": про те, як «діє» в Євхаристії установлення її на Тайній Вечері, а не про те, що здійснив Христос цим – останнім аж до зради, хреста і смерті – актом Свого земного служіння.

Отже, редукація тут полягає в підміні головного питання похідним. А ця підміна відбулася, без сумніву, в зв'язку з іншою, набагато глибшою редукацією, яка, хоча й впливає з того самого «розчленувального» методу, стосується богословського тлумачення вже не тільки Євхаристії, а й усього спасенного діла Христового. Це притаманне шкільному богослов'ю в усіх його різновидах ототожнення *жертви*, яку приніс Христос за нас і заради нашого спасіння, з Голгою: з Хрестом, стражданням і смертю. Оскільки ж, згідно з одноголосним ученням Церкви, в Євхаристії Церква «смерть Господню сповіщає, воскресіння Його сповідує», оскільки також безперечний зв'язок Голготи з Тайною Вечерею, яку здійснив Христос, «перш ніж Йому страждати» (Лк. 22, 15), до жертви на Голготі відносить, до неї майже виключно шкільне богослов'я зводить своє тлумачення Євхаристії. Згідно з цим тлумаченням, Христос на Тайній Вечері установив Євхаристію як сакраментальний спомин про Своє жертвне заклання на хресті, прийняття на Себе гріхів світу, які Він відкупив Своїм стражданням і смертю. Ця жертва, принесена на Голготі один раз, завжди «актуалізується» в Євхаристії, на наших

вівтарях, як жертва, що за нас і для нас принесена і приноситься.

На Заході, як відомо, таке сакраментальне отождоження Тайної Вечері і Євхаристії з жертвою на Голготі привело протестантів до заперечення жертвового характеру Євхаристії взагалі, як несумісного з ученням про єдиність, неповторність і "достатність" жертви, яку приніс Христос ἅπαξ, тобто один раз і назавше. А у нас, православних, хоча й без крайнощів, які притаманні латинському прототипові цього тлумачення, воно міцно увійшло в наше шкільне богослов'я, позначилося почасти і на самих обрядах і молитвах Літургії, а головне, значною мірою прикрасило ті символічні її пояснення, про які я неодноразово говорив у перших главах цього дослідження.

Нарешті, останнє, що потрібно сказати про ці редукції, це те, що вони привели, і в богослов'ї, і в самому літургійному житті Церкви, до майже повного відокремлення одного від іншого, вчення про Євхаристію як *жертву* і вчення про неї як про таїнство *причастя*. У нашому шкільному богослов'ї ці два вчення немовби просто співіснують, але без внутрішнього зв'язку між собою. Щодо нашої богослужбової практики, яка, безсумнівно, відображає богослов'я, то в ній Євхаристія-жертва і Євхаристія-причастя сприймаються в двох абсолютно різних напрямках. Так, наприклад, у Євхаристії-жертві – як навчають вірних і богослови, і пастирі, й навіть наставники «духовного життя» – можна, а виходить, що навіть і потрібно брати участь, не причащаючись: присутністю, молитвою, принесенням просфори, прийняттям антидору, або ж навіть просто «замовивши» одну або декілька Літургій... А можна тому, що у свідомості й благочесті церковних людей причастя давно вже не пов'язане з Євхаристією як

жертвою, підпорядковане зовсім іншому закону – закону індивідуальних «духовних потреб»: освячення, допомоги, утішення тощо і, відповідно до цього, питанню про особисту «приготованість» або «неприготованість».

Усі ці редуції, повторюю, мають свій початок і коріння в тім богослов'ї, в тій літургічній науці, які в основу свого вивчення і тлумачення Євхаристії кладуть не *lex orandi*, не закон церковної молитви у всій його цілісності, в супідрядності в ньому всіх складових частин, які утворюють євхаристійне священнодійство, а, навпаки, розчленування її за допомогою апріорних критеріїв, тобто таких, які віднайдені поза самою Євхаристією, поза її «самосвідченням».

### III

Задля справедливості потрібно визнати, що за останні десятиріччя у вивченні Євхаристії відбулися значні й, загалом, позитивні зрушення. Цьому сприяв, з одного боку, так званий *літургічний рух* із його пильною увагою до раннього, до схоластичного розуміння Церкви і місця в ній Євхаристії. А з другого боку, нове, поглиблене вивчення зв'язку християнської літургічної традиції з її юдейським корінням. Праці таких учених, як G. Dix, O. Culmann, J. Jeremias, J. Danielou і багатьох інших, розширили наше знання релігійних форм пізнього юдаїзму (*Spätjudenthum*), всередині якого зародилося християнство, зародилася Церква й зазвучала проповідь Євангелія – Благої звістки про пришествя у світ для його спасіння обіцяного Богом Месії і про здійснення в Ньому всіх пророцтв, усіх обітниць.

Тепер ми знаємо, що Тайна Вечеря, при своїй абсолютній єдиності, про що ми будемо говорити далі,

за своєю формою була традиційною релігійною трапезою з приписаними обрядами і молитвами, і що всі ці приписи Христос виконав. І ми також знаємо, що ці приписи, ця форма, – і саме тому, що Христос, виконавши їх, застосував їх до Себе, до Свого спасенного діла, – стали первісною, основною формою Церкви, її самосвідчення, її самоздійснення у світі.

І, однак, само по собі це знання, яким би корисним, потрібним воно не було, також не може дати нам цілісної відповіді на запитання, поставлене на початку цієї глави – про значення того *спомину* Тайної Вечері, що здавна є невід'ємною частиною молитви благодарення. Що більше, звільнивши нас за допомогою історичного дослідження від схоластичних редуцій, воно загрожує нам новою, цього разу історичною редуцією. Остання полягає у свідомому або несвідомому переконанні, що історичний метод не тільки здатний сам по собі розкрити значення і зміст Євхаристії, але що тільки й він може це здійснити. У сучасному історизмі, оскільки він претендує на повноту знання, а він, на жаль, претендує на неї, ми маємо справу з тим самим, що й у схоластиці, раціоналізмом, тобто з упевненістю в тому, що людський розум сам у собі має гарантію своєї непогрішності. Але чи потрібно зайвий раз доводити, що насправді жодна, яка б вона не була «наукова», історія ніколи не буває до кінця безпередумовною, але завжди, як у своїх запитаннях, так і у відповідях, залежить від, часто несвідомих, переконань того, хто запитує, тобто історика? У тому, що стосується християнства, найліпшим доказом є те нагромадження «науково-історичних» тлумачень ранньої Церкви, її віри і її життя, яким відзначалася епоха торжества історизму, торжества його як власне редуції. Бо саме такою редуцією пояснюється те, що кожна з цих теорій, яка самовпевнено проголошувала себе

останнім словом науки, невдовзі розвінчувала наступна, така ж самовпевнена і така ж приречена.

Тому, беззастережно визнаючи всю незаперечну користь, а навіть більше – абсолютну необхідність історичного дослідження в літургічному богослов'ї, про що, сподіваюся, я досить зрозуміло писав у своєму “Введенні в літургічне богослов'я”, я вважаю неправильним і шкідливим те зведення Літургії до історії богослуження, що замінило собою попереднє захоплення її богословською схоластиккою. Я переконаний, наприклад, що цією історичною редукацією, передусім, пояснюється безпорадність, розгубленість, різноголосся літургістів у глибочній літургічній кризі, що вибухнула в наш час всередині християнства. Вони неначебто не мають чого сказати у відповідь на всілякі літургічні експерименти, які проводяться з метою «наблизити» богослуження до «потреб», «ідей» і навіть «вимог» сучасного світу, тобто, попросту кажучи, розчинити його в сучасності. А не мають вони чого сказати тому, що, розчинивши богослуження спочатку в історії, вони самі заклали основи під розчинення його тепер у сучасності, позбавили сенсу саме питання про вічну й незмінну сутність Літургії, про її значення – для Церкви, для людини, для світу. А тим самим і реакцію на всі ці експерименти віддали в руки безплідного, літургічно-неграмотного інтегрizmu.

#### IV

Усе це потрібно було сказати, щоби знову виправдати – цього разу щодо євхаристійного спомину – метод, який лежить в основі всього цього дослідження і який, на моє глибоке переконання, єдиний відповідає як сутності, так і меті літургічного богослов'я. На

запитання про сенс цього спомину, про сенс Літургії як *тайнства спомину*, цілісну відповідь ми повинні шукати в самій Євхаристії. Це означає – в безперервності, в тотожності цього *досвіду*, – не особистого, не суб'єктивного, – а саме *церковного*, який в євхаристійному священнодійстві втілений і в кожному його здійсненні виконується.

Тут потрібно з усією силою обговорити, що цілісна відповідь не означає – вся відповідь, все знання, яке вона розкриває. Повної відповіді на жодне справжнє запитання ми не можемо знати, і не тільки через нашу обмеженість, тому, що невичерпна глибина Божественної таємниці, Божественного *бачення* світу і людини, і тому – невичерпний ні тут, на землі, ні в вічності й наш пошук, наше ставлення запитань. Так, ми вже тепер, у цьому земному житті, покликані брати участь у небесному тайнстві, долучитися до неба. Але наше знання все ще *часткове*, «Бо знаємо частинно й частинно пророкуємо. Коли настане досконале, недосконале зникне... Тепер ми бачимо, як у дзеркалі, неясно; тоді ж – обличчям в обличчя. Тепер я спізнаю недосконало, а тоді спізнаю так, як і спізнаний... (1 Кор. 13, 9-12).

Та ось, і в цьому полягає вся глибина, вся радість християнської віри і всього досвіду Церкви, це "*частинно*" – від *цілого*, до нього віднесене, про нього свідчить, його світлом світить, його силою діє. Якщо ми не можемо в світі цьому знати *повної* відповіді, то нам даровано у Церкві, яка «в світі цьому, але не від світу цього», шлях цілісного до неї наближення і в ньому – зростання. А цей шлях полягає у входженні в досвід Церкви і в долученні до нього, передусім, у тому *тайнстві тайнств*, у якому щоразу, як його здійснює Церква, нам даровано повноту цього досвіду, дарма що ніхто й ніколи не може її повністю сприйняти. А саме цей дотик до неї й породжує в

нас бажання завжди *справжніше* – повніше, цілісніше, досконаліше долучитися до неї й осягати її.

## V

Перше, що в світлі євхаристійного досвіду розкривається нам про літургійний спомин Тайної Вечері, це те, що, будучи частиною благодарення, він не тільки від благодарення невіддільний, з нього “не виділяється”, а тільки у стосунку до нього, всередині нього, виявляє нам свій справжній сенс.

Про благодарення ми вже знаємо, що через нього здійснюється сенс Євхаристії як сходження до небесного престолу, як таїнства Царства Божого. Ми знаємо так само й те, що на це сходження спрямована, до нього веде вся Літургія послідовним своїм здійсненням – як таїнства зібрання, таїнства входу, таїнства слова, таїнства приношення і, врешті, таїнства подяки. Ми знаємо, що в цьому сенсі вся вона є *спомином* Христа, таїнством і досвідом Його присутності: Сина Божого, Котрий зійшов з небес і воплотився, щоби в Собі нас піднести на небо. Це Він «збирає нас в Церкву», Він перетворює наше зібрання на вхід і сходження, Він «відкриває наш ум», щоби ми могли почути Його Слово, Він, «Котрий приносить і Котрого приносять», робить Своє приношення нашим, а наше – Своїм, Він здійснює нашу єдність як єдність в Його любові, і, врешті-решт, Він Своїм благодаренням, нам дарованим, підносить нас на небо, відкриває нам доступ до Свого Отця...

Що ж усе це означає, як не те, що *спомин*, на який тепер, досягши цієї мети, сповнивши собою сходження Церкви на небо, перетворюється благодарення, – це і є *реальність* Царства? Царства, яке ми тому й можемо *згадувати*, і це означає – усвідомлювати як



*реальне*, як таке, яке присутнє «серед нас», що його тоді, в ту ніч, під час тієї трапези, явив і заповідав Христос?

«І я завіщаю вам Царство, як мені завіщав Отець мій, щоб їли й пили за столом у моєму Царстві» (Лк. 22, 29-30). У ніч грішного, гріхом і смертю поневоленого світу, Тайна Вечеря явила Божественне, не від цього світу, світло Царства Божого: ось вічний сенс і вічна реальність цієї єдиної події, яку неможливо порівняти з жодною іншою, яку неможливо звести до жодної іншої.

І саме цей сенс Тайної Вечері розкривається в євхаристійному досвіді Церкви, його пізнає вона своїм сходженням у ту небесну реальність, яку на землі, один раз і назавжди, явив і дарував Христос на Тайній Вечері. І коли, підходячи до причастя, ми молимося: «Вечері Твоїї Тайної *днесь*, Сину Божий, мене, причасника, прийми», – це ототожнення того, що здійснюється *зараз*, з тим, що відбулося *тоді*, саме і в повному значенні слова *реальне*, бо *зараз* ми зібрані в тому самому Царстві, за тією самою трапезою, яку *тоді*, в ту святкову ніч, Христос здійснив з тими, кого «полюбив до кінця».

«Полюбив їх *до кінця*» (Йо. 13, 1). І в євхаристійному досвіді, і в Євангелії Тайна Вечеря є *кінцем* (τέλος), тобто закінченням, увінчуванням, здійсненням любови Христової. Тієї любови, що становить сутність усього Його служіння, проповіді, чудес і через яку тепер Він віддає Сам Себе, Себе як *Саму любов*. Від початкових слів – «Я сильно бажав спожити з вами оцю пасху» (Лк. 22, 15) – до виходу в Гетсиманський сад, все на Тайній Вечері – й обмивання ніг, і роздавання учням хліба і чаші, й остання розмова – не тільки про любов, але й *сама любов*. І тому Тайна Вечеря є *τέλος*, здійсненням *кінця*, бо це явлення того Царства любови, заради якого було створено світ, і в

якому він має своє тѐло, своє здійснення. Любов'ю Бог створив світ. Любов'ю не залишив його, коли він упав у гріх і смерть. Любов'ю послав у світ Сина свого Єдинородного, Свою любов. І ось тепер, за цією трапезою, являє і дарує цю любов як Своє Царство, а Своє Царство – як «*перебування*» в любові: «Як мене Отець полюбив, так я вас полюбив. *Перебувайте у моїй любові!*» (Йо. 15, 9).

## VI

Така, отже, відповідь самої Літургії, євхаристійного досвіду Церкви, на першу з редукацій, які ми вказали, ту, яка євхаристійний спомин Тайної Вечері пояснює як посилення на установлення таїнства, а саме установлення зводить до дарування Церкві влади й сили перемінювати хліб і вино євхаристійного приношення на Тіло і Кров Христові.

Саме з огляду на сказане, це тлумачення відкриває всю свою недостатність, всю свою невідповідність досвіді Церкви. Невідповідність не того, що воно стверджує – *реальність* Тіла і Крови Христової в євхаристійних дарах, а того, що виключає, чого, будучи відірваним від цілісного досвіду Церкви, не бачить, не чує, і тому – *не знає*. А виключає воно якраз найголовніше: євхаристійне *знання* в Тайній Вечері – останнє явлення Царства Божого, і тому – *початку* Церкви, початку її як нового життя, як таїнства Царства.

Тим часом, саме в перетворенні Христом, під час Тайної Вечері, *кінця на початок*, Старого Завіту на Новий, – значення того, що ми називаємо блідим і немічним словом «установлення», словом, яке лише своїм звучанням тягне нас додолу, до юридичних, усього лише – інституційних редукацій. Ні, не «владу»

і не «право» перетворювати хліб і вино установив на Тайній Вечері Христос, а – Церкву. Установив, заповівши учням і всім, хто «вірить їхнім словам» Своє Царство як *перебування в Його любові*. «Нову заповідь даю вам, щоб ви любили один одного!» Нова, завжди нова ця заповідь тому, що вона – Сам Христос, сама Любов Бога, яку нам даровано, щоби ми *нею* любили одне одного: «як Я був полюбив вас, так і ви любіте один одного» (Йо. 13, 34). А цей Новий Завіт у Христі, Любові Божій, – це і є Церква.

Так, установлення Євхаристії відбулося під час Тайної Вечері, але не як «інше» установлення, яке відрізняється від установлення Церкви, бо установлення Євхаристії як таїнства Церкви, сходження її на небо, самоздійснення її за трапезою Христовою в Його Царстві. Бо Тайна Вечеря, Церква і Євхаристія «зв'язані» між собою не цим земним причиново-наслідковим зв'язком, до якого так часто зводиться «установлення», а зв'язані своєю спільною і єдиною *віднесеністю* до Царства Божого. До Царства, яке було явлене на Тайній Вечері, дароване Церкві, і яке *здаємо* – в його присутності й дієвості – в Євхаристії.

І тому, нарешті, тільки щодо цього зв'язку – як його здійснення, його дієвість, розкривається нам справжній сенс найглибшої і найрадіснішої таємниці всієї нашої віри: перетворення в Євхаристії наших дарів на Тіло і Кров Христові. Таємниці, про яку, як про *таїнство Святого Духа*, ми ще говоритимемо в наступній главі.

## VII

Та спочатку, однак, ми повинні зупинитися на відповіді, яку дає Євхаристія, євхаристійний досвід Церкви на другу редукцію: на ототожнення спомину

Тайної Вечері зі спомином страждання на хресті і смерті Христа, й, отже, на тлумачення таїнства Євхаристії, передусім, як жертви на Голготі.

Скажемо відразу: зв'язок між Тайною Вечерею і добровільним стражданням Христа, що лежить в основі цієї "редукції", для Церкви завжди був незаперечним, його засвідчує не тільки все її літургічне передання, але, передусім, Євангеліє. Згідно з Євангелієм, Христос спеціально здійснює Тайну Вечерю "перш ніж мені страждати" (Лк. 22, 17) і знаючи, що прийшов час їх (Йо. 3, 1). Свою прощальну розмову з учнями, в якій Він дає їм Свою нову заповідь, і яку починає ще за вечерею, Він продовжує і закінчує на шляху до Гетсиманського саду ("Уставайте ж, ідімо звідси!" (Йо. 4, 31), так що сам цей вихід, сходження на хрест явлені нам як закінчення Тайної Вечері. І про цей зв'язок, повторюю, свідчить і сама євхаристійна молитва, яка спомин про Тайну Вечерю незмінно пов'язує зі спомином про Хрест.

Отже, йдеться не про цей зв'язок, а про його богословське тлумачення. Чи виправдовує все, що сказано про нього, той підхід до Євхаристії, що в євхаристійному спомині вбачає і його тлумачить як *засіб* сакраментальної актуалізації жертви на Голготі? І чи правильне розуміння, яке з цього підходу випливає, Тайної Вечері як акту, яким Христос перед Своїм стражданням, передбачаючи Свою жертву на Голготі, створив її прообраз, установивши її сакраментальну «форму», щоби рятівні плоди цієї жертви можна було завжди подавати вірним у таїнстві?

І ось, беручи до уваги все, що ми сказали про євхаристійний досвід і «знання» Тайної Вечері, на ці запитання ми не лише можемо, але й повинні відповісти заперечно. Підхід цей неправильний, і неправильний знову-таки тією мірою, якою його визначає все те ж виділення євхаристійного спомину, відокремлення

його від цілісності священнодійства, про яке ми вже знаємо, що воно *все* до спомину скероване, *все* до нього, як до свого закінчення, приводить.

Адже якраз у тому і весь сенс, уся нескінченна радість цього спомину, що він згадує Тайну Вечерю не як “засіб”, а як явище, і більше ніж явище, – присутність і дар *мети*: того Царства, для якого Бог створив світ, до якого покликав і наперед призначив людину і яке “в останні дні” явив у Синові Своему Єдинородному, – Царства любови Отця до Сина, любови Сина до Отця і дару у Духові Святому цієї любови вірним: “Я – в них, і Ти – в мені, – щоб вони були звершені в єдності... щоб любов, якою Ти любив Мене, в них перебувала, – а я в них» (Йо. 17, 23, 26).

Тому ми й назвали Тайну Вечерю останньою подією, бо, будучи явленням мети, вона є явленням кінця. А цей кінець – Царство Боже «не від світу цього», а тому *позасвітове*, хоча й відбулося в «світі цьому», його явлення. «Я вже більш не у світі», – каже Христос під час Тайної Вечері (Йо. 17, 11). І тому що Він уже не в світі, тому й «не від світу» та слава, яку в ту ніч, за тією трапезою, являє і дає Він учням («І славу, що Ти дав мені, я дав їм» (Йо. 17, 22)). Тайною Вечерею закінчується земне служіння Христа, і про це свідчить Сам Христос у Своїй прощальній розмові й архиерейській молитві: «Тепер прославився Син Чоловічий, і Бог прославився в Ньому» (Йо. 13, 31). “Я Тебе на землі *прославив, виконавши* те діло, яке Ти дав мені до виконання» (Йо. 17, 4).

Але тоді все те, що здійснює Христос після Тайної Вечері і що після неї згадує євхаристійна молитва, розкривається і в цій молитві, і в вірі й досвіді Церкви як *наслідок* цього явлення Царства, як перша, вирішальна і спасенна перемога його в світі і над світом.

## VIII

Христа розіп'яв «світ цей» – своїм гріхом, злістю, богоборством. У земній історії, в нашому земному часі ініціатива хреста належала гріхові, як належить вона йому й тепер, у кожному з нас, коли нашими гріхами ми «знову собі самим розпинаєм Божого Сина і прилюдно зневажаємо» (Євр. 6, 6).

Якщо ж – Хрест знаряддя ганебної кари, став найсвятішим символом нашої віри, надії і любови, якщо Церква не втомлюється прославляти його незбагненну й непереможну силу, вбачати в ньому «красу всесвіту» і «зцілення творіння» і свідчити, що «прийде через хрест радість всьому світові», то це тому, звичайно, що тим самим хрестом, який втілює саму сутність гріха як *богоборства*, цей гріх було переможено; тому що хресною смертю, в якій смерть, що запанувала у світі, святкувала, здавалося б, свою остаточну перемогу, саму смерть було знищено; тому, врешті-решт, що з глибини цієї хресної перемоги засяяла радість воскресіння.

Але що перетворило і завжди перетворює хрест на цю перемогу, як не любов Христова, не та сама божественна любов, яку, як сутність і славу Царства Божого, явив і дарував Христос у Тайній Вечері? І де ж, як не у Тайній Вечері, здійснилася та повна, цілковита самопожертва цієї любови, що – в «світі цьому» – зробила *хрест*: зраду, розп'яття, страждання і смерть – *неминучими*?

Саме про цей зв'язок між Тайною Вечерею і хрестом, про їх зв'язок як явлення Царства Божого і його перемоги, свідчить і Євангеліє, і церковне богослуження, а особливо дивовижні за своєю глибиною богослуження Страсного тижня. У них Тайна Вечера весь час пов'язується з тією ніччю, яка оточує її з усіх боків, і в якій особливо яскраво сяє світло торжества

Любови, яке в «світлиці великій, застеленій», мовби від віків наперед приготованій, здійснює Христос зі Своїми учнями. Це – ніч гріха, ніч як сутність «світу цього». І ось вона згущується тепер до краю, вона готується поглинути й це останнє світло, що сяє в ній. Уже «князі людські зібралися разом на Господа і на Христа Його». Уже заплачено тридцять срібняків – ціну зради. Уже виходить, підбурений своїми вождями, озброєний мечами й кілками, натовп на дорогу, яка веде до Гетсиманського саду.

Але цією пільмою – і це вкрай важливо для церковного розуміння хреста – затьмарена і Тайна Вечеря. Знає Христос – «...ось рука того, що мене видасть, на столі зо мною» (Лк. 22, 21). І саме з Тайної Вечері, з її світла, «*прийнявши частку*», в цю страшну ніч виходить Юда, а за ним невдовзі й Христос. І якщо в богослуженнях Великого Четверга, дня спеціального згадування Тайної Вечері, радість весь час переплітається зі смутком, якщо знову й знову Церква згадує не тільки світло, але й ту пільму, яка його затьмарила, то це тому, що в подвійному *виході* – Юди і Христа, з того самого світла – в ту саму пільму, – вбачає, знає Церква *початок* хреста як таємниці гріха і таємниці перемоги над ним.

*Таємниці гріха.* Адже вихід Юди – це межа і закінчення того *гріха*, який розпочався у раю і сутність якого полягає у тому, що людська любов відпала від Бога, що ця любов вибрала себе, а не Бога. Цим відпаданням починається, ним зсередини визначається все життя, вся історія світу як світу грішного, як “світу цього”, що живе у злі, як царства князя світу цього. І тепер, у виході Юди, апостола і зрадника, ця історія гріха – любови, що осліпла, спотворилася, відступницької любови, що стала *злодійством*, бо “для себе” крала життя, дане для спілкування з Богом, – приходить до кінця. Бо в тому полягає містично-страшний

сенс цього виходу, що *також із раю* виходить Юда, з раю втікає, з нього його виганяють. Він був на Тайній Вечері, його ноги вмив Христос, у свої руки він прийняв хліб Христової любови, йому в цьому хлібі віддав Себе Христос. Він бачив, він чув, він руками своїми відчував Царство Боже. І ось, так само, як Адам, здійснюючи Адамів первородний гріх, доводячи всю страшну логіку гріха до краю, він цього Царства *не захотів*. У Юді "світ цей", його богоборське прагнення, його грішна любов виявилися сильнішими. І це прагнення, з огляду на ту саму страшну логіку, не могло не стати – послідовно, неминуче – прагненням *боговбивства*. Після Тайної Вечері Юді *було нікуди йти*, хіба що тільки в п'ятьму боговбивства. Коли ж воно здійсниться і буде вичерпане це прагнення і життя, яке ним "живе", Юда *не матиме куди* вийти, як тільки в самознищення і в смерть...

*Таємниці перемоги*. Бо у Христі, Котрий Своєю самопожертвою явив на Тайній Вечері Своє Царство і його славу, в ніч «світу цього» виходить *саме це Царство*. Після Тайної Вечері Христові *також нікуди більше йти*, як тільки на ту зустріч, на смертельний двобій із гріхом і смертю. Тому що не можуть просто «співіснувати» два ці Царства – Царство Боже й царство князя світу цього. Бо, щоби зруйнувати царство гріха і смерти, повернути Собі Своє творіння, яке в Нього украв диявол, і спасти світ, Бог віддав Сина Свого Єдинородного. Отже, Тайною Вечерею, явленням на ній Царства любови, Христос *прирікає* Себе на хрест. Хрестом Царство Боже, в таємничий спосіб явлене на Вечері, входить у «світ цей», і цим входженням перетворюється на боротьбу й перемогу.



Таке знання, такий початковий досвід хреста в Церкві, що засвідчений усім її літургічним переданням, передусім – євхаристійним спомином.

Тому-то, – продовжує молитва подяки, –  
 Споминаючи цю спасенну заповідь  
 і все, що ради нас сталося:  
 хрест, гріб, триденне воскресення,  
 на небеса восходження, праворуч сидіння,  
 друге і славне знову пришествя...

Цей перелік, в якому – наголосимо на цьому – хрест не виділено, не протиставлено іншим подіям, які в ньому згадано, а разом з ними він становить мовби один висхідний ряд, є згадуванням єдиної перемоги, яку у Христі отримало Царство Боже над цим світом. Перемоги, яка здійснюється, однак, у послідовності перемог, кожна з яких здійснює себе в наступній, є актом переможного просування до того кінця, коли Христос «передасть Царство Богові й Отцеві... щоб Бог був усім в усьому» (1 Кор. 15, 24-28).

А з'єднує всі ці перемоги воєдино, перетворює їх на єдину перемогу жертвна любов Христа, єдина *жертва*, яку всіма ними Христос цілісно приносить.

Ось тут, щодо цієї єдиної і всеохопної жертви Христової, і викривається шкідливість того ототожнення жертви, яку приносить за нас Христос, тільки зі стражданням на хресті і смертю, що притаманно шкільному “розчленувальному” богослов'ю.

Ця шкідливість вкорінена, звичайно, передусім в однобічному, юридичному розумінні ідеї жертви як акту відкупительного, співвідносного зі злом і гріхом як їх *відкуплення*, і тому акту, за самою своєю сутністю, “який вимагає” страждання, а в певних межах – і смерті. Розуміння це, однак, – і ми говорили про

це вже раніше, в главі, яка присвячена Євхаристії як таїнству приношення, – однобічне й, у своїй однобікості, брехливе. У своїй сутності жертва пов'язана не з гріхом і злом, а з любов'ю, вона є розкриттям і здійсненням любови. Нема любови без жертви, бо любов, будучи самопожертвою іншому, покладанням життя в іншому, абсолютним послухом іншому, – це і є жертва. Якщо ж у світі цим жертва справді й неминуче пов'язана зі стражданням, то це не за своєю сутністю, а за сутністю світу цього, який живе у злі, сутністю його як відступлення від любови.

Про все це ми вже говорили, і нам немає потреби повторювати це тут. Для нас важливо лише те, що в євхаристійному досвіді Церкви, в досвіді *Євхаристії як жертви*, ця жертва містить у собі все життя Христа, все Його служіння або, ще краще сказати, вона є Сам Христос. Бо Христос – досконала любов – тому і є досконалою жертвою. Жертвою не тільки в спасенному своєму служінні, але, передусім, у своєму предвічному *синівстві*, як самопожертві в любові і в досконалому послухові Отцю. Так, ми можемо, не боячись увійти в суперечність із класичним ученням про Боже всеблаженство, зводити жертву до Самого Троїчного Життя, що більше – саме Боже всеблаженство споглядати в досконалості Пресвятої Тройці як досконалої самопожертви Один Одному Отця, Сина і Святого Духа, як досконалої любови і, тому, досконалої жертви.

Цю предвічну жертву приносить Син Отцеві, перетворюючи її через послух Отцеві на самопожертву за *життя світу*. Приносить Своїм вочленням, прийняттям людської природи, стаючи на віки вічні Сином Людським. Приносить, приймаючи хрещення від Йоана, і в ньому бере на Себе всі гріхи світу. Приносить Своєю проповіддю й чудесами. І це приношення здійснює через явлення й дарування

Своїм учням під час Тайної Вечері Царства Божого як Царства досконалої самовіддачі, досконалої любови, досконалої жертви.

Але тому, що це приношення здійснюється в «світі цьому», тому, що натрапляє воно спочатку на опір гріха в усіх його проявах – від крові немовлят, котрих убив Ірод, від невірства й маловірства світу, до несамовитої ненависти книжників і фарисеїв, тому все воно, так само спочатку, є *хрестом*: страждання і його прийняття, моральна боротьба і її подолання, *розп'яття*. «І почав жахатися і сумувати» – ці слова сказано про останню боротьбу, останню знемогу в ніч зради в Гетсиманському саду. Але цей жах і ця туга, жах – від гріха, що оточував Христа, туга – від невірства «своїх», до котрих Він прийшов, притаманні всьому життю, всьому служінню Христа. І недарма в дні святкування Різдва, готуючись до радісного святкування Боговоплочення, Церква здійснює певне перетворення Страсного тижня, в цій радості вбачає спочатку й неминуче вписаний у неї хрест.

Як і все земне служіння Христа є принесенням – в «світі цьому», «задня нас, людей, і нашого ради спасіння» – предвічної жертви любови, – так все воно, в світі цьому, є хрестом. Здійснене як радість, як дар Царства Божого на Тайній Вечері, воно закінчується на хресті як боротьба і перемога. Те саме приношення, та сама жертва, та сама перемога. І, нарешті, хрестом, і як хрест, це приношення, ця жертва і перемога передаються, даруються нам, тим, хто живе у світі цьому. Тому що в світі цьому, і, передусім, у нас самих, тільки через хрест відбувається сходження до радости і повноти заповіданого нам Царства.

*Тільки хрестом...* Справді, всім тим, що в цій главі, і не тільки, але й усією цією працею, я намагаюся сказати свідомо нічними і недостатніми словами – про сутність Церкви як сходження на небо, на радість Царства Божого, і про Євхаристію як таїнство цього сходження; ці слова про радість і повноту були би насправді словами безвідповідальними, якби не були вони застосовані – самою Церквою, в самій Євхаристії – до хреста як до єдиного шляху цього сходження, як до засобу нашої в ньому участі.

«Хрестом Господа нашого Ісуса Христа... для мене світ розп'ятий, а я – світові» (Гал. 6, 14). Чи потрібно доводити, що в цих словах апостол Павло виразив усю сутність християнського життя як слідування за Христом? *Світ розп'ятий для мене*: якщо слідування за Христом є відповіддю моєю любов'ю на Його любов, відповіддю моєю жертвою на Його жертву, то в світі цьому воно не може не бути подвигом постійного відкидання світу в його самозвеличанні й гордині, в «бажанні» його як «пожадливості плоті, пожадливості очей і гордині житейської». *Я розп'ятий для світу*: а ця жертва не може не бути моїм розпинанням, бо світ цей не тільки поза мною, але й, передусім, у мені, в тому древньому Адамі, що в мені, смертельна боротьба з яким новим, дарованим мені Христом життям, ніколи не зупиняється в нашій земній мандрівці.

«У світі страждатимете» (Йо. 16, 33). Це страждання має, це страждання пізнає кожен, хто хоча б найменшою мірою йде за Христом, любить Його і Йому себе віддає. Це хрест – страждання. Але саме це страждання через любов і самопожертву перетворюється на радість, бо пізнається як співрозп'яття з Христом, як прийняття Його хреста, і тому – участь у Його перемозі. «Та бадьортеся, Я бо подолав світ» (Йо. 16, 33).

Ось чому євхаристійний *спомин*, будучи спомином Царства Божого, явленого, заповіданого на Тайній Вечері, є водночас і невіддільним від нього спомином хреста, Тіла Христового, яке за нас ламається, Крови Христової, яка за нас проливається. Ось чому *тільки хрестом* дар Царства Божого перетворюється на прийняття його, а явлення його на Євхаристії – на наше сходження на небо, на нашу участь у Христовій трапезі в Його Царстві.

## XI

Таїнство зібрання, таїнство приношення, таїнство піднесення і благодарення, і, нарешті, спомину. Єдине таїнство Царства Божого, єдиної жертви Христової любови. І тому таїнство явлення, дару нашого життя як жертви. Бо наше життя Христос у Собі приніс і віддав Богові. Для жертвовного життя, життя-любови, було створено людину. Вона його втратила – бо немає іншого життя – у відокремленні своєї любови від Бога. І її, цю жертву – як життя, і життя – як жертву явив Христос у самопожертві Своєї любови, її подарував як сходження до Царства Божого і причастя Йому.

Про цю жертву, яка у Христі стала нашою, про її всеохопну повноту свідчать, її виражають слова, якими закінчується євхаристійне *згадування*:

Твоє від Твоїх  
Тобі приносимо  
За всіх і за все...

І цими прикінцевими словами *кінець* перетворюється на *початок*. На той вічний початок, який є вічним оновленням усього, що являє і здійснює Своїм пришествям Святий Дух Утішитель.



## Глава 11

# ТАЇНСТВО СВЯТОГО ДУХА

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

*Літургія св. Василя Великого*

### I

Тепер ми досягли вершини євхаристійного священнодійства. Усе сказали, все згадали перед престолом Божим, за все принесли благодарення, й ось молитва, через яку здійснювалося це приношення, ця жертва хвалення, звертається тепер до Отця з проханням зіслати Святого Духа “на нас і на ці предлежачі дари».

...Ще приносимо Тобі  
цю словесну й безкровну службу,  
і просимо, і молимо, і благаємо:  
Зішли Духа Твого Святого  
на нас і на ці предлежачі дари.  
І сотвори ото хліб цей – чесним Тілом  
Христа Твого.  
А те, що в чаші цій, чесною Кров'ю  
Христа Твого,  
перетворивши Духом Твоїм Святим.  
Щоби були причасниками  
на тверезість душі,

на відпущення гріхів,  
на спільноту зі Святим Духом...  
не на суд і не в осудження.

Але саме тому, що ми досягли цієї вершини, потрібно зібрати воєдино все те, що вело нас до неї і про що ми говорили в попередніх главах. Адже цей текст із Літургії пов'язує *епіклезу*, закликання Святого Духа, з перетворенням євхаристистійних дарів на Тіло і Кров Христові.

Зв'язок цей, однак, як ми вже знаємо, витлумачують по-різному: в західній схоластичній традиції – як молитву, яка містить у собі «тайнотворчу формулу»; а на православному Сході – як молитву, яка закінчує все євхаристійне священнодійство: приношення, вдячність, спомин – як здійснення всієї Божественної Літургії в євхаристійному перетворенні Святих Дарів.

Це західне вчення поступово прийшло на Схід і почасти Схід його прийняв. Я кажу – «почасти», тому що, з одного боку, православний Схід загалом безсумнівно відкинув латинське вчення про «установчі слова» як *причину* перетворення. А з другого боку, він його «не до кінця відкинув», і молитву епіклези й у православному богослов'ї почали трактувати як «тайнотворчу формулу».

Багатоміжкові суперечки про епіклезу, про її місце в Літургії перетворилися на суперечку про два «моменти» переміни, що літургічно відділені один від другого навіть не хвилинами, а секундами. Цим, імовірно, пояснюється те, що, на відміну від пристрастей і хвилювань, які супроводжували великі догматичні суперечки епохи Отців, питання про епіклезу, про перетворення Святих Дарів, і про богослов'я таїнств взагалі, не викликало особливого зацікавлення на Сході. Адже, оскільки ані на Сході, ані на Заході не

ставилася під сумнів *реальність* переміни Дарів і західний підхід до таїнств, впроваджувався в життя Східної Церкви *поступово*, церковний люд мовби не помічав його. Зовні – й обряди, й молитви залишалися такими самими, звичними, *своїми*, і тому, коли *de facto* західне сприйняття таїнств, і передусім Євхаристії, запанувало в наших підручниках, увійшло в «катехизу», переважна більшість вірних, разом із богословами і єрархією, просто не відчули зміни, яка відбулася.

## II

Я переконаний, однак, що настав час цю зміну *усвідомити* і зрозуміти, що тут ідеться не про другорядні деталі, а про щось вкрай істотне для Церкви і для нашого християнського життя. Для православних основою тлумачення Євхаристії назавжди залишаються слова св. Іринія Ліонського: «Наше вчення узгоджується з Євхаристією, а Євхаристія підтверджує наше вчення». (Adv. Haer. IV, 18). Усе, що стосується Євхаристії – стосується Церкви, все, що стосується Церкви – стосується Євхаристії і цим взаємозв'язком *випробовується*.

Тим часом, саме ця початкова взаємопов'язаність немовби *розірвалася* з поширенням нового розуміння таїнств, яке увійшло в Церкву після того, як обірвалася отцівська традиція. У цьому вченні Євхаристія, яку стародавня Церква сприймала як таїнство єдності, таїнство сходження Церкви і здійснення її за трапезою Господньою в Його Царстві, – почала сприйматися і визначатися як *один* із засобів освячення вірних. Найяскравіше це видно в перетворенні *причастя* з акту церковного, соборного, з виконання нами нашого членства в Церкві, Тілі Христовому, – на особистий акт благочестя, і для мирян при цьому



акт винятковий, який регулює не Церква, а особисте благочестя і «вибір» самого причасника.

На Літургії ми продовжуємо молитися:

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

Але в чому полягає – на наших Літургіях без причасників – ця єдність? Ми молимося і на початку, і в кінці Літургії: “Повноту Церкви Твоєї охорони”, – але про яку повноту йдеться? І що за такого підходу можуть означати звернені до нас слова апостола Петра: “Ви ж – рід вибраний, царське священство, народ святий, люд, придбаний на те, щоб звістувати похвали того, хто вас покликав з темряви у дивне своє світло” (1 Пт. 2, 9).

Я не повторюватиму тут усього, що вже казав, про інші наслідки для Церкви цієї метаморфози Євхаристії і її сприйняття. Гадаю, я вже сказав достатньо, щоби зрозуміти, що ми тут маємо справу з обмеженням і, тому, спотворенням літургічного передання Церкви, його *Lex orandi*. І, відповідно, чого потребуємо ми понад усе – повернення до цього передання, до відновлення його справжньої перспективи і сутності.

### III

Це приводить нас іще раз до тієї багаточастинності Божественної Літургії, про яку ми не один раз стверджували, що саме в ній, цій багаточастинності, і через неї здійснюється Євхаристія.

Літургія як таїнство починається з приготування Святих Дарів і зібрання у Церкву. Після зібрання є *вхід*

і благовістя Божого Слова, і, відразу за цим – *приношення*, тобто покладення євхаристійних дарів на престолі. Після *поцілунку миру* і Символу віри починається *анафора*: піднесення дарів у молитві благодарення і спомину. Анафора закінчується *епіклезою*, тобто молитвою за те, щоби Бог явив Святого Духа, вчинив хліб і вино нашого *приношення* Тілом і Кров'ю Христа і сподобив нас причаститися їх.

Ось цю багаточастинність Літургії, залежність у ній усіх її елементів один від одного, всього священнодійства, і заперечує західна схоластика. У богословське тлумачення Євхаристії вона не входить, йому вона *не потрібна*, бо, нагадаю слова Dom Vonier, які я зацитував в одній із перших глав, що таїнства становлять реальність *sui generis*, які здійснюються тільки установленням їх Христом і ні від чого іншого в Церкві не залежать. У чому ж суть цієї суперечки, цієї розбіжності? Щоби відповісти на це запитання, потрібно нагадати, що аж до свого «західного заповнення» православний Схід не виділяв таїнства в окремий «об'єкт» вивчення і визначення, не відділяв його в певний окремий богословський трактат. Такого виділення ми не знаходимо ані в ранніх «хрещальних» Літургіях, ані в «містагогіях» (Псевдо-Діонізія, преп. Максима Ісповідника і т. д.), які прийшли їм на зміну. Слово «*таїнство*» не було обмежене ототожненням його з нашими теперішніми сімома таїнствами. Це слово містило в собі всю таїну спасіння світу й людини Христом і, по суті, весь зміст християнської віри. Євхаристію Отці Церкви сприймали і як розкриття, і як здійснення цієї всеохопної тайни – «для ангелів незбагненної», але нам, новому народові Божому, явленої в усій благодатній повноті. Я не зупиняюся на поясненні великих «містагогій», тому що розцвіли вони, коли чин і устрій євхаристійного богослуження вже досяг в основному своєї остаточної форми.

Їх вплив, або, точніше, вплив їхніх епігонів – Германа Константинопольського, Симеона Солунського – вплив не завжди добрий і «здоровий» – почав розпливатися в складних алегоріях, побічній символіці тощо. Тому важливіше для нас свідчення, яке ми знаходимо в благочесті Церкви, у сприйнятті й досвіді Євхаристії серед церковного люду. А згідно з цим свідченням, кожен член Церкви знав, що спочатку, з проголошення дияконом «καίρος!» («час правити Господеві!») і до прикінцевого «в мирі вийдім!», він бере участь в одній *спільній справі*, в єдиній священній реальності, цілковито ототожнюючи себе з тим, що в цей момент розкриває, являє і дарує Церква в своєму сходженні до небесної трапези Царства.

Про це, повторюю, свідчить священнодійство. Так, закінчуючи приготування дарів, проскомидію, священник кадить приготовані дари і поклоняється їм. На вході предстоятель *стверджує*, що Бог сподобив нас, смиренних і недостойних рабів Своїх «служити святому Твоєму жертovníку», і, відтак, благословляє верхній престол: «Благословен еси на престолі Царства Твого...». І, нарешті, при поцілунку миру, перш ніж виголошувати слова «Христос посеред нас, і є, і буде...», священник знову поклоняється дарам, які лежать на престолі. Усе це *реальне*, і все це як *реальне*, переживають усі учасники Літургії.

Інший богослов-пурист запитує: чому люди стають на коліна під час великого входу? Адже Дари є ще тільки хлібом, тільки вином, вони ще не «стали» Тілом і Кров'ю Христа. Але до цього питання простому вірному, котрий молиться, нібито байдуже, бо, якщо не розумом, то всім серцем він знає, що на великому вході здійснюється саме приношення, а не алегоричне його зображення, і що здійснює його Христос, бо Він є – «Той, що приносить, і Той, кого приносять, Той, що приймає, і Той, що роздає». Про

Літургію можна сказати, що вся вона – у Христі, вся – Христос з нами і ми у Христі.

#### IV

Але нас можуть запитати: чи те, що я сказав про багаточастинність Літургії, не означає, що перетворення Святих Дарів на Тіло і Кров Христові відбувається *поступово*, крок за кроком, так що врешті-решт стає незрозуміло, коли саме воно відбувається? Це запитання – свідомо чи несвідомо – визначає доктрину про *консекрацію*, тобто про тайнотворчу формулу, про те, як і коли хліб і вино стають Тілом і Кров'ю Христа. Але постати це запитання могло тільки в епоху згасання в схоластичному богослов'ї його есхатологічного виміру й сутності християнської віри. А це породжує *питання про час*.

Літургія служиться на землі, й це означає – в часі і просторі “світу цього”. Але якщо служиться вона на землі, то здійснюється *на небі*, в новому часі нового творіння, в часі Святого Духа. Для Церкви питання про час має величезне значення. Адже, на відміну від того досить поширеного у світі *спіритуалізму*, що ґрунтується на відкиданні часу, на прагненні *вийти* з нього, на ототожненні його зі злом, – для християн час, як і все в творінні, – від Бога і Боже. Починаючи від перших слів книги Буття: «На початку сотворив Бог небо й землю» – і до слів апостола Павла: «Якже сповнився час» (Гал. 4, 4), і, нарешті, твердження св. Йоана Богослова: «Надходить час, – ба вже й тепер він» (Йо. 5, 25) – не *поза* часом, а в ньому і щодо нього прозвучало і завжди звучить Божественне ствердження: «І побачив Бог, що воно – *добре!*».

«Спіритуалістам» протистоять у нашому «релігійному світі» *активісти*, духовний горизонт яких

обмежується часом, історією, вирішенням соціальних проблем. Якщо «спіритуалісти» відкидають час, то «активісти» немовби не відчують його онтологічної погрішності, не відчують, що він не тільки відображає грішність світу, але й сам є «реальністю» цього упадку, торжества «смерти й часу», які панують на землі. «Проминає образ світу цього», і саме «старий час» є образом минучости всього земного на шляху до неминучої смерти.

Утім, саме в цей грішний час – тут зазнають поразки і спіритуалісти, і активісти, – саме в цей грішний час, в цей грішний світ зійшов у Своему воплощенні Христос, у ньому возвістив, що наблизилося прийдешнє Царство Боже, спасіння від гріха і смерти, «иншого життя, вічного, початок». І не тільки возвістив, а Своїм добровільним терпінням, розп'яттям і воскресінням здійснив цю перемогу в Собі й подарував її нам.

У день П'ятдесятниці зійшов на Церкву Святий Дух, а з Ним і через Нього – *новий час*. Ні, старий час не зник і зовні в світі нічого не змінилося. Але Церква Христова, яка живе в Дусі й Духом, має заповідь і силу перетворювати його на *новий час*. «От, нове творю все» (Од. 21, 5) – це не *заміна* старого новим, не відхід у якийсь «инший» світ. Це той самий світ, створений божественною любов'ю, і який в Дусі Святому, ми бачимо й приймаємо таким, яким його створив Бог – «небом і землею, що сповнилися слави Божої».

Отож, перебувати в новому часі означає – перебувати в Дусі Святому. «Я був у Дусі в неділю» (Од. 1, 10). Ці слова тайновидця можна застосувати, звичайно, до всіх вірних, які живуть бодай малою мірою тим здобуванням Духа Святого, про яке як про суть і мету життя говорив преп. Серафим Саровський. Але, передусім, їх можна застосувати до джерела цього здобування – до Божественної Літургії. Адже

в тому й полягає суть Літургії, щоби підносити нас у Дусі Святому і в Ньому перетворювати старий час на *новий час*.

Християнське богослуження, й особливо його вершину, таїнство Євхаристії, неможливо пояснювати в категоріях *культу*. Адже культ побудований на розрізненні не *старого й нового*, а «священного» і «профанного». Культ «сакралізує» і сам є плодом сакралізації. У часі він виділяє «священні дні» й «періоди», в просторі – «священні місця», в матерії – «священні частини», але відбувається все це у «старому» часі, бо культ *статичний*, а не *динамічний*, і інший, новий час, йому невідомий.

Яскравий приклад цього – протиставлення перших християн *храмові*. Храм з вікопомних часів був «фокусом» сакралізації. І тому одним із головних звинувачень християн в епоху гонінь було звинувачення в *атеїзмі*, в тому, що вони не мають *священного центру*. На це звинувачення і відповідає в Діяннях апостолів первомученик св. Стефан. Роззлюченому натовпові, який побиває його каменяками, він заявляє: «Та не в рукотворених проживає Всевишній, як пророк говорить: небо – престол Мій, земля ж – підніжок ніг Моїх. Який дім ви Мені збудуєте, каже Господь, або яке місце Мого відпочинку? Хіба то не Моя рука створила те все?..». Стефан же, повний Духа Святого, дивлячись у небо, побачив славу Божу й Ісуса, Котрий стояв по правиці Бога, і мовив: «Ось бачу відкрите небо і Сина Чоловічого, Котрий стоїть по правиці Бога» (Ді. 7, 48-50, 55-56). А св. Йоан Золотоустий в Бесіді про *хрест і розбійника* каже: «Коли прийшов Христос і постраждав за містом, Він очистив усю землю, зробив усяке місце зручним для молитви. ... Чи хочеш ти знати, як вся земля, на решті, стала храмом і як усяке місце стало зручним для молитви?»

Не рукотворний храм, а відкрите небо, світ, перетворений на храм, все життя – на Літургію: така основа християнської *Lex orandi*. І якщо ми досі називаємо храм *Церквою*, тобто зібранням, то це тому, що виник він не з прагнення «сакралізації», а з євхаристійного досвіду Церкви, досвіду *неба на землі*.

## V

Тепер, якщо на основі сказаного спробувати зрозуміти сенс літургійної *багаточастинності* і її, так би мовити, “літургійної необхідності”, потрібно згадати, що вкорінена вона в Євхаристії як таїнстві *спомину*: “Це чинить на Мій спомин”. У цих словах передання справедливо вбачає установлення Євхаристії на Тайній Вечері. Але помилка, недосконалість шкільних тлумачень полягає в тому, що це слово вони застосовують лише стосовно перетворення євхаристійних дарів на Тіло і Кров Христові, й цим виділяють це установлення у Літургії загалом. Тим часом, суть Літургії і її багаточастинності в тому й полягає, що вся вона – від початку до кінця – *спомин*, явлення, «епіфанія», спасіння світу, яке здійснив Христос.

*Спомин* у Євхаристії – це збирання воєдино всього досвіду спасіння, всієї повноти тієї *реальності*, що дарована нам у Церкві, що є нашим життям. Реальності світу як творіння Божого, реальності його як спасеного Христом, реальності того нового неба й землі, на яке ми сходимо в таїнстві піднесення в Царство Боже. Згадувати – означає *пам'ятати* і жити в тому, що *згадуєш*, його отримувати й берегти. Але як можна пам'ятати, якщо “не творити”? Як жити невидимим, як сприймати його, зберігати його, і, головне, як зберігати в повноті цей досвід? Христи-

янство завжди є ісповіданням, прийняттям, досвідом. Але в грішному й роздробленому часі “світу цього” цей цілісний спомин неможливо здійснювати инакше, ніж у послідовності частин, які його складають. Адже старий час – горизонтальний, а не вертикальний. І тому кожна Літургія є зібранням, відновленням повноти нашого спомину й “упізнанням” його. Я щойно сказав, що Літургія служиться на землі, але здійснюється на небі. Але – і це найважливіше – те, що здійснюється на небі, вже здійснене, вже є, вже відбулося, вже нам дароване. Христос воплотився, вмер на хресті, зійшов в ад, воскрес із мертвих, вознісся на небо, зіслав Святого Духа. У Літургії, яку нам заповідано здійснювати, “аж доки Він прийде”, ми не повторюємо і не зображаємо – ми підносимося до цієї тайни спасіння і нового життя, яка була здійснена один раз, але подарована нам “завжди, нині і повсякчас і на віки віків”. І в цій небесній, вічній і понадсвітській Євхаристії не Христос сходить до нас, а ми підносимося до Нього.

Літургію можна порівняти з людиною, яка освічує ручним ліхтарем – частина за частиною – знайому, прекрасну, але в нічній темряві приховану будівлю, і в них, у цих частинах, упізнається вся будівля в її цілісності, єдності й красі. Так само й у нашій Літургії, яка відбувається на землі, але здійснюється на небі. У ній розкривається і дарується нам таємниця спасіння світу Христом у всій її повноті й багаточастинності, в ній здійснюється Церква, в ній торжествує «иншого життя, вічного, початок...».

## VI

Отже, Літургія звершується в новому часі Духом Святим. Уся вона – від початку до кінця – є епіклезою,



закликанням Святого Духа, що перетворює все, що здійснюється в ній, кожне її священнодійство на те, що вони являють і розкривають нам. Іншими словами, в своїй видимості, в часі “світу цього”, Літургія є символом і виражається в символах. Але «символом» в тому значенні, в якому ми говорили на початку цієї книжки, де ми назвали символом реальність, яка не може бути виражена, явлена в категоріях «світу цього», тобто через почуття, емпірично, видимо. Це та реальність, яку в іншому місці ми назвали *тайнственністю*, яка притаманна всьому Божому творінню, але яку людина перестала відчувати й упізнавати в грішному «світі цьому».

Тому символ не можна пояснити й визначити. У своїй реальності він здійснюється, «актуалізується» перетворенням себе на те, на що він вказує, про що свідчить, *символом* чого він є. Але й це перетворення є невидимим, бо здійснюється Духом Святим – у новому часі, а запевняється тільки вірою. Так невидимо відбувається й перетворення хліба і вина на Святи Тіло і Кров Христові. Відчутно нічого *не відбувається*, хліб залишається хлібом, а вино – вином. Адже якби відбувалося воно «відчутно», то християнство було б магічним культом, а не релігією віри, надії і любови.

Тому не тільки не потрібні, але й справді шкідливі спроби *пояснити* перетворення, вкласти його в формули і причини. Так начебто недостатньо було початкової віри і досвіду Церкви, які виражені в словах молитви: «Ще вірую, що це є саме Тіло Твоє, це є сама чесна Кров Твоя...». Вірую, а не знаю, бо в «світі цьому» жодне знання, крім того, яке розкривається в вірі, ніяка «наука» не можуть пояснити того, що відбувається в новому часі, в прищесті Святого Духа, в перетворенні життя на нове життя Царства Божого, яке «посеред нас».

Коли я кажу, що вся Літургія є *перетворенням*, я маю на увазі щось дуже просте, а саме: що в Літургії кожна її частина, кожне священнодійство, кожен обряд перетворюється Духом Святим *на те, чим вони є*, «реальним символом» чого вони є. Зокрема, наприклад, багаторазове пошанування під час Літургії *престолу*: кадження, цілування, земні поклони є сповіданням нашої присутності довкола престолу Божої слави, небесного святилища. Так «зібрання в Церкву» перетворюється в Літургії на повноту Церкви Христової, а вхід із дарами – на приношення Церквою спасенної жертви – «за всіх і за все»...

Отже, в Літургії все *реальне*, але реальністю не «світу цього» і не в його грішному і розщепленому часі, а в зібраному новому часі. Коли на початку XI сторіччя на Заході виникають спроби «раціонального» пояснення Євхаристії, Беренгарій Турський пропонує розрізнити в ньому «містичне», тобто символічне, з одного боку, і «реальне» – з другого. Таїнство, згідно з його вченням, – *mystice non realiter*. На це Латеранський Собор, осуджуючи це вчення, відповідає – *realiter non mystice*, тобто реальне й, тому не містичне, не символічне (1059). І це глухий кут, в який неминуче заходить схоластика. Суть його – в поступовому відході від початкового розуміння і сприйняття часу, а тим самим і поступового «згасання» есхатологічної сутності Церкви і таїнств. Починаючи з XIII сторіччя, за словами Louis Bouyer, «Євхаристія на Заході була похована під нетрадиційними формулами і поясненнями». Щодо Православ'я, то, хоча воно й не прийняло всіх західних пояснень і формул, але, з огляду на те, що не мало власного вчення про таїнства, воно зробило «своєю» західну проблематику, західні питання, які відобразилися на тлумаченнях і визначеннях Євхаристії.

## VII

У чому ж, ми можемо тепер спитати, полягає специфічна функція тієї епikleзи, тобто молитви про зіслання Святого Духа, яку ми знаходимо в православної Літургії як заключну частину спомину?

Про те, що це саме так, про органічний зв'язок цієї молитви зі спомином, свідчить текст епikleзи, який починається зі слів «Отож і ми, Владико, споминаючи», і в Літургії св. Йоана Золотоустого, і в Літургії св. Василя Великого.

Текст Золотоустого я навів на початку цієї глави й тому тут обмежуся наведенням паралельної молитви, епikleзи в Літургії св. Василя Великого:

...Отож і ми, Владико, споминаючи спасительні Його (тобто Христові) страждання, животворящий хрест, триденне погребення, з мертвих воскресення, на небеса возшестя, праворуч Тебе, Бога і Отця, сидіння, і славне і страшне Його друге пришестя,

Твоє від Твоїх  
Тобі приносимо  
За всіх в за все.

...зі сміливістю приближаємося до святого Твого жертovníка і, поклавши містообразне (α'υτίτυπα) святого Тіла і Крові Христа Твого, Тобі молимося і Тебе призиваємо, Святий над Святими, щоб благоволінням Твоєї благодати прийшов Дух Твій Святий на нас і на предлежачі Дари оці...

Як бачимо, молитва епikleзи є закінченням *спомину*. У категоріях того *нового часу*, в яких здійснюється Євхаристія, він з'єднує воедино «все, що за нас сталося», тобто всю тайну Спасіння, яке здійснив Христос, тайну Христової любові, яка охоплює весь

світ і яка нам подарована. Спомин є ісповідуванням знання цієї тайни, її реальности, а також віри в неї як спасіння світу й людини. Спомин, як і вся Євхаристія, і я вже казав про це, не є повторенням, він є явленням, даром, досвідом – «у світі цьому» і, тому, знову й знову, єдиної, раз і назавжди принесеної Христом Євхаристії і нашого в ній піднесення.

Євхаристія звершується, від початку до кінця, над хлібом і вином. Хліб і вино є *поживою*, яку на початку створив Бог як *життя*: «вони будуть вам на поживу» (Бут. 1, 29). Але сенс, сутність, радість цього життя не в поживі, а в Богові, у спілкуванні з Ним. І ось від цієї поживи – «в раю поживи безсмертя» (Літ. Василя Великого) відступила людина, і в ній – «світ цей». У ньому запанувала пожива, але це панування веде не до життя, а до смерти, розпаду й розлуки. І тому Христос, прийшовши у світ, назвав Себе: «Божий бо хліб той, що з неба сходить і життя світові дає» (Йо. 6, 33). «Я – хліб життя. Хто приходить до мене – не голодуватиме; хто в мене вірує – не матиме спраги ніколи» (Йо. 6, 35).

Отже, Христос є «хлібом небесним», бо це визначення включає в себе весь зміст, всю реальність нашої віри в Нього як Спасителя й Господа. Він є життям, і тому – поживою. Це життя Він жертвує «за всіх і за все», щоби причастити нас усіх Своїм життям – новим життям нового творіння – і явити нас, передусім, самим собі, як Тіло Христове.

На все це Церква відповідає: «Амінь», все це приймає через віру, все це виконує в Євхаристії Святим Духом. Весь обряд Літургії є явленням, одна за одною, тих *реальностей*, із яких складається спасенне діло Христа. Але, повторю ще раз, *поступовість* тут – не в здійсненні, а в явленні. Адже те, що являється, – не є чимсь новим, чого не було досі. Ні, в Христі все вже здійснилося, все *реальне*, все *подароване*. У Ньому ми

отримали доступ до Отця і причастя Святого Духа, і передбачення нового життя в Його Царстві.

І ось та *епіклеза*, яку ми знаходимо наприкінці Євхаристійної молитви, і є цим явленням і цим даром, а також *прийняттям* їх Церквою. «Зішли Духа Твого Святого на нас і на ці *предлежачі* дари..» Адаже закликання Святого Духа не є окремим актом, єдиним об'єктом якого є хліб і вино. Одразу ж після закликання Святого Духа предстоятель молиться: «А нас усіх, що від одного хліба і чаші причащаємося, з'єднай одного з одним на причастя єдиного Духа Святого» (св. Василій Великий). «Щоб були причасникам на тверезість душі, на відпущення гріхів, на спільноту зі Святим Духом, на повноту Царства Небесного...» І далі, знову ж таки, без перерви, молитва переходить у *прохання*, про яке ми ще говоритимемо далі. Мета Євхаристії – не в переміні хліба й вина, а в нашому причащенні Христові, Котрий став нашою поживою, нашим життям, явленням Церкви як Тіла Христового.

Ось чому на православному Сході Святі Дари самі по собі ніколи не стали об'єктом особливого пошанування, споглядання й поклоніння, а також об'єктом особливої богословської «проблематики»: як, коли, яким чином відбувається їх переміна. Євхаристія, і це означає переміна Святих Дарів, є таємницею, яку не можна розкрити і пояснити в категоріях «світу цього» – часі, сутності, причинності тощо. Розкривається вона для віри: «Ще вірую, що це є саме пречисте Тіло Твоє, це є сама чесна Кров Твоя». Нічого не пояснено, нічого не визначено, нічого не змінилося в «світі цьому». Але звідки тоді це світло, ця радість, яка переповнює серце, це відчуття повноти і доторку до «інших світів»?

Відповідь на ці запитання ми знаходимо в *епіклезі*. Але відповідь не “раціональну”, побудовану за

законами нашої “одноповерхової” логіки, але тієї, яку нам розкриває Святий Дух. Майже в усіх чинах Євхаристії, які дійшли до нас, в текстах епikleзи Церква молиться, щоби Євхаристія була для причасників “*причастям Святого Духа*”: “... А нас усіх, що від одного хліба і чаші причащаємося, з’єднай одного з одним на причастя єдиного Духа Святого» (*εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου Σοῦ Πνεύματος*), і, далі, “на повноту Царства Небесного” (*εἰς βασιλείας οὐρανῶν πλήρωμα*). Обидва ці визначення мети Євхаристії синонімічні, адже обидва показують есхатологічну сутність таїнства, скерованість його до прийдешнього, але Церкві вже і явленого, і подарованого, Божого Царства.

Отже, епikleзою закінчується *анафора*, тобто та частина Літургії, що включає в себе “зібрання в Церкву”, вхід, благовістя Божого Слова, приношення, піднесення, благодарення і спомин. Але з епikleзи так само починається й та, заключна частина Літургії, суть якої в *Причасті*, в роздаванні вірним Святих Дарів – Тіла і Крови Христа.



## Глава 12

# ТАЇНСТВО ПРИЧАСТЯ

Сповнилося і звершилося, скільки в нашій силі, Христе Боже наш, Твого промислу таїнства: бо маємо смерти Твоєї пам'ять, ми виділи воскресення Твого образ, ми сповнилися безконечної Твоєї житні, ми насолодилися невичерпною Твою поживою. Благізволь, щоб і в будучому віці всі ми сподобилися її, благодаттю безначального Твого Отця, і святого, і благого, і животворящего Твого Духа...

*Молитва на споживання Святих Дарів,  
Літургія св. Василя Великого.*

### I

За сторіччя свого тривалого розвитку Літургія знавала багатьох змін. Але не було в ній змін глибших і вагоміших, ніж та, якою до сьогодні відзначена остання частина евхаристійного священнодійства – чин причащення Святими Дарами Тіла і Крови Христових. Оскільки ж ця частина справді закінчує і здійснює найсвятіше таїнство Євхаристії, а також і всю Літургію, зупинитися на ній, точніше, на змінах, які її переіначили, ми мусимо на початку цієї останньої глави.

Спочатку причастя всіх вірних на Літургії Церква сприймала як очевидну мету Євхаристії і здійснення слів Спасителя: «щоб їли й пили за столом у моїм

царстві» (Лк. 22, 30). Тому «формою» Євхаристії була трапеза, здійсненням її – загальне причастя. Усе це очевидно і в православній перспективі не потребує доказів.

Пояснення потребує той факт, що поступово в історії все більша кількість членів Церкви відходила від цього сприйняття Євхаристії, зводила її до індивідуального сприйняття. Сучасна віруюча і церковна людина не бачить потреби приступати до причастя під час кожної Літургії. З Катехизму вона дізнається, «що Церква материнським голосом заповідає сповідатися перед духовним отцем, і причащатися Тіла і Крови Христа тим, хто дбає про благоговійне – чотири рази на рік, або й щомісяця, а всім неодмінно – один раз на рік» (М. Филарет, Катехизис, Прав. Испов. ч., I, вопрос 90). Той, хто бажає причаститися, повинен обов'язково приступити до таїнства покаяння, і, нарешті, на цьому потрібно наголосити, якщо який-небудь мирянин і забажає причастя «понад звичайну норму», то це бажання, з огляду на те, що зовсім немає посилянь на соборне, церковне сприйняття таїнства, характеризується зазвичай як пошук «частішого причащання», а не як виконання членом Церкви свого християнського покликання, виконання свого членства в Тілі Христовому. Усе це так міцно увійшло в церковне життя і закріпилося в ньому, що в Катехизмі є окремі запитання про те, «яку участь у Божественній Літургії можуть брати ті, хто тільки слухає її, а не приступає до Святого Причастя?» Відповідь на це: «Вони можуть і повинні брати участь через молитву, віру і неустанне згадування Господа нашого Ісуса Христа, Котрий заповідав це чинити на Його спомин» (зауважмо, саме причащання Дарів заповідав Христос словами: «прийміть, їжте... пийте з неї всі...»). Також зауважмо, що ці запитання – про тих, хто не причащається, і відповіді на них –



стосуються фактично величезної більшості Церкви, а не якихось там окремих випадків. На жаль, винятком у цьому вченні є ті, що причащаються...

Що ж трапилось? Як відбулася й чому сторіччями втримується ця метаморфоза у сприйнятті – не тільки церковним людом, але й єпископатом, духовенством і, нарешті, богословами – самої сутності Євхаристії, зведення її до «одного з таїнств», одного з «засобів освячення». Яким би дивним це не здавалося, спроб відповісти на ці запитання ми майже не знаходимо в нашому офіційному академічному богослов'ї. Тим часом, як я зазначив, йдеться не просто про еволюцію церковної дисципліни, занепад благочестя, західні впливи тощо, а про духовний поворот у самосвідомості, самосприйнятті Церкви загалом. Йдеться про *еклезіологічну кризу*, на якій ми й зосередимо свою увагу.

## II

Найпоширеніше звичайне пояснення поступового зникнення Причастя – як участі в здійсненні Церкви – полягає в посиленні на недостойність переважної більшості мирян приступати часто до чаші й тому потреби для них нібито додаткових вимог і гарантій. Миряни живуть у світі, в постійному контакті з його нечистотою, неправдою, грішністю, брехнею і тому потребують особливого очищення, особливого приготування, особливого покаяння.

Це пояснення я називаю благочестивим, бо воно справді в найліпших своїх висловлюваннях і поясненнях керується усвідомленням грішності, «повагою» до святині, страхом перед своєю недостойністю. У тому чи іншому вигляді цей страх притаманний усякій релігії. У середньовічному християнстві він

пронизував усе життя: «Согрішив я, завинив я, неправедний я перед Тобою...». Моральним ідеалом суспільства, якого не завжди дотримуються, але який мав великий вплив на християнське суспільство, стає аскетизм, часто в його крайній формі. А занепад білого духовенства, що засвідчується, наприклад, у канонах, які уклад Трульський Собор (691), приводить до того, що до чернецтва переходить і управління церковним життям. Ми не маємо змоги зупинитися тут на причинах і формах цього багатогранного процесу. Важливе для нас те, що він поступово призвів до клерикалізації Церкви, до все більшого віддалення одне від одного духовенства й мирян. Змінилася вся атмосфера Церкви. У кінці IV сторіччя св. Йоан Золотоустий писав у своєму тлумаченні «2 бесіди на 2 послання до Коринтян»: «Але є випадки, в яких священник відрізняється від підначального, наприклад, коли *потрібно причащатися Святих Таїн*. Ми всі однаково удостоюємося їх. Тепер не так, бо всім пропонується одне Тіло й одна чаша... і ми все одно цілуємо одне одного на знак миру...».

Але в підсумку сакралізація і клерикалізація перемагають. Це видно і в розвитку храму і його устрою, який усе більше й більше наголошує на відокремленні мирян від духовенства, і той самий Золотоустий писав: «Коли прийшов Христос і страждав за містом, то очистив усю землю, зробив усяке місце зручним для молитви... Чи хочеш ти знати, як уся земля, на решті, стала храмом і як всяке місце стало зручним для молитви?». Але таке тлумачення і храму, і Літургії доволі рано зникло з Церкви. Вхід у вівтар, наближення до святилища було заборонене для мирян, їхня присутність на Євхаристії стала пасивною. Вона здійснюється за них, для них, але в її здійсненні вони не беруть участі. Якщо раніше межа, яка відділяла «світ цей» від Церкви, охоплювала собою мирян,

то тепер вона виключає їх, і про це якраз і свідчить визначення їх як *мирян* (кооґікі), а не як колись – *лаїків*, членів народу Божого (λαός), людей, які беруть участь, і своїх для Бога...

### III

У наші дні приготування до причастя – і це зрозуміло в контексті сказаного про сприйняття причастя як приватного, особистого акту – стало приготуванням також приватним. У наших молитвословах друкуються молитви перед причастям, але в сам текст і обряд Літургії вони не входять, за винятком двох-трьох, які читаються перед самим причастям. Молитвослов містить і подячні молитви після причастя, також приватні й у саму Літургію не включені. Та це зрозуміло, оскільки аж ніяк не всі присутні на Літургії приступають до чаші, і для них, відповідно, ці молитви були б номінальними. Склад, практика, час читання цих молитов відрізняються одне від одного, як відрізняються і включені в них приписи щодо посту. Узяті самі по собі, ці молитви – у своїй більшості прекрасні, одухотворені й дуже корисні. Проте, йдеться не про них, а про їхнє місце в Літургії, в таїнстві.

Річ у тім, що ніде в Літургії, від початку анафори, тобто Літургії вірних, і до самого її кінця, ми не знаходимо жодного посилання на участь у ній двох категорій молільників: тих, що причащаються, і тих, що не причащаються Святих Тайн. Навпаки, бодай трохи уважне читання пре-анафоральних, анафоральних і пост-анафоральних молитов не може не переконати нас у тому, що після відіслання оглашених (а в ранній Церкві – і “тих, що каються”), “за дверима зачиненими” здійснюється Євхаристія – одночасно

і принесення безкровної жертви, і приготування вірних до причастя Святих Тіла і Крови Господа:

Знову і багато раз припадаємо до Тебе  
і Тобі молимося, благий і чоловіколюбче,  
щоб Ти, зглянувшись на моління наші,  
очистив наші душі і тілеса  
від усякої скверни плоти і духа,  
і дав нам неповинно й неосудно стояти  
перед Святим Твоїм жертвником.  
Даруй же, Боже, і тим, що моляться з нами,  
успіх у житті, і вірі, і в духовному розумінні.  
Дай їм, що завжди зі страхом і любов'ю  
служать Тобі,  
неповинно й неосудно причаститися  
Святих Твоїх Таїн,  
і небесного Твого царства сподобитися.  
*(Молитва вірних друга, Літургія  
св. Йоана Золотоустого)*

Тобі вручаємо все життя наше і надію,  
Владико Чоловіколюбче,  
і просимо, і молимо, і благаємо:  
сподоби нас причаститися  
небесних Твоїх і страшних таїн,  
цієї священної і духовної трапези,  
з чистою совістю, на відпущення гріхів,  
на прощення прогрішень, на спільність зі  
Святим Духом,  
на насліддя Царства Небесного,  
на сміливість перед Тобою, не на суд і не  
в осудження.  
*(Молитва перед "Отче наш", Літургія  
св. Йоана Золотоустого)*

Господи Боже наш, що створив нас і увів  
в оце життя,

Показав нам путі до спасення,  
дарував нам відкриття небесних таїнств,  
– Ти бо єси той, хто поставив нас на службу  
оцю силою Духа Твого Святого.  
Благозволь ото, Господи, стати нам  
служителями Нового Твого Заповіту,  
слугами святих Твоїх таїнств;  
прийми нас, що приближаємося до  
святого твого жертовника,  
по множеству милости Твоєї,  
щоб ми стали достойними приносити Тобі  
цю словесну і безкровну жертву  
за наші гріхи і людські незнання;  
прийнявши її у святий,  
і пренебесний, і мисленний Твій жертовник,  
як приємний запах,  
зішли нам благодать Святого Твого Духа.  
*(Молитва приношення, після поставлення  
Дарів. Літургія св. Василія Великого).*

І нарешті –

А нас усіх, що від одного хліба і чаші причащаємося, з'єднай одного з одним на причастя єдиного Духа Святого...  
*(Анафора. Літургія св. Василія Великого).*

Навряд чи можна ясніше показати органічний зв'язок анафори, принесення Дарів, безкровної жертви хвали з приготуванням до причастя. У Святих Дарах ми впізнаємо Святе Тіло і Кров Христа, жертву, яку Христос приніс «за всіх і за все», а в причасті ми приймаємо її з вірою, надією і любов'ю в єдності з Христом, з Його життям, Його царством...

У відокремленні одного від другого, як це не страшно сказати, обмежується справжній сенс Євхаристійного Таїнства, воно починає сприйматися вже

не як сповнення Церкви, явлення Царства Божого і нове життя, а як причастя «речової святині», яке перетворює таїнство, за словами А. С. Хом'якова, на якесь «анатомічне чудо». Саме тут викриваються всі глухі кути пояснення Євхаристії. «Обидві сторони (протестантська і католицька – О. Ш.) тільки те й роблять, – продовжує Хомяков, – що або заперечують, або стверджують чудесні зміни відомих земних елементів, ніяк не розуміючи, що істотним елементом кожного таїнства є Церква, і що для неї єдиної і здійснюються таїнства, без усякого стосунку до законів земного єства. Хто знехтував обов'язком любови, той втратив і пам'ять про її силу, втратив заодно й пам'ять про те, чим є реальність у світі віри».

#### IV

Нагадаємо, передусім, чин або порядок *приготування*, такий, яким він дійшов до нас у візантійському літургічному переданні. Я не говоритиму про проскомидію, про яку ми вже говорили. Обмежимося Літургією вірних.

Безпосередньо після епikleзи священник починає читати *молитву прощення*. Точніше, цю молитву можна було б окреслити як *молитву зібрання Церкви – Тіла Христового*, її явлення у всій повноті:

А нас усіх, що від одного хліба і чаші  
причащаємося,  
з'єднай одного з одним на причастя  
єдиного Духа Святого,  
і вчини, щоб ні один з нас не причастився  
святого тіла і крові  
Христа Твого на суд або на осудження,  
але, щоб знайшли ми милість



замість дочасного – вічне,  
замість тлінного – нетлінне.  
Пом'яни, Господи, тих, що в пустинях,  
і горах, і вертепах, і пропастях земних.  
Пом'яни, Господи, тих, що в дівстві,  
і благоговінні, і подвижництві,  
і чистому житті перебувають.

*(Молитви за владу).*

Пом'яни, Господи, тут присутніх людей  
і з оправданих причин відсутніх,  
і помилуй їх та нас по множеству милости  
Твоєї:  
Скарбниці їх сповни всяким добром;  
подружжя їх у мирі  
й одномислії збережи, младенців  
вигодуй,  
молодь навчи, старців піддерж,  
малодушних потіш, розсіяних собери,  
заблуканих поверни і приєднай до Твоєї  
соборної й апостольської Церкви;  
навіжених від духів нечистих звільни,  
з плаваючими пливи,  
з подорожніми подорожуй, вдовицям  
стань на поміч,  
сиріт захисти, полонених визволи,  
недужих зціли;  
тих, що на судищах, і в рудниках,  
і на засланнях,  
і на гірких рабських роботах, і в усякій  
скорбі, і нужді, і утисках, –  
пом'яни, Боже.  
І всіх, що потребують великого  
Твого милосердя,  
і тих, що люблять нас, і тих, що ненавидять,



і тих, що доручили нам,  
недостойним, молитися за них,  
і всіх людей Твоїх  
пом'яни, Господи Боже наш, і на всіх  
вильй багату Твою милість,  
даючи всім те, чого просять на спасення.  
А кого ми не пом'янули, через незнання,  
або забуття, або через множество імен,  
Ти сам пом'яни,  
Боже, що знаєш вік і ім'я кожного від  
лона матері його.  
Бо Ти єси, Господи, поміч безпомічним,  
надія безнадійним,  
бурями гнаним спаситель, плаваючим  
пристановище, недужим лікар.  
Сам для всіх будь усім, відаючи кожного  
і прохання його, дім і потребу його.  
Ізбав, Господи, город цей і всякий город,  
і країну від голоду,  
пошести, землетрусу, потопу, вогню,  
меча, нашестя чужинців  
та міжусобної брані.

*(За єпископів:)*

Найперше пом'яни, Господи, (ім'я),  
І даруй їх святим Твоїм Церквам,  
Щоб у мирі, цілі, чесні, здорові, довголітні  
право правили слово твоєї істини.

Пом'яни, Господи, по множеству  
щедрот Твоїх,  
І моє недостойнство,  
Прости мені всяке прогрішення вольне  
і невольне,  
і, щоб, ради гріхів моїх, ти не заборонив

благодаті Святого Твого Духа  
від предлежачих дарів.

Пом'яни, Господи, пресвітерство,  
у Христі дияконство,  
і весь священничий чин, і не посороми  
ні одного з нас, що стоїмо  
навколо святого Твого жертовника.

Посіти нас благістю Твою, Господи,  
явися нам багатими Твоїми щедротами:  
даруй нам добре й корисне поліття,  
дощі мирні даруй землі на врожай,  
благослови вінець літа благодати Твоєї,  
угамуй роздори Церков,  
угаси гордовитість народів,  
виникнення ересей скоро розори  
силою Святого Твого Духа;  
усіх нас прийми в царство Твоє,  
показавши нас синами світла

і синами дня,  
Твій мир і Твою любов даруй нам,  
Господи Боже наш, бо воздав усе Ти нам.

І дай нам єдиними устами  
і єдиним серцем славити й оспівувати  
пречесне й величне ім'я Твоє,  
Отця, і Сина, і Святого Духа,  
Нині і повсякчас, і на віки віків.  
Амінь.

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

І з духом твоїм.

*(Літургія св. Василя Великого). \**

---

\* Ці тексти подано за молитвословом Прийдіте помімося. – Львів, 2004 (Прим. ред.).

Я навів текст цієї молитви повністю, тому що вона найповніше розкриває значення того “приготування до причастя”, яке з неї й починається в структурі євхаристійного священнодійства. Як я вже сказав, ця молитва збирає і з’єднує воедино весь космічний, еклезіологічний і есхатологічний зміст Євхаристії, і цим являє, дарує нам сутність *причастя*, сутність Тіла Христового і нового життя у Христі. Але не випадково, не через любов до повторень, нас не відразу закликають приступити до чаші, а передує причастю ця дивовижна молитва, немовби сповільнюючи ритм Євхаристії. Адже не в тому причина цього сповільнення, щоби ми зайвий раз покаялися і приготували себе до причащення святині, а в тому, щоби в усій повноті здійснила себе Церква як Таїнство Царства, *реальності* нового часу й нового життя.

Я назвав молитву прощення *космічною*:

Посіти нас благістю Твоєю, Господи,  
явися нам багатими Твоїми щедротами:  
даруй нам добре й корисне поліття,  
дощі мирні даруй землі на врожай,  
благослови вінець літа благости Твоєї...

Я назвав її *еклезіологічною*:

угамуй роздори Церков,  
угаси гордовитість народів,  
виникнення ересей скоро розори  
силою Святого Твого Духа;

І, нарешті, я назвав її *есхатологічною*:

усіх нас прийми в царство Твоє,  
показавши нас синами світла і синами дня,

Твій мир і Твою любов даруй нам,  
Господи Боже наш, бо воздав усе Ти нам.

Отож – світ, Церква, Царство. Все Боже творіння, все спасіння, все здійснення. Небо на землі. Єдині уста і єдине серце, єдине прославлення й оспівування пречесного імени – Отця, Сина і Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь. Ось суть цієї великої, заключної молитви, ось останнє благання Євхаристії, яке з'єднує довкола Агнця Божого, у Христі – весь духовний світ, починаючи з Богоматері і святих, і закінчуючи всім – Бог є усім в усьому.

Ось що, кожного разу здійснюючи Євхаристію, ми покликані побачити, усвідомити, сприйняти, у що ми повинні заглибити всю нашу свідомість, всю любов, усе бажання, перш ніж підійти «до безсмертного Царя і Бога нашого...»

## VI

По-справжньому тільки тепер, після закінчення молитви прощення, ми вступаємо в те, що назвали приватним приготуванням до причастя: тобто приготуванням до нього не всім зібранням, не всією Церквою, а молінням про очищення кожного з нас:

...щоб ми з чистим свідченням сумління нашого приймаючи часть святощів Твоїх, з'єдналися зі святим Тілом і Кров'ю Христа Твого і, достойно прийнявши їх, мали Христа, що живе в серцях наших, і стали храмом Святого Твого Духа. Так, Боже наш, і щоб ні одного з нас не вчинив ти повинним у цих Твоїх страшних і небесних тайнах, ані немічним душею і тілом, щоб недостойно їх причащатися, але дай нам до останнього нашого зітхання достойно

приймати надію святощів Твоїх як напуття життя вічного, на добрий одвіт на страшному суді Христа твого, щоб і ми з усіма святими, які од віку благоугодили Тобі, стали причасниками вічних Твоїх благ, що їх приготував Ти для тих, що люблять Тебе, Господи.

Як бачимо, наголос переходить тут зі загального, і ніби ликуючого приготування всієї Церкви на особисте приготування кожного члена Церкви. Св. апостол Павло пише до коринтян: "...Бо кожного разу, як їсте хліб цей і п'єте цю чашу, звіщаєте смерть Господню, аж доки Він прийде.

Той, хто буде їсти хліб або пити чашу Господню недостойно, буде винний за Тіло і Кров Господню.

Хай, отже, кожний випробує себе самого і тоді їсть цей хліб і п'є цю чашу. Бо той, хто їсть і п'є, не розрізняючи Господнього Тіла, суд собі їсть і п'є. Ось чому у вас багато недужих та хворих, а чимало й умирають. Якби ми самі себе осуджували, то нас би не судили. Коли ж Господь нас судить, Він нас тим поправляє, щоб не були ми засуджені зо світом...» (1 Кор. 11, 26-32).

І не може бути жодного сумніву, що в духовности раннього християнства загальне підсилює особисте, а особисте неможливе без загального. І, однак, між тодішнім і теперішнім сприйняттям як особистого, так і загального є велика різниця. Апостол Павло викриває вірних, які недостойно причащаються, погрожує їм осудженням. Він закликає їх випробувати себе. Але ніколи, жодного разу він не пропонує їм *вибору*: «Ви, достойні, причащайтеся, а ви, недостойні, утримуйтеся». Вибору, який поволі призвів до утримання ледь не більшості членів Церкви і до втрати почуття і сприйняття Євхаристії як спільної справи, як *Літургії*. Та й саме почуття утримання

ніби вичерпало себе, перетворилося на своєрідний дисциплінарний припис («чотири рази на рік!»), з обов'язковою сповіддю, як своєрідним квитком на причастя.

Рання Церква знала, що ніхто в усьому творінні *не* *достойний* своїми духовними подвигами, своїм «достойнством» причаститися Тіла і Крови Христових, і що тому приготування полягає не в підраховуванні й аналізі своєї «підготованості» і «непідготованості», а у відповіді любови на любов – «щоб і ми з усіма святими, які од віку благоугодили Тобі, стали причасниками вічних Твоїх благ, що їх приготував Ти для тих, що люблять Тебе, Господи...». На виголос предстоятеля: «Свят Господь Бог наш!» – Церква відповідала: «Єдин свят, єдин Господь, Ісус Христос, на славу Бога і Отця. Амінь». Але, стверджуючи, проголошуючи це визнання, знала, що всім відкриті ворота в «жадану вітчизну» і що «розлуки не буде, друзі!».

І тому закінчується це приготування в єдності загального і приватного – *Господньою Молитвою*, молитвою, яку нам дав сам Христос. Адже, в підсумку, все залежить від одного: чи можемо ми, «бажаємо бажанням», всім єством, і незважаючи на всі наші недостойнства, упадки, зради, лінощі – прийняти слова цієї молитви як наші, захотіти їх як *наших*:

Нехай святиться Ім'я Твоє,  
нехай прийде Царство Твоє,  
нехай буде воля Твоя  
як на небі, так і на землі...

## VII

Останнім часом у Православній Церкві немовби позначилося євхаристійне відродження, яке виражається передусім у тому, що все більше мирян

бажає частіше причащатися. Це відродження відбувається по-різному в різних місцях і культурах. Але яким би не було радісним це відродження, йому, я переконаний, загрожує безліч небезпек, головна з яких полягає у дуже глибокій «сакралізації» Церкви. За сторіччя свого співіснування з державами й імперіями, Церква сама перетворилася на організацію, на інститут з обслуговування «духовних потреб» вірних, на організацію, яка, з одного боку, цим «потребам» підпорядковується, а з другого – їх визначає і ними керує. Межа, яка відділяє світ від Церкви, але й сполучає їх одне з одним, межа, яка була така очевидна для ранньої Церкви, стала межею, яка відділяє світ від Церкви.

Я переконаний, що справжнє відродження Церкви починається з *відродження євхаристійного*, але в повноті цього слова. Трагічною вадою в історії Православ'я виявилися не тільки неповнота, але й, не побоюся сказати, відсутність богослов'я таїн, зведення його до західних схем і категорій думки. Церква – не організація, а новий народ Божий, Церква – не культова релігія, а *Літургія*, що охоплює собою все Боже творіння, Церква – не вчення про потойбічний світ, а радісна зустріч Царства Божого. Вона є таїнством миру, таїнством спасіння і таїнством зшестя Христа на престол.

Нам залишається закінчити ці аж ніяк не повні роздуми декількома короткими зауваженнями про сам чин причастя. Ці зауваження переважно «технічні», «культові». Зміст їх із бажаною повнотою виклав архимандрит Кипріян (Керн). Оскільки й на них відобразилися ті недоліки, про які нам довелося говорити, я й хочу підсумувати їх у найголовнішому.

Перший недолік, на мою думку, – це надмір символізму, не того *символізму*, про який як про таїн-

стенність усього творіння Божого, ми вже говорили, а про *алегоричний* символізм, про присвоєння кожному місцю богослуження особливого значення, про те, що його роблять зображенням чогось, чим воно не є.

Так, наприклад, про молитву на «роздроблення Агнця» о. Кипріян зазначає: «У той час, поки співці співають «амінь» (потрібно його співати протяжно. Чому?), священник читає ту саму таємну молитву перед роздробленням Агнця... Під час читання цієї молитви диякон, стоячи перед царськими вратами, перепоясується хрестоподібно орарем. Зазвичай він це робить під час співання «Отче наш» (хто ж що і коли робить? – О. Ш.)». Але виявляється, що, за словами Симеона Солунського, «диякон прикрашається орарем немовби якимись крильми, і покривається благоговінням і смиренням, коли причащається, наслідуючи в цьому серафимів, які, як сказано, мають шість крил, із яких двома покривають ноги, двома обличчя, а двома літають зі співом «свят, свят, свят...»

Другий недолік – *таємні молитви*, через які переважна більшість мирян не знає, не чує самого тексту Євхаристії, позбавлена цього дорогоцінного дару. І ніхто ж і ніколи не пояснив, чому «рід вибраний, царське священство, народ святий, люд, придбаний на те, щоб звістувати похвали того, хто вас покликав з темряви у дивне своє світло» (1 Пт. 2, 9), не може чути молитви, яку він сам Богові приносить?

Третій недолік: поділ між духовенством і мирянами під час причастя, поділ, трагічний за своїми наслідками в церковній свідомості, але про який ми вже тут неодноразово говорили.

Таких недоліків можна нарахувати велику кількість, але ця тема залишається якимсь незрозумілим табу, і її начебто не помічають ні єрархія, ні



богослови. Усе це потрібно виконувати, але міркувати про це не дозволено. Але я повторю те, що вже повторював багато разів у цій книжці: а саме, що все, що стосується Євхаристії – стосується Церкви, а що стосується Церкви – стосується Євхаристії, і всяка недуга в Літургії відображається на вірі й на всьому житті Церкви. *Ubi Ecclesia, ubi Spiritus Sanctus et omnis gratia*, і нам, «що стоїмо навколо», потрібно ревно молитися Богові, щоби Він просвітив наш внутрішній зір променистою простотою найсвятішого серед святих таїнств.

## VIII

Божественна Літургія сповнена.

Благословляючи престол чашею, священник виголошує: «Спаси, Боже, людей Твоїх і благослови насліддя Твоє» і звертається священник до святої трапези і кадить тричі, промовляючи:

«Вознесися на небеса, Боже, і по всій землі слава Твоя».

І відповідають люди:

Ми виділи світло істинне,  
Ми прийняли Духа Небесного,  
Ми знайшли віру істинну,  
нероздільній Тройці поклоняємося,  
Вона бо спасла нас.

І священник забирає з престолу чашу.

Коротка ектенія, коротка подяка за те, що

...і в цей день сподобив нас  
Твоїх небесних і безсмерних Таїнств.  
Справ нашу путь,  
утверди нас усіх у страсі Твоїм,

збережи наше життя,  
утверди наші стопи...  
І вслід за цим – «В мирі вийдім!»

Яке все зрозуміле, яке просте й світле. Якої повноти сповнене. Якою радістю пронизане. Якою любов'ю осяяне. Ми знову на *початку*, де почалося сходження до Христової Трапези в Його Царстві.

Ми виходимо в життя, щоби свідчити і здійснювати своє покликання. Воно в кожного своє, і воно є нашим спільним служінням, спільною Літургією – «на єдиного Духа причастя».

«Господи, добре нам тут бути!»

Листопад 1983 р.



## **БІБЛІОГРАФІЯ**

1. Киприян (Керн), архим. Евхаристия. УМСА-Press, 1977.
2. Скабалланович М.. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев, 1910.
3. Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей православного Востока. II, Евхология. Киев, 1901.
4. Шмеман А., прот. Введение в Литургическое Богословие. УМСА-Press, Париж, 1961.
5. Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святого. УМСА-Press, Париж, 1971.
6. Афанасьев Н., прот. Трапеза Господня. Изд. Рел.-Педагогического кабинета при Богосл. Институте, Париж, 1952.
7. Дмитриевский И. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение божественной Литургии. 2 изд., СПб., 1897, стр. 427.
8. Карабинов И. А. Евхаристическая Молитва (Анафора). СПб., 1908.
9. Орлов И., прот. Литургия св. Василия Великого. СПб., 1909.
10. Сове Б. И. Евхаристия в древней Церкви и современная практика. В сборнике «Живое предание», Париж, 1937.
11. Шмеман А., прот. За жизнь мира. RBR Нью-Йорк, 1983.
12. Пространный Христианский Катехизис. Православные Кафолические Восточные Церкви. Изд. 41, Москва, 1845.
13. Аквилонев Е., прот. Научные определения Церкви и апостольское изъяснение о ней как о Теле Христовом.
14. Сильвестр, архиеп. Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев, 1872.



## ЗМІСТ

<i>Від автора</i> .....	5
Глава 1. Таїнство зібрання.....	7
Глава 2. Таїнство Царства.....	25
Глава 3. Таїнство входу.....	51
Глава 4. Таїнство Слова.....	68
Глава 5. Таїнство вірних.....	86
Глава 6. Таїнство приношення.....	107
Глава 7. Таїнство єдності.....	143
Глава 8. Таїнство піднесення.....	173
Глава 9. Таїнство вдячності.....	186
Глава 10. Таїнство спомину.....	210
Глава 11. Таїнство Святого Духа.....	234
Глава 12. Таїнство Причастя.....	251
<i>Бібліографія</i> .....	271



протопресвітер  
Олександр Шмеман

## ЄВХАРИСТІЯ ТАЇНСТВО ЦАРСТВА

Серія: Світло Сходу

Літературний редактор	Ольга Борейко
Богословський редактор	Віктор Жуковський
Художній редактор	Мар'яна Пелех
Технічний редактор	Юрій Пелех

Підписано до друку 10.02.07. Формат 84x108 1/32.  
Папір офс. Офс. друк. Ум.-друк. арк. 28,5.  
Ум. фарбовідб. 29,4. Обл.-вид. арк. 8,2.

Видавництво «Свічадо»  
79008, м. Львів, а/с 808, вул. Винниченка, 22.  
Тел.: (0322) 74-23-09, тел./факс: (032) 297-16-33  
e-mail: post@svichado.com, url: www.svichado.com

Книжку “Євхаристія: Таїнство Царства” о. Шмеман завершив за тиждень до своєї смерті. У вступі до цієї книги автор написав: “Понад тридцять років я служив Церкві – як священник, як викладач богослов'я, як душпастир і як вчитель. І упродовж цих тридцяти років мене ніколи не покидало певне основне зацікавлення Євхаристією, її місцем у Церкві, зацікавлення, яке з'явилося буквально в юності й радістю наповнило моє життя. ... однак не лише радістю...”

**Протопресвітер Олександр Шмеман** (1921 - 1983) – світило православної думки ХХ століття, відомий богослов і літургіст. Народився в сім'ї російських емігрантів у Естонії, яка згодом переїхала до Франції. Після закінчення у 1945 році паризького Богословського Інституту св. Сергія, викладав у ньому історію Церкви. В 1946 прийняв священство. З 1962 року о. Олександр – декан Свято-Володимирської Семінарії у Нью-Йорку. У 1970 році був активно задіяний у становленні Православної Церкви в Америці. Він також репрезентував Православну Церкву в екуменічному русі та Світовій Раді Церков.

Отець Олександр опублікував понад 10 книг, які неодноразово перевидавались, та велику кількість статей і трактатів. Найвідоміші з праць: За життя Світу; Впровадження у Богослов'я літургії; Основні питання; Церква, Світ, Місія.



ISBN 978-966-395-111-9



9 789663 951119